

PARTE III - OUTROS AUTORES DE DESTAQUE

a. Ivan Lins

Vida e obra:

Ivan Monteiro de Barros Lins nasceu em Belo Horizonte em 16 de abril de 1904 e morreu no Rio de Janeiro a 16 de maio de 1975. Formou-se em medicina no Rio de Janeiro, em 1924, na Universidade do Brasil, mas se dedicou principalmente ao magistério e aos estudos filosóficos. Lecionou lógica e latim no Colégio D. Pedro II e História da filosofia na Faculdade de Direito. Também exerceu importantes cargos públicos, foi Secretário do Instituto Nacional de Tecnologia e, a partir de 1942, Ministro do Tribunal de Contas do antigo Estado da Guanabara. Membro da Academia Brasileira de Letras, para a qual foi eleito em 1958, destacou-se como estudioso do positivismo. Sua contribuição mais significativa foi haver dado ao positivismo uma feição cultural, evitando ciosamente buscar fins religiosos ou políticos. Seu conceito de cultura não se resume à soma dos produtos objetivados pelo espírito, mas inclui uma classificação e hierarquização deles. Isso significa que ele atribuiu papel de destaque aos valores que estão sempre presentes quando se trata de escolhas. Os imperativos éticos é que devem orientar a conduta humana.

Ivan Lins foi um estudioso da Idade Média e da Renascença. Interessou-lhe, em especial, avaliar as causas da decadência medieva. No que se refere ao desenvolvimento do positivismo no Brasil, considera-o um fator de promoção cultural, embora não atribua a ele exclusividade na implementação da cultura brasileira. Suas obras principais são: *O crime, o criminoso e a responsabilidade penal, vistos à luz da escola de Augusto Comte* (1933); *Lope de Veja* (1935); *Três abolicionistas esquecidos: Benjamin Constant, Miguel Lemos e Teixeira Mendes* (1943); *A concepção de direito e da felicidade perante a moral positivista* (1939); *Descartes, época, vida e obra* (1940); *Gonçalves de Magalhães* (1943); *A cultura e o momento internacional* (1943); *É o positivismo ateu? Pode ser considerado religião?* (1956); *A idade média, a cavalaria e as cruzadas* (3. ed. 1958); *História do positivismo no Brasil* (1964); *Perspectivas de Augusto Comte* (1965), *Escolas filosóficas ou introdução ao estudo da filosofia* (4. ed. de 1966); *João Pinheiro, sua formação filosófica e seus ideais* (1966), *Erasmus, a renascença e o humanismo* (1966) e *Tomás Morus e a utopia* (1969).

Para um aprofundamento do pensamento do autor examinar: *Brasil e os brasileiros* (1961), de Afrânio Coutinho; *Dicionário literário brasileiro* (1969), de Raimundo de Menezes; *Rumos da filosofia atual em auto-retratos* (1976), de Stanislaves Laudusâns; *História das idéias filosóficas no Brasil* (5. ed. em 1997), de Antônio Paim e *Ensaio sobre Ivan Lins, Djacir Menezes e Alcântara Nogueira* (s. d.), de Joaquim Pimenta. Consulte também o verbete do *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal e o capítulo 9 do *Curso de introdução à filosofia brasileira* (2000).

Idéias fundamentais:

O pensador proclama a importância dos valores, mas mantém-se ainda preso ao esquema comtiano segundo o qual a aquisição dos bons sentimentos e o combate aos maus estão baseados na organização fisiológica do organismo. Trata-se, conforme já vimos, da mesma tradição que fora combatida pelos ecléticos brasileiros, procedimento muito difundido nas escolas de medicina na França e no Brasil no século XIX e início do século XX.

No que se refere às produções científica e técnica, não atribui um sentido ético nem as considera ruins. A ciência e a técnica nem salvarão o que o homem tem de melhor, nem o condenarão a perder sua humanidade. O homem se salvará ou não pelos sentimentos que cultivar, pelos males que evitar. Por esse motivo ele atribui grande importância aos sentimentos. Quanto mais bons sentimentos o indivíduo desenvolver ao longo de sua vida, melhor combaterá as tendências egoístas, agressivas e libidinosas que, como todo homem, possui. O pensador explicou que prestará um grande serviço à humanidade quem a ajudar a melhor controlar seus impulsos destrutivos e ensiná-la a viver construindo a fraternidade e a paz. Estes cumprem o papel de mestres dos homens. A edificação da fraternidade universal foi, lembramos, a utopia que animou Augusto Comte.

Ivan Lins é, pois, um estudioso em diálogo com o positivismo, que pode ser integrado à vertente ilustrada do movimento. Nele não se enxerga o propósito de formular uma política autoritária, que seria a marca principal da corrente política, a castilhistas. Por outro lado, embora vivamente comprometido com a instauração de um novo tempo, ou com a implantação de uma civilização fraterna, ele não manifestou interesse pelas práticas religiosas organizadas pela Igreja Positiva, que tinham tal fim. Desejou alcançar os propósitos de Comte, mas desconfiou da estratégia religiosa. Em outras palavras, herdou a posição não religiosa, não autoritária e pedagógica deixada por Luís Pereira Barreto.

Pode-se dizer que aprofundou o sentido do projeto inicialmente traçado por Pereira Barreto, porque os positivistas ilustrados de modo geral, lembremos Pedro Lessa (1859-1921) e Alberto Sales (1857-1904), mesmo quando comprometidos com a instrução da humanidade, visavam à organização de uma sociedade positivista. Tinham, portanto, embora sem aderir ao autoritarismo castilhistas, um propósito político.

A intenção política foi deixada de lado por Ivan Lins, que concentrou o principal de seus esforços em fazer historiografia da cultura. O positivismo é, em sua avaliação, parte integrante do processo de renovação cultural promovido pela mentalidade moderna. O positivismo no Brasil desempenha, em sua avaliação, função idêntica àquela que representou em outras partes, faz parte da renovação da cultura. Cumpre, em outras palavras, uma finalidade moral na reforma da sociedade.

Seu estudo sobre a contribuição de Augusto Comte para nossa cultura revela um criador de mentalidade. O filósofo não desejava apenas que o homem se valesse da indústria e se tornasse mais rico com ela. Não esperava que ele apenas criasse melhores formas de organização da sociedade, sempre muito bem-vindas, mas inúteis se não são forem acompanhadas do aperfeiçoamento moral da humanidade. Assim, enxergou em Comte um educador do gênero humano, um mestre. Isso pode ser comprovado no texto abaixo:

As principais dificuldades dos tempos modernos não são apenas políticas, mas, sobretudo, morais, de modo a depender-lhes a solução muito mais das opiniões e dos costumes do que das instituições, pretendia Comte transformar em educacional o movimento político (Lins, 1965: 210).

Na constituição da sociedade a inteligência humana desempenha papel fundamental, pois é ela a principal responsável por todas as transformações que o homem implementou ao longo de sua história.

O positivismo, como movimento cultural, integra o processo de renovação da mentalidade iniciado na Renascença. Foi naquele momento que o homem aprendeu a confiar em si e a buscar com seu esforço e trabalho a segurança para sua vida e um conforto maior. O mundo perdeu o poder de assustá-lo e foi possível nele buscar consolo. A ciência e os conhecimentos que produziu se revelaram eficientes para defendê-lo tanto das doenças e pragas como das catástrofes naturais. O desenvolvimento da sociedade nos séculos seguintes indicaram que muito mais podia ser alcançado com o progresso da indústria, a organização dos governos, a democratização do ensino e a implantação de uma sociedade de paz e fraternidade.

Ivan Lins acolheu a utopia moderna de progresso do gênero humano e enxergou no positivismo os elementos sistematizadores dessa tendência. Como se vê, estava distanciado tanto dos castilhistas quanto dos representantes da Igreja Positivista.

b. Ubiratan Borges de Macedo

Vida e obra:

Ubiratan Macedo nasceu em Curitiba no dia 21 de agosto de 1937. Graduiu-se em Direito e simultaneamente cursou Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Em 1963 fez curso de especialização em direito na USP. Também fez cursos de especialização na Universidade de Louvain (Bélgica) nos anos de 1967/8. Concluiu o mestrado em filosofia na PUC/Rio em 1987 e o doutorado na Universidade Gama Filho em 1984. Aposentou-se como Professor Titular da Universidade Federal do Paraná. Também pertenceu ao Corpo Docente da Escola Superior de Guerra e do Colégio Interamericano de Defesa em Washington (USA). Integrou a Comissão Nacional de Moral e Civismo (1976-1980) e o Conselho Federal de Educação (1984-1988). O professor continua ativo e pertence atualmente ao corpo docente da Universidade Gama Filho (RJ) e da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Borges de Macedo é autor de várias obras de destaque: *Introdução à teoria dos valores* (1971), *A liberdade no império* (1977), *Metamorfoses da liberdade* (1978), *Caminhos da democracia no Brasil* (1984), *Fundamentação dos valores – Tese* (1988), *Liberalismo e justiça social* (1995) e *O liberalismo moderno* (1997). O livro *A liberdade no império* foi reeditado com o título *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro* (1997), *A presença da moral na cultura brasileira* (2001) e *Democracia e direitos humanos, ensaios de filosofia prática* (2003). Ele também possui vários trabalhos em co-autoria: *Rumos da filosofia atual no Brasil* (1976), *As idéias filosóficas no Brasil* (1978), *As idéias políticas no Brasil* (1979), *Filosofia e ensino da filosofia* (1979), *Filosofia luso-brasileira* (1983), *Nova política para a educação no Brasil* (1985), *A façanha da liberdade* (1986), *Evolução histórica do liberalismo* (1986), *Constituição de 1988 – o avanço do retrocesso* (1990), *Ética, filosofia e estética* (1997), *Introdução histórica ao liberalismo* (1997), além de ser um dos organizadores do livro *Miguel Reale, homenagem a seus 90 anos* (2000). Completam sua produção intelectual numerosos artigos. Ubiratan Macedo também traduziu *Pierre Bigo; marxismo e humanismo* (1963), *Basave Fernandez del Valle; filosofia da religião* (1976) e *Mariano Grondona; pensadores da liberdade* (1998).

Para um aprofundamento de suas idéias deve-se consultar a apresentação elaborada por Antônio Paim para o seu livro *Liberalismo e justiça social* (1995); o item 2 do capítulo VII de *A filosofia contemporânea no Brasil* (2000), de Antônio Paim; e o verbete escrito, sobre ele, por Miguel Reale na Enciclopédia Logos.

Idéias fundamentais:

No âmbito do direito examinou as teses que assinalam a supremacia e a autonomia dos príncipes seculares frente ao Papa, em assuntos temporais. Essa foi uma das questões magnas da ética e da política medievais. Aos poucos seus interesses se ampliaram e ele passou a estudar teses contemporâneas de ética e política.

Ubiratan Macedo é um dos mais renomados estudiosos brasileiros da filosofia liberal, do pensamento católico, além de reconhecido comentador das teses de José Ortega y Gasset (1883-1955). Como seguidor entusiasmado do filósofo espanhol, ele chamou atenção para o vínculo do pensamento orteguiano com a tradição espanhola, voltada para os problemas do homem concreto, isto é, daquele que ama, sofre, goza, respira, luta. Ao referir-se à existência como realidade particular, Ortega tinha em vista a vida humana como coisa singular, realidade de cada um. Isso não o impediu de enxergar o indivíduo integrante da sociedade, membro de um grupo social. Tudo o que cada indivíduo humano usa para construir o seu mundo singular tem um componente biológico ou social, explicou Ortega. Entre as circunstâncias sociais que marcam o sujeito está a língua que ele fala, os costumes, as crenças e as opiniões. A radicalidade do indivíduo se sustenta, pois, na vida social. Essa característica do pensamento orteguiano foi muito bem assimilada por Ubiratan, que percebeu nele um liberal, mas não um individualista ou exclusivista. De Ortega, Ubiratan Macedo aprendeu que o espaço da liberdade não é só o indivíduo, mas a sociedade. Assim a própria iniciativa privada passa a objeto de estudo na medida em que assume papel social muito bem definido. Esses elementos foram bem assimilados por Macedo, que pode assumir uma postura liberal de destaque, sem deixar de ser um dos maiores nomes da filosofia católica em nosso país.

Sua contribuição para a filosofia brasileira apresenta-se em vários ensaios e livros que a ela dedicou. De uma perspectiva teórica, como historiador da filosofia, ele organizou o debate filosófico levado a termo pelos maritanistas no Brasil em relação ao humanismo. Em síntese, o humanismo de nosso tempo, explicou, é mais que uma reflexão teórica, inclui uma práxis montada sobre o alicerce teórico. A relevância da filosofia para esse movimento de valorização do homem decorre de a filosofia servir para *justificar e fundamentar um humanismo, mas não se identifica com ele* (*Metamorfozes da liberdade*. São Paulo: IBRASA, 1978. p. 13).

No livro *A presença da moral na cultura brasileira* (2001) Ubiratan Borges de Macedo apresenta uma série de ensaios sobre a ética e a história das idéias no Brasil. O mais importante do livro é a explicação para as dificuldades morais vividas pela sociedade brasileira. No primeiro e mais criativo dos ensaios, Macedo defende que as dificuldades da sociedade brasileira começam na falta de discussão dos problemas éticos. Mostra como, em outros países, os livros de ética são abundantes e sua leitura generalizada. Além disto, o comportamento moral das personagens de nossa literatura, toma dois romances de Machado de Assis como paradigmáticos, são exemplos de frouxidão ética quando comparados com o que se passa no

universo anglo-saxão no mesmo período. Na busca de uma explicação para tal circunstância discorda da tese de Antônio Paim segundo a qual nossos problemas na área decorrem da persistência da moral contra-reformista. Parece-lhe que as nossas dificuldades se originam no romantismo, que reforçou a herança contra-reformista, isto é: “o desprezo ao trabalho orgânico e a ojeriza ética à riqueza” (p. 6). Ele explica a razão da discordância: nem todas as nações que tiveram o contra-reformismo como base moral permaneceram com aqueles valores originais. O romantismo, completa, é que dá o tom geral na nossa cultura: “os gestos valem mais do que o dever cotidiano, os valores da ética romântica (...) são a liberdade do indivíduo, a amizade (...) a auto realização além da ênfase no sentimento” (p. 7). A pequena reflexão moral existente em nosso meio decorre da compreensão romântica de que não há grande sentido na meditação ética, pois valem mais os entusiasmos, os sentimentos cultivados, a lealdade à amizade postas acima das leis abstratas e do despotismo observados na sociedade colonial.

Outro aspecto importante de sua meditação sobre a filosofia brasileira é o exame que efetivou sobre o problema da liberdade no Império, onde parece estar sua contribuição mais notável. Na avaliação de Antônio Paim esse estudo demonstrou *a profundidade com que a discutimos, de sorte a nada ficar a dever em face do confronto com os centros mais velhos da cultura ocidental (A liberdade no Império. São Paulo: Convívio, 1977. p. 15).*

Em seu trabalho, Ubiratan Macedo partiu de um pressuposto muito difundido entre os católicos brasileiros do século XIX, o de que a liberdade política é incompreensível sem a liberdade interior. Na reedição da obra o autor cuidou de explicitar melhor o significado da liberdade moderna. A liberdade moderna garantia um espaço interior para o indivíduo, torna-a esfera indevassável; aspecto não reconhecido pela chamada liberdade antiga, restrita à participação do indivíduo na designação da autoridade. Na prática, asseverou, a vida política significava um totalitarismo brutal em Roma e na Antiga Grécia. *Para os antigos o homem era simples indivíduo e não uma pessoa, para usarmos a distinção maritainiana* (1997, p. 29). Essa problemática preocupou outros pensadores católicos, Tancredo Neves, por exemplo, também examinou o tema. Para aprofundar essa distinção, Macedo valeu-se de Hannah Arendt (1906-1975), Jacques Maritain (1882-1973) e Paul Ricoeur (nasc. em 1913). Da primeira apreendeu a gênese da concepção política de liberdade nascida no relacionamento humano: *antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre* (1977, p. 22); do segundo, os problemas decorrentes de um sistema orientado pela liberdade interior, mas fechado às liberdades políticas, *paradoxo que adotava solução diversa numa e noutra ordem* (idem, p. 23); de Ricoeur, a dificuldade de transpor a idéia de liberdade para o espaço social, *a liberdade real não é absoluta, ela encontra poderes que a limitam no mundo* (idem, p. 24).

Ubiratan também examinou a criação filosófica e, com base nela, explicou que os autores nacionais integram a cultura ocidental. *Vivemos o ocidente, somos o ocidente, o ocidente institucional, ético, filosófico, religioso, tecnológico e industrial, e completaria, nossa tradição é também uma ramificação dessa mesma planta cultural* (idem, p. 38), lembrando as palavras de Vicente Ferreira da Silva. Com base nessa constatação concluiu:

Dentro da cultura ocidental estamos em casa, pois, e a validade de uma idéia dependerá mais de sua capacidade de resolver o problema que a originou de que do seu coeficiente de originalidade (idem, p. 39).

O exame dos vários autores voltados para o tema da liberdade no período imperial permitiu-lhe distinguir momentos bem definidos do debate. Houve uma época inicial onde afirmou-se a liberdade; e um outro, já no final do segundo império, onde prevaleceu a sua negação. Esses momentos apenas revelam a prevalência das posições, pois é justo na última fase que Tobias Barreto, um de nossos maiores filósofos brasileiros, elaborou uma abordagem ética da liberdade. A questão central no império é a da liberdade, para afirmá-la ou negá-la e o problema de sua existência ou não foi discutido autonomamente nos planos filosófico, político e religioso. Ao avaliar as contribuições dos autores que examinou, Ubiratan pôde concluir:

Este resultado geral confirma a inclusão da cultura brasileira dentro da ocidental, embora o ritmo faseológico seja diverso e o acento prioritário nos problemas também (idem, p. 199).

Quanto ao núcleo temático ele explicou que havia uma certa unidade de pensamento nos dois ciclos, cada um com pequenas divergências, consenso que garantiu uma certa organicidade da cultura durante o império, mas que não permaneceu quando adveio a República.

Ubiratan também vem contribuindo para o aprofundamento de questões de ética e política que preocupam os homens de nosso tempo. Nesse sentido, merece destaque seu estudo sobre a *justiça social* (1995). Depois de mostrar que durante boa parte de nosso século essa idéia imperou por toda a parte, revelou que se trata de uma referência confusa e que remete à outra igualmente confusa, a de igualdade social. O problema, explicou, é que para realizar a justiça social o caminho normalmente apontado é o da intervenção estatal, o que é algo que hoje desejamos evitar. Quanto menos o Estado intervir na vida dos cidadãos, mais estes lucram, procura mostrar. Assim entendeu que os principais aspectos a serem preservados e buscados no universo da política são a liberdade e a democracia. Ele concluiu, então, pela exclusão da justiça social de nosso uso lingüístico, exceto se o sentido for procedimental. Ainda assim cuidou de advertir quanto ao uso moral da idéia de justiça. Quais as razões de seu temor? Ele explicou que muitas vezes, em nome da justiça, os homens perseguem, matam-se, torturam e atacam a liberdade das outras pessoas. Por esse motivo considerou a justiça uma idéia muito imperfeita para mobilizar a ética, preferindo uma outra mais ampla, a do amor. É o amor que deve orientar a vida humana nas suas várias dimensões. Centrar no amor as preocupações éticas, afirmou:

Não tira valor à justiça, nem atenua o significado da ordem instaurada sobre ela, mas indica apenas, sob outro aspecto, a necessidade de recorrer às forças bem mais profundas do espírito, que condicionam a própria ordem da justiça (Macedo, 1985. p. 72).

Ao centrar a ética no amor, Ubiratan revelou que não há razão para abandonar esse princípio basilar do cristianismo nem excluí-lo em nome da justiça. Ao contrário, esta pode e encontra lugar em seu meio. O amor é o fundamento da ética. Seguindo as lições mais interessantes de São Paulo, para quem o amor deve presidir todas as ações humanas, Ubiratan Macedo entende que sem o amor todas as outras virtudes ficam incompletas e sem o fundamento necessário. Podemos e devemos buscar a justiça, mas não encontraremos melhor apoio para as ações humanas que o amor, essa é a lição deixada pelo pensador.

Num artigo intitulado *Dez anos da queda do muro de Berlim*, Ubiratan Macedo sistematizou sua percepção da política internacional. O artigo é importante porque expõe parcela de sua filosofia política. Segundo ele, nosso tempo se caracteriza: pelo fim da estrutura bipolar do poder militar, pela globalização econômica e também pela economia de blocos, pulverização política e retorno ao pluralismo cultural. *O fim da estrutura bipolar de poder* é consequência da hegemonia americana nos campos econômico e militar. Trata-se de posto instável, já ocupado, em outras épocas, por diversas nações. *A globalização* nada tem de ideológica ou demoníaca, é resultado da difusão das técnicas de produção e comunicação de nossa época. O resultado do processo é a unificação do mercado financeiro mundial com aumento das oportunidades e riscos. *A divisão da economia em blocos* revela que, apesar da globalização, a economia e os mercados ainda não estão unificados. O que funciona são blocos, dos quais são exemplos: O Mercado Comum Europeu, o Nafta, a Federação Russa e o Mercosul. Por *pulverização política*, o filósofo entende a constituição de novas nações soberanas, até pouco tempo atrás colônias de outras. O resultado da emancipação política desses povos é que os organismos internacionais ficam imobilizados no meio de tantos e tão diversos interesses. Por retorno ao *Pluralismo cultural* ele compreende a ânsia de independência política e religiosa dos grupos, promovendo disputas localizadas. Apesar desses problemas, o novo quadro mundial reflete um aumento da consciência ética contra as guerras, violência em geral, inclusive contra as minorias, mulheres e crianças. Assim, na sua avaliação, a expansão do ideário liberal, em que pesem as dificuldades concretas que suscitou, levou a um mundo melhor do que era até pouco tempo. Com sua análise, Ubiratan revela ainda uma visão otimista quanto ao futuro da humanidade e se alinha entre os defensores do progresso ético.

c. Emmanuel Carneiro Leão

Vida e obra:

Emmanuel Carneiro Leão nasceu em 1927 no Estado de Pernambuco. Inicialmente seguiu a carreira sacerdotal, mas depois se dedicou ao ensino da filosofia. Licenciou-se em filosofia na Universidade de Friburgo, Alemanha. Naquela oportunidade foi aluno de Martin Heidegger (1889-1976), um dos mais influentes filósofos deste século. Em seguida, doutorou-se em filosofia pela Universidade de Roma. Desde que retornou ao Brasil na década de 60 dedicou-se ao magistério. Tornou-se Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e aposentou-se em meados da década de noventa, mas continua ativo, publicando artigos e fazendo conferências. Pertence à Academia Brasileira de Filosofia.

Pesquisador dedicado, estudou cuidadosamente o pensamento de Heidegger, situando-se na vertente existencialista dedicada ao desvelamento do ser. Depois de traduzir os principais textos de Heidegger para o português, ele estabeleceu um curioso debate com o mestre alemão onde sofre influxo de nossa tradição filosófica, conforme teremos oportunidade de destacar nos textos abaixo. À sua atividade docente está ligado o esforço em estudar o léxico de Heidegger, bem como a tradução de vários de seus textos. Os principais ensaios de Carneiro Leão foram reunidos no livro *Aprendendo a pensar* publicado em 1977 e reeditado em 1989 pela Editora Vozes. Em 1992 publicou um segundo volume desse livro.

Além desse livro publicou: *Existência e psicanálise* (1975), em parceria com Fábio Penna Lacombe; *Arte e filosofia* (1983) e *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito* (1991).

Para um aprofundamento do pensamento do autor consulte o verbete na Enciclopédia *Logos*, de autoria de Antônio Paim, bem como o texto que o mesmo autor lhe dedicou no item 3 do Capítulo VI intitulado *Em busca de uma subjetividade profunda*, que integra a clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997) p. 699-700; o verbete do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o item 2 do capítulo V de *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), de Antônio Paim. Consulte também o capítulo XV que lhe dedicamos no *Curso de filosofia brasileira* (2000) e o nosso artigo *A influência das tradições culturais luso-brasileiras no diálogo com Heidegger*, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*. 41 (170): 179-193, abr./jun. 1993.

Idéias fundamentais:

Carneiro Leão seguiu um rumo próprio na abordagem da relação entre o ser e o pensar, enfatizando a importância de se estabelecer uma harmonia entre esses dois pólos. Com base nesse equilíbrio, julgou possível tematizar a abertura para o mítico e também para o sagrado, pois a preservação da intocabilidade do ser assegurava o reconhecimento de sua inefabilidade. É exatamente tal caracterização que, em sua ótica, permitia ao indivíduo manter-se em contínua abertura para o ser, que é a atitude própria do poeta. Conforme se pode perceber, não se trata de um estreito realismo nem de um idealismo igualmente limitador. Esse pensador vislumbrou perfeitamente que a abertura ao ser era a afirmação de uma forma de realismo, evidentemente diferente do paradigma aristotélico no qual o ente mostrava-se e era captado, mesmo preservando a sua autonomia e a liberdade do sujeito frente a ele. Tratava-se de uma forma de realismo no qual existia uma procura pelas estruturas da constituição da existência humana, onde o logos significava deixar ver aquilo que se mostrava, que se colocava acessível. Diante do ente, o sujeito vivia uma experiência de apercepção de um ser que se manifestava. O autor, ao conservar a inesgotabilidade do ser, encontrava uma forma para aprofundar o debate teórico sobre a idéia de transcendência. Carneiro Leão preservou o cerne das idéias de Heidegger, conseguindo acompanhar seu mestre na difícil missão de fundamentar e simultaneamente criticar a postura tipificadora da escolástica tomista. Seu distanciamento do mestre deu-se por causa das conclusões que formulou na justificação do mistério e também devido à evocação de uma divindade pessoal, ocasião em que ultrapassou as conclusões de Heidegger, voltando a submeter-se a categorias escolásticas.

No seu entendimento, Deus possuía em si próprio um dinamismo interior que lhe permitia adentrar-se na realidade, embora não seja lícito supor tratar-se de mera evolução mecânica ou incidência direta. Esse problema apresenta-se ao homem com mais força, ultrapassando a todas as outras questões que se circunscrevem ao conjunto das possibilidades propriamente humanas. Deus impõe-se, assim, ao pensamento que procura exprimi-lo com uma linguagem própria e revela-se melhor ao coração humano. Essa divindade identificava-se, portanto, com aquele modelo revelado por Jesus Cristo. É exatamente tal caracterização que precisa qual é o sentido que ele atribuiu a Deus, diverso do ser da metafísica e igualmente diferente tanto da noção de absoluto tematizada por Hegel como da idéia do Deus paradoxal de Kierkegaard. Na compreensão evolutiva desse ser expressava-se o caráter temporal do entendimento, aspecto que ele retirava da filosofia de Heidegger. É justamente tal compreensão que lhe impediu de atribuir a Deus a noção de um totalizar dialético que implicasse no conhecimento para além do histórico, como fizera Bornheim. Carneiro Leão está mais próximo daquela tradição transcendente que tipifica o filósofo luso, mas vai além do proposto, por exemplo, por Delfim Pinto dos Santos (1907-1966) e Antônio José Brandão (1906-1984), ao realçar o significado da presença da Igreja Católica no bojo da evolução do ocidente.

Destacamos, a seguir, algumas variáveis marcantes do ideário de Carneiro Leão com o objetivo de melhor avaliar determinadas influências no seu projeto teórico. Ele privilegiou, em sua avaliação da importância do ato de pensar, uma postura capaz de transcender a abordagem hermenêutica dos conceitos, revelando estar em busca de um sentido que seria captável pela atividade do pensamento.

Carneiro Leão julgou que nosso século é um período essencialmente assinalado pela estrita lógica da ciência. Essa consideração ultrapassa as conclusões de Heidegger. Pode-se enxergar, na base dessa concepção, a influência do positivismo que marcou profundamente o universo mental no Brasil durante o declinar do último século. Foi naquela ocasião que sustentaram as idéias de Augusto Comte (1798-1857), pensadores como Benjamin Constant (1836-1891), Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), entre outros. Entretanto, pode-se também entrever nessa postura intelectual de Carneiro Leão a mesma indagação revelada por Amoroso Lima ante as tentativas de se propor, contra uma cosmovisão mais integral do homem, o desenvolvimento unilateral da ciência e do pragmatismo técnico.

A afirmação da humanidade do homem foi aspecto essencial, a nosso ver, da meditação apreendida por Carneiro Leão. Nessa tarefa ingente utilizou as idéias heideggerianas como instrumento para melhor explicar a condição humana caracterizada pela contínua dúvida, mergulhada hodierna e continuamente na problemática do ser. É no instrumental teórico heideggeriano que o autor encontrou elementos para salvar a humanidade da automação e da limitação advinda desta era cibernética. Entre os aspectos que poderiam contribuir para a perda do real sentido e significado da vida pessoal estavam os meios de comunicação de massa, aos quais o autor dedicou grande atenção. Assim, na defesa da idéia de pessoa como ser de dignidade, que tão profundamente marcou a larga tradição católica, Carneiro Leão dedicou-se a um amplo programa pedagógico de ensinar a pensar. Tal era a condição para experimentar uma forma de contato com o ser que estava muito além das possibilidades imaginadas pelos positivistas. O intento de nosso autor é mesmo de ir além da afirmação do valor da liberdade e

da consciência humana, problemas que ocuparam a meditação brasileira desde a reação anti-escolástica, isto é, preservar a importância de cada indivíduo como um caminho muito especial para a compreensão do eterno problema do ser.

Carneiro Leão empregou o instrumental teórico heideggeriano para esclarecer que a linguagem de algum modo incluía aquilo que ele denominava de metalinguagem, na qual a realidade não se deixava aprisionar pela mecânica da representação e da objetividade. Isso não significava, conforme asseverou o autor, um menosprezo à mecânica da língua, mas uma tentativa de não reduzir todo o processo da linguagem a tal realidade. O filósofo brasileiro apropriou-se dessas considerações heideggerianas para inscrevê-las numa hermenêutica em que o mistério de Cristo passou a presidir a existência misteriosa. A palavra, nesse contexto, não era uma representação ideal da realidade, mas o próprio componente essencial que permeava todo o existente. Jesus é o verbo de Deus. Nota-se como a presença da tradição cristã originou toda uma reflexão, que também nesse aspecto, influenciou no diálogo com Heidegger.

d. Gerd A. Bornheim

Vida e obra:

Gerd Bornheim nasceu em Caxias do Sul (RS) no ano de 1929 e morreu no Rio de Janeiro em 2002. Ele se bacharelou em filosofia na PUC/RS em 1951, depois esteve em Paris como bolsista da Alliance Française e fez cursos na Sorbonne. Mais tarde estudou também em Oxford e Freiburg. Ao voltar ao Brasil tornou-se professor na Universidade Federal do Rio Grande do Sul onde fez carreira docente. Transferiu-se, mais tarde, para o Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro onde se jubilou. Além de reconhecido existencialista com vinculação marxista, sob inspiração de Sartre, o pensador tem se dedicado ao estudo do teatro.

Suas obras fundamentais são: *Aspectos filosóficos do romantismo* (1959), *Motivação básica e atitude originante do filosofar* (1961), *Filósofos pré-socráticos* (1967), *O sentido da máscara* (1969), *Sartre, metafísica e existencialismo* (1971), *Metafísica e finitude* (1972), *Reflexões sobre a arte antiga* (1975), *Heidegger – Ser e Tempo* (1976), *Dialética* (1977), *Introdução ao filosofar* (1978), *O idiota e o espírito objetivo* (1980), *Dialética, teoria e prática* (1983), *Teatro; a cena dividida* (1983) e *Brecht a estética do teatro* (1992).

Para o aprofundamento de suas idéias leia *O pensamento do acadêmico Gerd Bornheim* (1991), de Jorge Jaime; o verbete que sobre ele foi escrito por Antônio Paim na enciclopédia *Logos*; o item 3 do VI capítulo da *História das idéias filosóficas no Brasil*, do mesmo autor; o verbete no *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal; o capítulo XVI de nosso *Curso de filosofia brasileira* (2000), e o artigo *A influência das tradições culturais luso-brasileiras no diálogo com Heidegger*, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*. 41 (170): abr./ jun. 1993.

Idéias fundamentais:

Gerd A. Bornheim entende que as coisas formam o patamar das ciências particulares, isto é, são uma realidade passível de merecer abordagem empírica. O conjunto dos seres integra uma totalidade disponível para a ciência. Em contraposição ao saber do ôntico, a indagação pela entidade do ente, ou melhor, a pergunta pelo saber humano do ser, essa seria a tarefa da

ontologia, atividade especulativa da razão e campo da filosofia. Nessa vereda teórica, Bornheim seguiu Heidegger, que conseguiu dar uma dimensão de devir ao desvelamento do ser, escolhendo o homem como a referência inicial de todo o processo. Podemos vislumbrar no conceito bornhemiano de ôntico uma grande semelhança com a noção de realidade presente na mundivisão positivista. Ôntico é conceito destinado a ser ultrapassado pelo enfoque ontológico, o que ele espera possa ser realizado sob a inspiração da filosofia heideggeriana.

Bornheim se afastou dos rumos do transcendentalismo kantiano, retomando a perspectiva transcendente. A afirmação desta perspectiva não implicou num reconhecimento da separação entre as duas grandes perspectivas como consagrou a tradição kantiana. Ao mencionar a dimensão do sentido do ser, Bornheim o faz segundo a ótica de uma leitura linear da história da filosofia, que ele parece haver retirado de Hegel. Ele fez, então, uma aproximação curiosa entre Platão e o filósofo do Espírito Absoluto, não considerando a descontinuidade natural existente entre eles, já que Hegel sobrepôs a evolução do espírito ao princípio da razão transcendental de Kant. Ainda que não desconhecesse tal questão, Bornheim não a considerou relevante para alterar sua interpretação linear do processo de conhecimento do ser. Delimitado dessa maneira o sentido histórico da filosofia, o pensador brasileiro julgou possível explicar as alterações nela contidas através do método dialético, reportando-se à intuição de Merleau-Ponty. Entretanto, sugeriu que os rumos propostos pelo francês não conduziram a uma solução satisfatória, uma vez que, assim entendida, não se equaciona o problema da causalidade no bojo da fenomenologia. Para superar tal dificuldade, Bornheim afirma que o rumo seguido pelo homem, concebido como agente da história, encontra-se circunscrito a um plano definido. A finitude é uma condição humana na tematização do eterno problema do ser, mas para além dela ele acredita existir, como um pano de fundo, uma realidade importante a respeito da qual é lícito especular. Terminou, então, por não incorporar na avaliação dessa realidade a autocrítica kantiana implícita na filosofia de Heidegger. Assim, julgou possível explicar o movimento do ser, utilizando o materialismo dialético reportando-se a Marx e Sartre.

No que toca ao reconhecimento dos limites do existente, Bornheim igualmente inspirou-se em Heidegger quando se defrontou com a questão da finitude. Considerando o predomínio da filosofia platônica na metafísica, ele concluiu poder identificar uma com a outra, evidenciando estar sob a influência de preocupação com o absoluto. A preferência pelo realismo transcendente evidenciou-se ainda mais quando Bornheim avizinhou o idealismo e o platonismo, esteios da metafísica, segundo Heidegger, do subjetivismo. A finitude do homem era circunscrita por uma realidade que se desvelava, embora nada nela indicasse a presença de uma entidade teleológica, advindo a ordem existente no real apenas do movimento que era, segundo pensava, dialético. Esse seria o próprio caminhar do ser. Para Bornheim tal pano de fundo parece indicar uma ascendência daquele tipo de materialismo presente na versão positivista do marxismo de que nos fala Antônio Paim. Bornheim afirmava a unidade material da realidade, algo semelhante a um monismo imanentista.

Bornheim conferiu prevalência à vida teórica, em relação à prática, mas aproximou um tipo de vida do outro. Estabeleceu entre os dois modos de viver, caracterizados como uma dupla realidade imanente à condição do homem, uma estreita vinculação que se evidenciava numa dialética. Ele acreditava que o conhecimento dessa relação colocava em destaque o próprio ser das coisas, ou melhor dizendo, afrontando-se com o ser da dialética, acabar-se-ia atingindo o ser

das coisas. Atribuindo importância à prática e vinculando-a à finitude tipificadora da vida humana, Bornheim acabou associando-a ao segundo momento da dialética, isto é, a antítese, sugerindo que o processo de avizinhamo do ser encontrou sua possibilidade no modo como se estabelecia o confronto entre o ser e a vida. Por isso, as duas vidas formavam duas colunas básicas da existência humana, não sendo razoável, no seu entendimento, conferir especial valor à teoria em detrimento da prática. Essa estratégia representava, para o autor, uma forma de superação da mundivisão positivista que era, em última instância, uma consequência do modo de pensar metafísico. No entanto, na medida em que julgou possível representar através da dialética o movimento do real, Bornheim acabou baseando-se nas antigas categorias da metafísica e ainda que procurasse e indicasse alternativas para a sua superação, manteve-se circunscrito aos limites próprios daquele paradigma.

Pode-se concluir que o diálogo com Heidegger significou apossar-se de um instrumento a ser empregado na averiguação de problemas cuja solução não tem sentido caso sejam desconectados de nossa tradição filosófica.

e. Creusa Capalbo

Vida e obra:

Creusa Capalbo nasceu no Rio de Janeiro em 1934 e defendeu sua dissertação de mestrado e tese de doutorado intitulada *L'historicité chez Merleau Ponty* na Universidade de Louvaina, na Bélgica. Foi professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É uma intérprete reconhecida do método fenomenológico e pertence à Academia Brasileira de Filosofia e ao Instituto Brasileiro de Filosofia.

Ela estudou o pensamento de Nilton Campos (1898-1963), um dos mais destacados representantes da fenomenologia no Brasil. Creusa notabilizou-se pelo exame do método fenomenológico de Husserl, distinguindo-o dos sistemas filosóficos como o aristotélico ou hegeliano, por exemplo. O aprofundamento dessas teses encontra-se em *Fenomenologia e ciências humanas*, Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1987, em *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro: Antares, 1979, e na obra que organizou intitulada *Fenomenologia e hermenêutica*, Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983. O aprofundamento de seus estudos de fenomenologia aparece em *A filosofia de Maurice Merleau-Ponty, historicidade e ontologia*, Londrina: Edições humanidades, 2004. Nesta obra além da exposição das idéias de Merleau Ponty há um balanço do diálogo que o filósofo mantém com Hegel, Marx, Husserl, Sartre, Jaspers e Heidegger.

Para um aprofundamento de suas idéias confira: *Creusa Capalbo, Ideologia e educação*, artigo publicado na *Kriterion* (1978), de autoria de Flávio Neves; *A filosofia no Brasil* (1990), de Antônio Severino; *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997) e o verbete da Enciclopédia *Logos*, ambos de Antônio Paim; o verbete do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal e o item 3 do capítulo IV de *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), de Antônio Paim. Consulte também o capítulo XI de nosso *Curso de introdução à filosofia brasileira* (2000).

Idéias fundamentais:

A contribuição principal de Creusa Capalbo foi a interpretação inovadora que deu ao método fenomenológico. Em ensaio publicado em 1971 na *Revista Brasileira de Filosofia*, propôs:

- a. que a fenomenologia era um método e uma filosofia, mas não propriamente um sistema filosófico como o tomista ou o hegeliano;
- b. que esse método desdobrava-se numa hermenêutica e numa dialética, não se reduzindo numa teoria intuitiva.

O desenvolvimento sistemático dessas idéias foi proposto em *Fenomenologia e Ciências Humanas* (1987), onde Creusa Capalbo examinou cuidadosamente as contribuições de Edmund Husserl (1859-1938). Segundo apreendeu, o propósito teórico de Husserl

não consistia em erguer uma ciência exata da fenomenologia. As ciências exatas têm o seu exemplo na matemática, que é uma ciência eidética dedutiva. A fenomenologia será uma ciência rigorosa, mas não exata, uma ciência eidética que procede por descrição e não por dedução. Ela se ocupa de fenômenos, mas com uma atitude diferente das ciências exatas e empíricas. Os seus fenômenos são os vividos da consciência, os atos e os correlatos dessa consciência (p. 13/14).

Ao precisar o projeto de Husserl, Creusa indicou, a nosso juízo corretamente, que a fenomenologia representava uma maneira nova de considerar o fenômeno. A descrição fenomenológica divergia da clássica abordagem do dado porque esta última era elaborada a partir da dedução de princípios fundamentais, apresentados como axiomas à consciência. A descrição fenomenológica tinha por objetivo, ao contrário, desnudar o material revelado pela experiência sem deixar transparecer subjacente a ele estruturas universais passíveis de serem identificadas com a noção de substância. Em outras palavras, o sentido de universalidade presente na representação distinguia-se da idéia metafísica de substância porque a representação não produzia o ente, ou o que era verdadeiramente importante nele, mas o ser objeto desse ente. A descrição da consciência desvela e revela um núcleo invariante que Husserl cognominara *Eidos*.

Creusa mostrou o esforço reflexivo de Husserl para retomar o valor da intuição, desprestigiado que fora por Kant. No entanto, isso não significou, conforme já indicamos, uma reativação da metafísica. A fenomenologia distinguia-se

da ontologia formal ou das ciências eidéticas formais, que constituem o domínio da lógica dedutiva, da lógica das significações, do pensar em geral. Ela investiga em que condições algo pode chegar a ser em geral objeto do pensamento, as condições de pensar objetos em geral, não importando de qual classe ele seja (idem, p. 15).

Husserl restaurou, no entendimento de Creusa Capalbo, a intuição intelectual. O conhecimento era um contato direto da pessoa com o objeto. Para compreender como isso era possível tornava-se importante precisar o sentido dessa apreensão das essências. Não se tratava de conhecê-las como na teoria platônica. As estruturas universais reveladas pela consciência intencional o eram através de um processo denominado redução. Através desse processo o pensar filosófico deslocava a consciência natural, colocando-a entre parênteses. Creusa avaliou, contudo, que não residia nesse desvelar da intuição o aspecto mais fecundo do método husserliano. Pareceu-lhe mais relevante que a dinâmica da reflexão, incorporando o consciente e inconsciente do grupo, era produto de uma comunidade humana temporal ou historicamente situada. *A significação do mundo presente, explicou, não é desvinculada do mundo passado, e ligar-se-á à do mundo futuro* (idem, p. 18). A elaboração do significado do mundo era, pois, resultante de uma pluralidade de sujeitos, visto ser intencionado por muitos homens. Havia o eu e a história, essa última criada *através do diálogo e do trabalho* (idem, p. 19).

A necessidade de pensar o homem era uma exigência de nossos dias. O referir-se ao homem encontrava respaldo na capacidade da razão de buscar e reconhecer verdades e valores. No sentir de Creusa, essa tarefa da razão estava vinculada, desde a época clássica, *não só à função da idéia, mas também à dos Eidos* (idem, p. 19). O eu não apenas produzia a história, mas era formado a partir da história, tornando-se crucial que a meditação de nossos dias se voltasse para considerar as múltiplas interpretações da história. Essas múltiplas versões da história propiciariam a revisão dos referenciais que a filosofia elaborou sobre o homem, gerando um rompimento com os paradigmas usuais como, por exemplo, *uma certa visão do homem definida classicamente como animal racional* (idem, p. 20). A desconfiança do paradigma tradicional produziu um efeito revisional completo levando, na percepção da pensadora, a uma desconfiança mais ou menos ampla de conceitos consagrados pela filosofia ocidental como *substância, natureza, eu, pessoa, dimensão ética do homem, absoluto* (idem, p. 20). A onda revisora alcançava inclusive o papel e as direções adotadas pelas ciências humanas. Ela se valeu das análises fenomenológicas para invocar o desvelamento do ser do homem, este passou a ser apresentado como doador de sentido e fundamento das significações, revirando por completo as idéias de natureza e essência gestadas pela metafísica.

A aplicação do método fenomenológico nas ciências humanas propicia, segundo Creusa, uma reorientação na abordagem do fato, valorizando a compreensão do fenômeno em detrimento da orientação puramente formal ou quantitativa dos acontecimentos. O que ela procurou fazer foi desenvolver o que já estava em germe na formulação original de Husserl. Ela entende que o alemão buscou *fundamentar o cotidiano social no estudo do mundo da vida social em uma perspectiva transcendental, isto é, que levasse em conta o essencial da vida que é vida intersubjetiva* (Capalbo. Trajetória da fenomenologia social. *Reflexão*. 24 (74): 54-59, 1999). Essa nova visão opunha-se ao que fora defendido pelo cientificismo moderno. A origem desse redimensionamento estava na compreensão da vivência compartilhada, ou melhor, em descobrir *como essas vivências podem ser não só válidas para mim, mas válidas para qualquer pessoa* (*Fenomenologia e Ciências Humanas*, p. 30). No desvendamento da relação que se estabelece entre as subjetividades e na conseqüente composição da intersubjetividade, Husserl encontrou o caráter histórico do homem. Como Creusa abordou o sentido e a relevância dessa historicidade? Através da teia formada no relacionamento intersubjetivo. Eis como a explicou:

O homem se comunica ao outro considerado como outro anônimo, indistinto, através das instituições, da cultura, dos acontecimentos históricos. E será através desses intermediários (o mundo natural, as obras culturais, etc.), que o homem se reencontrará consigo mesmo. Assim a cultura será ao mesmo tempo uma forma objetiva, uma exteriorização da consciência, e um sistema de significações vividas e comunicadas em um povo, numa civilização, expressas em produção científica, social, política, filosófica, etc. (idem, p. 31).

A compreensão da fenomenologia como método pode ser elaborada tomando por base a interpretação husserliana da existência humana. Em contraposição ao ideal cartesiano de uma subjetividade abstrata, o pensador alemão propusera uma individualidade encarnada, temporalmente situada, intelectualmente presa a parâmetros situacionais. Na tentativa de compreender o sujeito humano, a fenomenologia sugere um método de duas etapas. Na primeira, o juízo pessoal é suspenso para o acolhimento do dado; e na Segunda, o material percebido deixa de ser uma mera cópia para se tornar um elemento elaborado a partir das vivências do pensador. Para o método em questão também era preciosa a fase que precedia a aplicação pura e simples da técnica científica, aspecto rejeitado pelas propostas positivistas e assemelhadas. Quando a descrição das vivências pode encontrar o caminho universal, ela pode se revelar como elemento humano. As experiências permitiam, segundo nossa autora, captar a existência como uma aventura livre, consciente e histórica, de cujo seio brotam *as questões relativas ao sentido do mundo e do estar-no-mundo para o homem* (idem, p. 46).

No âmbito das ciências humanas o método fenomenológico teria muito a dizer sobre as relações estabelecidas entre os homens e o mundo. Entendida dessa maneira, a fenomenologia objetivava a compreensão desse encontro e dos meios de promovê-lo. Através desse elemento nossa autora aproximou a fenomenologia da psicanálise. Como ordinariamente os dois esquemas teóricos suscitam decodificação diversa dos fatos, devemos precisar o significado da aproximação sugerida. A chave do avizinhamo estava no fato das significações serem captadas pelo corpo. *Tanto a fenomenologia como a psicanálise querem nos esclarecer sobre a relação homem-mundo. Esta relação, no entanto, não se faz sem o mediador corpo que é ao mesmo tempo eu-mesmo e mundo* (idem, p. 49).

A mediação corporal ultrapassava a questão sexual ou do desejo. Valendo-se de Merleau-Ponty, a pensadora defendeu que vários relacionamentos se efetivavam além do sexual, como o trabalho, a arte e a religião, por exemplo. Pensar o eu implicava em reconhecer que ele era um corpo, mesmo sem tornar-se um órgão ou instrumento, e é, nessa condição, que se estabelecia *o diálogo, o encontro com o outro, pois é a outro que eu falo ao falar das coisas* (idem, p. 50).

A contribuição da psicanálise para o desvendamento do homem segundo Creusa estava justamente no fato de ela constituir-se numa fenomenologia da linguagem. A técnica analítica propiciava identificar *além dos fenômenos conscientes e racionais, as formas inconscientes das manifestações humanas* (idem, p. 56). A vinculação entre o desejo e a linguagem ou forma

imaginária antes desconhecida torna-se consciente, revelando o conteúdo anteriormente disfarçado ou escondido. O que antes não possuía significado, emerge pleno de significação.

A fenomenologia também tinha algo a dizer no estudo da história. É nela que os encontros se realizam, onde o fenômeno da intersubjetividade ganha uma dimensão temporal. Efetivamente há uma distância entre entender o outro, pessoa que está diante de nós, e o outro, documento objeto de estudo. De toda forma lembrou-nos Creusa que *para a compreensão é sempre necessário se voltar para o outro, encontrar a comunhão entre sujeito e objeto* (idem, p. 77). A fenomenologia estava orientada para compreender a possibilidade da existência histórica, o problema que a ela se apresentava era, contudo, o da historicidade do homem e não o das dificuldades epistêmicas originadas do saber histórico. A fonte da historicidade era o passado, do mesmo modo que a da história também o era. Assim a fenomenologia propiciou uma revisão do papel da história que Creusa assim expôs:

O verdadeiro objeto da ciência histórica seria aquilo que fosse suscetível de repetição. A ciência histórica não se ocupa de fatos absolutamente individuais, nem das regras universais, pois nem um nem outro existem. O que existem são as condições e as possibilidades reais de tal existência, possibilidades que formam um conjunto específico de elementos únicos e de elementos que se repetem (idem, p. 80).

A compreensão da história na perspectiva fenomenológica permitiu entendê-la como uma exigência da temporalidade humana e como horizonte de inteligibilidade da cultura. Foi essa revisão que Creusa procurou evidenciar ao referir-se às contribuições da fenomenologia para a história.

O mesmo processo revisional ocorreu também na psiquiatria. Creusa o atribuiu ao trabalho pioneiro de Jaspers. Ela explicou que a compreensão da consciência intencional formulada por Jaspers era distinta da originalmente concebida por Husserl. A objetividade era o elemento diferencial da formulação de Jaspers e foi assim apresentada:

Transcender para Jaspers não é apenas o ato de visar objetos como fora para Husserl. Transcender é o movimento pelo qual a consciência ultrapassa toda representação para mergulhar naquilo que não é representável, mas que pode ser expresso de modo válido e reivindicar pois o caráter de universalidade (idem, p. 87).

O conceito de Jaspers renovou a psiquiatria, forçando-a a entender o existir como um ato de ultrapassar-se. Esse processo igualmente propiciou reformular a noção de consciência de si, pois essa teve seus limites rompidos *na experiência existencial da liberdade (...) do inconsciente... do caráter inefável da transcendência* (idem, p. 88). Tal foi a síntese de Creusa para referir-se às alternativas e possibilidades de renovação da psiquiatria proporcionada pela fenomenologia.

A revisão da sociologia a partir das contribuições da fenomenologia teve origem, segundo Creusa, com o trabalho de Schutz. Em *A fenomenologia de Alfred Schutz* (1979) ela examinou a questão. Segundo propôs naquela oportunidade, Schutz procurou rever o conceito de intersubjetividade transcendental formulado por Husserl. Ele a edificou como categoria ontológica fundamental para se entender o ser do homem, logo a elevou à categoria chave da antropologia. Na contraposição entre as formulações de Husserl e de Schutz, Creusa nos propôs notáveis reflexões que demonstram elevado nível de compreensão da problemática fenomenológica.

Na parte final de *Fenomenologia e Ciências Humanas*, a pensadora nos forneceu um panorama dos pensadores brasileiros contemporâneos vinculados à fenomenologia. Ainda que não tivesse a pretensão de apresentar uma listagem exaustiva, o trabalho de Creusa merece referência porque contém os autores que estão trazendo as contribuições mais destacadas na área. São eles: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Clea Gois e Silva, Nelci do Nascimento Gonçalves, Maria da Graça Franco Pereira Schalcher, Antônio Gomes Penna e Orcely Guimarães de F. de Brito (Rio de Janeiro); Pe. Mac Dowell e Arcângelo Buzzi (Petrópolis); Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife); Hugo Cesar da Silva Tavares, José Henrique dos Santos e José de Anchieta (Belo Horizonte); Antônio Rezende (Campinas); Silvino Santin (Rio Grande do Sul); Telma S. Muchar e Marilena Chauí (São Paulo). A lista traria ainda os nomes de Mário L. Veit, em função da relevância do diálogo com Jaspers, Aquiles Von Zuben, pela divulgação da filosofia de Martin Buber, Maria do Prado Seara, influenciada por M. Dufrenne, Alino Lorenzon marcado pelas idéias de Paul Ricoeur e Alexandre José da Costa Lima, autor de uma teoria do conhecimento elaborada a partir dos conceitos propostos por Sartre.

Esses autores ajudam a pensar a filosofia no Brasil a partir da constatação de que os novos temas por eles considerados devem ajudar a elucidar a crise de nossos dias. Vivemos uma época de crise, já identificada por Husserl, porque os referentes anteriormente utilizados para pensar a vida e o homem não mais se mostram adequados: os valores indicam outras prioridades, a pessoa humana passou a ser pensada sobre novas bases, a questão da justiça social ganhou novo colorido, até mesmo o papel do inconsciente na formação da cultura pede outras considerações. A respeito disso observa a autora de *Fenomenologia e Ciências Humanas*: *Quando o Cogito se vê pensante, ele se esquece de que para chegar a identidade de si, ou seja, para alcançar o Ego, ele precisa passar pelo anonimato da linguagem e da corporeidade. Estas forças anônimas são formadoras, inconscientemente, de nossa história pessoal e coletiva (...). A língua, antes de ser minha, é patrimônio cultural que herdei antes mesmo de ter escolhido esta herança. Ela é um dom que recebo ao nascer.* Um pouco adiante, ao referir-se ao papel da língua, destacando o significado de historicidade e finitude do sujeito humano, construtor de si e da cultura, Creusa explicou que *a língua portuguesa em nosso país só crescerá, se voltar a entrecruzar-se com a teoria do pensar filosófico* (Creusa, 1996. p. 120). Desse modo, Creusa não apenas inovou no exame das questões de fenomenologia como inventariou as principais contribuições na área levadas a cabo no Brasil.

f. Paulo de Freitas Mercadante

Vida e obra:

Paulo Mercadante nasceu em Carangola (MG) no ano de 1923 e mudou-se para o Rio na década de 40. Diplomou-se em Ciências Jurídicas pela Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Em seguida licenciou-se também em História e Geografia. Professor de Filosofia e Latim, ele é membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Academia Brasileira de Filosofia. Com Antônio Paim organizou as *Obras Completas* de Tobias Barreto.

Suas obras principais são: *A consciência conservadora no Brasil* (1965), *Tobias Barreto na cultura brasileira* (1972) em co-autoria, *Os sertões do leste* (1973), *Portugal ano zero* (1975), *Militares e civis* (1978), *Crônica de uma comunidade cafeeira* (1990), *A arte brasileira* (1994) e *Graciliano Ramos, manifesto do trágico* (1994).

Para um maior conhecimento do pensador deve-se consultar: *A Enciclopédia da Literatura Brasileira* (1989), o verbete sobre o autor na Enciclopédia Logos, escrito por Antônio Paim, e o do *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* (1999) da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal.

Idéias fundamentais:

Ele merece realce pelo exame da influência que a filosofia exerceu na cultura nacional. Mercadante estabeleceu, nesse aspecto, uma sugestiva associação entre a prevalência do espiritualismo eclético no império e a escolha de soluções conciliatórias pela elite pensante. Durante os primeiros anos do Brasil independente a meditação nacional favoreceu o centralismo e a busca do equilíbrio teórico inimigo das respostas radicais. O ecletismo facilitou o exame dos problemas percebidos no momento. O amadurecimento da reflexão revelou, contudo, a fragilidade da proposta eclética e permitiu uma reorganização teórica das idéias novas que vinham sendo desenvolvidas no mundo filosófico europeu. Como crítico e estudioso de Tobias Barreto, Paulo Mercadante ajudou a precisar o significado de sua adesão ao neokantismo e na superação do ecletismo. Ao fazê-lo precisou o significado do denominado surto das idéias novas no Império. Não havia no contato com os discípulos de Kant nenhuma subserviência à cultura alemã ou inferioridade intelectual. Pelo contrário, Mercadante identificou um Tobias profundamente independente dos filósofos tedescos. Afirmou a respeito de sua atividade intelectual:

*As críticas freqüentemente alcançaram os pensadores alemães, já no combate ao anti-semitismo de von Treitschke, já na crítica ao reacionarismo de Adolfo Julineck, 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 germanismo de Tobias Barreto. In: *Tobias Barreto na cultura brasileira, uma reavaliação*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1972. p. 154).*

A aproximação com a cultura alemã adveio da força teórica do monismo evolucionista de Buchner, Moleschott e Haeckel. Tais idéias substituíam perfeitamente a teoria do progresso

de Comte, torpedeada que fora pelo darwinismo. A opção de Tobias era uma atitude comum em todo mundo ocidental na avaliação de Mercadante:

Carlyle na Inglaterra, de Sanctis na Itália, Renan na França. Por toda a parte, dizia Taine, houve uma ânsia da ciência alemã, de literatura, 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 (idem, p. 155).

Essa etapa de nossa história filosófica representou a superação do ecletismo espiritualista, identificado com a filosofia francesa, e mostrou um avizinhamo com o pensamento alemão. Haeckel elaborara uma proposta sugestiva vinculando a evolução a uma teoria da experiência, além de considerar esta última a base de todo conhecimento básico. Semelhante intuição intelectual propiciou um retorno a Kant, do qual Noiré emergiu como fruto maduro, Lange e Hartmann como os revisores críticos. Hartmann anunciou a inviabilidade de uma explicação puramente mecânica da natureza. O contato com o pensamento alemão significou uma alternativa de renovação cultural, da qual Tobias muito se valeu.

No sentir de Mercadante, o pensamento de Noiré, situado entre Schopenhauer e Darwin, considerava os impasses então existentes na consciência brasileira. A genialidade de Tobias esteve em apreender isso, elaborando uma doutrina capaz de denunciar a superficialidade eclética, a fragilidade das soluções conciliatórias, a insuficiência da velha metafísica e recuperar o valor da filosofia. Por esse motivo, Mercadante enxergou na meditação de Tobias Barreto um propósito original e renovador, que o exame de sua filosofia demonstra e concluiu que o germanismo tobiático *revela algo mais* importante que a preferência pessoal por uma cultura (idem, p. 157).

g. Ricardo Vélez Rodríguez

Vida e obra:

Nascido em 15 de novembro de 1943 em Santa Fé de Bogotá, Ricardo Rodríguez, colombiano de nascimento, é conhecido estudioso do patrimonialismo latino-americano e de suas raízes ibéricas. Realizou os estudos básicos no Liceu de La Salle e o bacharelado em Humanidades no Instituto Tihamer Toth, ambos em Bogotá. Obteve o título de Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Javeriana (Bogotá) em 1963. Entre 1965 e 1967 fez o Curso de Teologia no Seminário Conciliar de Bogotá. Na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro ganhou o título de Mestre em Filosofia (1974), e o de Doutor, ele o obteve na Universidade Gama Filho – Rio de Janeiro, em 1982. Pertence às seguintes entidades científicas e culturais: Academia Brasileira de Filosofia (Rio de Janeiro), Sociedade Tocqueville (Rio de Janeiro), Instituto de Filosofia Luso-Brasileira (Lisboa), Instituto Brasileiro de Filosofia (São Paulo), The Planetary Society (Pasadena – Califórnia), Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, Conselho Diretor do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (Salvador) e ao Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio. Pertenceu ao corpo docente da Universidade Estadual do Paraná, *campus* de Londrina, mas estabeleceu-se partir de 1983 no

Rio de Janeiro. Ali tornou-se Professor Titular na Universidade Gama Filho e, a partir de 1985, Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Os estudos de Ricardo Vélez estão orientados para a filosofia brasileira, filosofia das ciências, teoria do conhecimento, filosofia política, ética e história da cultura.

Os trabalhos mais importantes do pensador são: *Liberalismo y conservatismo en América Latina* (Bogotá, Tercer Mundo, 1978); *Castilhismo, uma filosofia da república* (Est-EDUCS, 1980, re-editado em 2000 pelo Senado Federal na Coleção Brasil 500 anos); *A propaganda republicana* (Ed. UnB, 1982); *O trabalhismo após 1930* (Ed. UGF, 1985); *O Castilhismo* (Ed. UGF, 1994); *A ditadura republicana segundo o apostolado positivista* (Ed. UGF, 1995); *Tópicos especiais de filosofia moderna* (Ed. da UEL e Ed. da UFJF, 1995), *Oliveira Vianna e o papel modernizador do estado brasileiro* (Ed. da UEL, 1997), *Socialismo moral e socialismo doutrinário* (Ed. UGF, 1997); *Avanços teóricos da social-democracia* (Ed. UGF, 1997); *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville* (Mandarim, 1998), *Keynes, doutrina e crítica* (Ed. Massao Ohno, 1999) e *Estado, cultura y sociedad en la América Latina* (Bogotá, Universidad Central, 2000). Publicou ainda vários livros em co-autoria: *La filosofía en América* (Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979); *Democracia e participação* (Convívio, 1979); *Pombal e a cultura brasileira* (Tempo Brasileiro, 1982); *Filosofia Luso-brasileira* (Ed. UGF, 1983); *Gottesreich und Revolution* (Verlag Regensberg, 1987); *Evolução histórica do liberalismo* (Itatiaia, 1987), *Repensando o esporte brasileiro* (Ibrasa, 1988); *Curso de Humanidades, história da cultura* (Instituto de Humanidades, 1989); *Evolução do pensamento político brasileiro* (Itatiaia, 1989); *Anuario bibliográfico: historia del pensamiento ibero e iberoamericano* (anos de 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, University of Georgia, USA); *Teorização do serviço social: documento Alto de Boa Vista* (Agir, 1988); *Constituição de 1988: o avanço do retrocesso* (Rio Fundo, 1990); *Educação para a cidadania* (EDUEL, 1996); *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville* (Ed. UGF, 1996); *Moral* (EDUEL, 1997); *Religião* (EDUEL, 1997); *O liberalismo e a questão social* (EDUEL, 1997), *Avanços teóricos da social-democracia* (EDUEL, 1997); *Socialismo teórico e socialismo doutrinário* (Instituto de Humanidades, 1997); *A prova da história* (EDUEL, 1997), *Keynes: doutrina e crítica* (1999), *Tópicos especiais de filosofia contemporânea* (EDUEL, 2001), *Ética empresarial, conceitos fundamentais* (2003), *Patrimonialismo e a realidade americana* (Documenta Histórica Editora, 2006) e *Luz nas trevas, ensaios sobre o iluminismo* (Ex Libris, 2007). Além desses trabalhos escreveu quase duas centenas de artigos e muitos capítulos de livros. Entre seus artigos mais interessantes estão: *Antero de Quental, o homem e sua obra* publicado na Revista *Carta Mensal*, 579 (49): 3-55, junho de 2003, *Vicente Ferreira da Silva* publicado na Revista *Carta Mensal* 581 (49): 3-33, agosto de 2003, *A herança de 64 no contexto do cientificismo brasileiro* publicado na Revista *Carta Mensal* 591 (50): 9-36, junho de 2004 e *Napoleão I, imperador dos franceses: 200 anos* na Revista *Carta Mensal* 595 (50): 15-90, outubro de 2004.

Para um melhor conhecimento das idéias do pensador consultar: o verbete da *Enciclopédia Logos* (1992), o do *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999) da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal, o capítulo dedicado a ele em nossa *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e o item 6 do III capítulo de *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), de Antônio Paim. Leia também o artigo de Júlio César Coelho

intitulado *Um espaço aberto para a discussão filosófica* (1991), publicado na *Tribuna da Tarde*, de Juiz de Fora (MG).

Idéias fundamentais:

A estudar o denominado culturalismo sociológico, Silvio Romero e Oliveria Viana, Ricardo desenvolveu uma forma de pensar a realidade social a partir de tipos ideais. Trata-se de um esquema weberiano consistindo os modelos instrumentos provisórios a ser continuamente aperfeiçoados.

Para explicar o funcionamento das sociedades humanas, Ricardo Vélez contrapôs o desejo de liberdade ao de segurança que, em seu entendimento, coexistem no homem. Os sistemas totalitários refletem o desejo de proteção, os abertos exprimem a expectativa de liberdade. Esses dois aspectos não apenas convivem, eles se alternam na vida concreta das culturas. O patrimonialismo corresponde a um tipo de sociedade fechada muito especial, com características familiares. Para explicar o funcionamento delas, Vélez Rodrigues atualizou o conceito weberiano de estado patrimonial. Este tem como esteio uma espécie de ética do jeitinho e do atalho, através dela se burlam as regras ordinárias da organização social com o intento de garantir algum benefício pessoal ou familiar aos dirigentes. A metodologia utilizada, ou melhor, os conceitos da sociologia weberiana, revelaram-se uma estratégia fecunda para examinar o problema político ibero-americano. A organização político-burocrática dessas nações foi por ele examinada à partir de seus mecanismos, evitando, assim, reduzi-la a outros aspectos do universo cultural, como fez, por exemplo, o marxismo. O patrimonialismo revela, segundo o pensador, uma psicologia política denominada de ética patrimonial. O que a tipifica? O fato de o homem projetar, nesse espaço cultural, a consciência de seus limites e desejar encontrar no útero protetor da organização política familiar, afetiva, aquilo que o dia-a-dia parece lhe negar, sugere uma organização social que reduz o povo à massa. Como o patrimonialismo entende o homem? Apenas como parte do grupo social, uma parte da massa. É unicamente nesta condição que o homem pode ser considerado agente da história e somente no grupo que adquire sentido sua liberdade civil.

O que é, afinal, o patrimonialismo a que se refere Ricardo Vélez? Na sociologia weberiana correspondia a um tipo de dominação política tradicional caracterizada pelo *fato do soberano organizar o poder político de forma análoga a seu poder doméstico* (Ricardo Rodríguez. *Oliveira Vianna e o poder modernizador do estado brasileiro*. Londrina: Ed. UEL, 1997. p. 22). Essa forma de exercício da autoridade sofre modificações ao longo da história. De uma perspectiva puramente histórica tanto é possível que ela evolua em direção a formas de governo que adotam a democracia representativa quanto simplesmente modernizem a administração burocrática sem caminhar nesse sentido.

Esta forma administrativa, o estado patrimonial, teria prevalecido na Rússia e nos países do Leste Europeu, tal foi a compreensão de Max Weber. A leitura weberiana foi substancialmente enriquecida pelos weberianos brasileiros, que a tornaram muito mais complexa ao aplicá-la às circunstâncias ibero-americanas.

Ricardo Vélez explicou como o conceito weberiano foi tratado e ampliado pelos estudiosos brasileiros. Afirmou que coube a Raimundo Faoro empregar a hipótese weberiana para explicar os problemas vividos pelo Brasil, mas o fez de modo defeituoso, eivado de vícios,

porquanto mantinha-se sob a inspiração de uma visão liberal oitocentista. Simon Schwartzman foi outro estudioso que deu ao tema grande atenção, sendo o seu mérito olhar a organização burocrática nacional sem preconceitos. Foi, contudo, Antônio Paim que associou o projeto modernizador do patrimonialismo brasileiro às reformas pombalinas e tirou daí maiores conseqüências. Finalmente, Ricardo registrou a contribuição de Wanderley Guilherme dos Santos, para quem a vertente modernizadora do patrimonialismo se arvora na condutora da modernização das instituições políticas, notadamente as liberais. A principal característica desta versão patrimonial, que Guilherme dos Santos denominou de *autoritarismo instrumental*, é a crença no desenvolvimento planejado ou sistemático do grupo social e que cabe ao estado o papel de agente desse desenvolvimento. O teórico que melhor formulou essa filosofia política foi, em seu entendimento, Oliveira Vianna. Ricardo acompanhou, neste ponto, a Guilherme dos Santos para quem o próprio movimento de 64 reflete essa forma de autoritarismo, tendo como ideal último a conquista das instituições liberais. O fechamento do sistema político correspondeu apenas a um estágio transitório do movimento, enquanto a democratização da economia não se completava.

Ao examinar o pensamento de Oliveira Vianna, Ricardo Vélez observou que o modelo proposto estava orientado para a abertura política e a consolidação da democracia. Semelhante conclusão foi extremamente original em relação às idéias de Max Weber, e Ricardo Vélez soube tirar delas importantes conseqüências. Vejamos como se valeu dessas referências para marcar uma posição singular no exame da organização e da tradição político-administrativa da sociedade luso-brasileira.

Historicamente, explicou Ricardo Vélez, o patrimonialismo desenvolveu-se como uma espécie de centripetismo privatizante, estruturado em torno da figura do monarca, e foi herança política de um meio cultural igualmente absorvente, a cultura muçulmana. Ali, como na sociedade ibérica, a religião universalista e o dirigente protetor constituem o contraponto de uma vida insegura e instável. A novidade anunciada pelo estudioso em pauta é que, para ele a opção patrimonial não destruiu a tradição contratualista ibérica, afastando-se da clássica interpretação de Alexandre Herculano. Assim, a idéia de patrimonialismo pareceu-lhe uma vertente destacada, porém secundária em relação ao espírito da liberdade, que entre os ibéricos se exteriorizou no direito consuetudinário visigótico, sob cujas bases desenvolveu-se, hoje em dia, a democracia ibérica. O que permitiu que o pensador se afastasse da clássica solução de Herculano? Parece-nos que sua interpretação filosófica da evolução do patrimonialismo, que, para ele, não possuía caráter estrutural e desfecho inevitável. A sua leitura do patrimonialismo modernizador revelou que o movimento podia caminhar em direção a uma sociedade aberta. O próprio patrimonialismo ibérico não teria destruído o espírito de liberdade, herança do direito visigótico. É isso que dá ao pensamento de Vélez Rodríguez uma nítida coloração filosófica, que não é tão evidente na interpretação mais sociológica, que Herculano realizou da sociedade ibérica. Como as instituições sociais espelham a dualidade encontrada no homem, a liberdade e o desejo de proteção tanto se alternam como convivem na vida social. As sociedades se singularizam pelo modo como combinam esses aspectos do mundo do existente.

Entre suas publicações cumpre destacar *Estado, cultura e sociedad en la América Latina* editada em Bogotá pela Universidade Central. Nos capítulos 9, 10 e 13 estuda a filosofia brasileira. No capítulo 9, explica que a originalidade do pensar filosófico deve ser buscada nas

condições culturais em que o filósofo pensa e explica que o método que utiliza em suas pesquisas é o desenvolvido por Miguel Reale e Antônio Paim. Trata-se de identificar os problemas sobre os quais se debruçam os pensadores antes de aproximá-los. Com base nesse método examina os principais momentos da filosofia brasileira, do período colonial aos nossos dias. A filosofia brasileira nos séculos XVII, XVIII e XIX é abordada no mesmo capítulo 9, a do século XX é examinada no capítulo 10. No capítulo 13, o autor apresenta vários modelos de moralidade pública que estão presentes na cultura brasileira. Menciona e caracteriza o complexo de clã, o saber de salvação, o modelo pombalino, o castilhisto getuliano, o salvador militar, o estetizante, o messiânico populista e a moral social de tipo consensual. A preferência do autor é por este último modelo. Ele apresenta o seguinte programa de reformas para implantá-la: resolver o problema do estatismo, melhorar a distribuição da riqueza, reduzir o analfabetismo e investir em educação, especialmente a de base. O livro também é importante porque amplia o nosso entendimento dos conceitos que o autor emprega para explicar a realidade cultural dos povos latino-americanos. O patrimonialismo, já mencionado, é o preferido para explicar o tipo de poder existente na América Latina. O que é o patrimonialismo? Como dissemos, uma forma tradicional de dominação política que se caracteriza pela administração da coisa pública como se privada ela fosse. O autor analisa as características políticas dos povos latino-americanos, explicando como a meditação filosófica aí elaborada abordou a mentalidade patrimonialista. Ricardo entende que a superação do patrimonialismo não será obtida nem com o emprego de técnicas administrativas de tipo liberal, nem com qualquer forma de totalitarismo, pois ambas contribuem para a privatização do poder, que é o mal a se combater. Aposta em reformas, como as acima mencionadas, que possibilitam a adesão a um modelo moral de tipo consensual. Além desses assuntos, ele fornece pistas valiosas para tratar o significado das filosofias nacionais quando estuda, nos capítulos 3 e 4, as filosofias de inspiração conservadora, presentes na Colômbia nos séculos XIX e XX.

O estudo do patrimonialismo revelou-lhe que os variados modelos de moral social desenvolvidos na América Latina foram verticalmente formulados. Não importa se elaborado pela Igreja Católica ou pelo Estado Centralizador, em ambos os casos ficaram fora de sua elaboração as forças sociais. Para Ricardo Vélez a superação do patrimonialismo supõe a capacidade de modificar semelhante realidade. Ele enxergou no movimento que, no Brasil, afastou o Presidente Fernando Collor da Presidência da República um início dessa nova realidade. Assim, acabou concluindo, como outros filósofos brasileiros também o fizeram, *pela urgência de levarmos adiante a discussão dos princípios da moral social, bem como com o pressuposto de que ela deva ser formulada consensualmente* (Ricardo Rodríguez. Notas sobre a moral social na cultura social brasileira. *Carta Mensal*. 43 (506): 14, maio de 1997).

Para Ricardo Vélez, o patrimonialismo está associado ao atraso econômico, social e político da sociedade brasileira, completando a influência negativa deixada pela moral contra-reformista, a saber: *ódio ao lucro, desinteresse pelas coisas deste mundo, avaliação negativa do trabalho como castigo pelo pecado original* (Rodríguez, *Ética empresarial*. *Carta Mensal* 47 (564): 89, março de 2002). Os valores veiculados pela Contra-reforma que apontavam no sentido inverso dos valores modernos foram maximizados pela organização patrimonial do Estado. Durante o período colonial o rei mercador dos mercadores não admitia concorrência e ser empresário significava ser seu concorrente. A organização da vida colonial deu-se com um

Estado mais forte do que a sociedade, administrado por representantes do monarca. A soma dessas influências ainda hoje se fazem sentir, ao contrário de outros lugares onde a riqueza é símbolo de vitória, no Brasil ninguém se reconhece rico. A conclusão é que *não foi apenas a Contra-reforma que atrapalhou o surgimento, no Brasil, de autêntica mentalidade capitalista. O Estado patrimonial, orçamentífero e centralizador tem, na nossa história, boa parcela de responsabilidade* (idem, p. 84).

No âmbito da cultura somam-se forças opostas e com resultados diferentes. Assim, Ricardo Rodríguez manifesta confiança na mentalidade liberal, com raízes fixadas na tradição visigótica, para alterar o patrimonialismo presente entre os latino-americanos. Ricardo entende que a tradição contratualista é anterior a patrimonial nas sociedades ibéricas. Do contratualismo primitivo surge o que Alexandre Herculano denominara de liberalismo telúrico. Para nosso pensador é este movimento, como explica em *Patrimonialismo e realidade ibérica* (2006): *que marcou os inícios da vida societária do homem peninsular, desaguando, nos séculos subseqüentes, no municipalismo, tão rico na história de Espanha e Portugal* (p. 61). A tradição patrimonial contrapõe o liberalismo herdado da primitiva organização ibérica.

Para aprofundar o estudo da tradição liberal deu especial atenção às teses de Alexis de Tocqueville (1805-1859) comentadas no livro *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville* (1998) e no artigo intitulado *Presença de Tocqueville no Brasil* (1999). No livro teve oportunidade de apresentar o liberalismo como alternativa às tradições culturais mais marcante da América Latina, a saber: *de um lado o velho absolutismo ibérico e o seu herdeiro, o caudilhismo latino-americano; de outro, o anarquismo revolucionário* (p. 7). No artigo explica que durante o século XIX liberais, do porte de Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1877), defenderam a descentralização administrativa do império valendo-se da distinção elaborada por Tocqueville entre a descentralização administrativa e governamental. Propor a primeira não significa defender a cisão do Estado. A centralização administrativa, explicou, produz muitos males que Tocqueville já havia previsto: a hipertrofia do centro e a paralisia dos membros da sociedade. Essa compreensão das idéias de Tocqueville, Tavares Bastos já possuía. Outra idéia de Tocqueville que marca presença no debate político do século XIX foi popularizada por José de Alencar (1829-1877). Trata-se da defesa da representação dos interesses da minoria, um sistema que não considerasse semelhante aspecto descambaria para uma ditadura da maioria. Também destacou a atuação de Paulino Soares de Souza, que despertou para a importância da velha tradição municipalista, o núcleo da antiga tradição visigótica. No século XX a força das idéias de Tocqueville continuaram a inspirar os pensadores liberais, Maciel de Barros delas derivou a discussão da democracia sob o ângulo da liberdade individual, Antônio Paim descobriu em Tocqueville os argumentos para a defesa das instituições do governo representativo e Meira Penna comparou o Antigo Regime descrito por Tocqueville com o governo patrimonial, ainda tão influente no Brasil. Em vista disso propõe com Tocqueville não a democratização da pobreza tal como aparece veiculada pelos seguidores da Teologia da Libertação, mas a democratização da riqueza na única forma que ela pode ser criada, através da livre iniciativa no seio da sociedade capitalista. Ricardo Vélez assinala ainda outras influências para indicar que os múltiplos aspectos do pensamento de Tocqueville, encontrados em nossa história, é um argumento a favor de sua hipótese.

Os estudos sobre o patrimonialismo se completaram com a análise detalhada de seu herdeiro brasileiro: o castilhismo. Aquela filosofia política foi examinada em *Castilhismo, uma filosofia da República*, livro publicado na Coleção Brasil 500 anos do Senado Federal e que foi inicialmente sua dissertação de mestrado apresentada na Universidade Gama Filho (RJ) em meados dos anos setenta. Ainda naquela década completou sua pesquisa e a publicou em 1980 (Est-EDUCS). A segunda edição foi melhorada e ampliada. Nela desenvolveu os seguintes capítulos integrantes da quarta parte, acrescida à primeira edição: *Antônio Chimango e a ditadura castilhista* (cap. XIII), *Getúlio Vargas, parlamentar* (capítulo XIV) e *Getúlio Vargas, o Castilhismo e o Estado Novo* (capítulo XV). Para entender as suas minuciosas análises.

Como Ricardo desenvolveu sua obra? Dividiu-a em quatro partes. Na primeira apresentou os principais representantes do castilhismo: Júlio de Castilhos (1860-1903), Borges de Medeiros (1863-1961), Pinheiro Machado (1851-1915) e Getúlio Vargas (1883-1954). Cada autor mereceu um capítulo, sendo o dedicado a Júlio de Castilhos o maior e o mais detalhado. Divide-o em três partes: *1 – Período de formação e atividades políticas anteriores ao desempenho do cargo de Presidente do Estado do Rio Grande do Sul (1860-1891)*. *2 – Período entre a ascensão ao poder e o término do mandato de Castilhos (1891-1898)*. *3 – Período entre o fim do mandato presidencial e a morte (1898-1903)* (p. 31). Ali aparece a vida do criador do castilhismo e os fatos que o levaram a concluir que a monarquia não tinha salvação. As reformas de que o país necessitava somente viriam com outra forma de governo. A importância da atuação de Castilhos foi tamanha que o positivismo, inicialmente encontrado no Rio de Janeiro, teve o eixo principal deslocado para o Rio Grande do Sul. O autor fez questão de estabelecer o vínculo de Castilhos com o positivismo já na primeira hora quando, ainda estudante, reconhece Augusto Comte *como o primeiro entre os pensadores modernos* (p. 37). Ricardo Rodríguez destacou também a simplicidade na qual viveu Castilhos, preocupado mais com o bem público *interpretado no contexto moralista que o inspirou* (p. 81). Borges de Medeiros foi tema do capítulo seguinte. Ele foi o herdeiro político de Castilhos, sucessivamente escolhido para ocupar a Presidência do Rio Grande do Sul. Pinheiro Machado, o terceiro entre os castilhistas examinados, também lutou pela implantação da República e como Castilhos mereceu de Floriano Peixoto o título de General-de-Brigada. Tornou-se figura de destaque nacional depois de eleito Senador e constituinte em 1890. O último dos castilhistas examinados foi Getúlio Vargas, responsável por aprimorar a teoria política e transplantá-la para o plano nacional.

A segunda parte parece-nos a mais importante. Nela, o autor esclarece os aspectos fundamentais do castilhismo. Os princípios da doutrina foram expostos no capítulo V. O primeiro é a pureza moral do dirigente. Contra o princípio liberal de que o poder vem da representação, Castilhos opõe o entendimento de que o dirigente deve ser escolhido por suas qualidades morais. O segundo princípio é o de que o bem público é reino das virtudes. Dele devem ser eliminadas as disputas político-partidárias e nele reformada a moralidade. *O espírito positivo é o encarregado de mostrar que o mal da sociedade não radica basicamente na agitação política, senão na desordem interior, mental e moral* (p. 99). O movimento político tinha, nos revela Ricardo Rodríguez, uma subjacente preocupação filosófica voltada para a regeneração espiritual da sociedade. A transformação da sociedade somente viria com a mudança moral garantida pela tutela do Estado e este é justamente o terceiro princípio da

doutrina. A sociedade guiada pelo espírito liberal era conduzida pelos interesses materiais e trocas comerciais. De uma sociedade assim não podiam nascer virtudes, e sim abundantes vícios e sórdidos interesses. Eram eles que se faziam representar no Parlamento, que precisava ter seu papel reformado. Esses três princípios foram aplicados nos capítulos seguintes. No VI, Ricardo Rodríguez esclarece que a pureza de intenções do governante se traduz “na ausência de interesses materiais” (p. 105). Ele mostra como o castilhismo entende a República como o reino das virtudes. Logo, somente aqueles que em sua vida demonstrassem desprendimento poderiam ocupar as funções públicas. Contra o controle externo do poder do dirigente proposto pelo modelo liberal, o castilhismo propôs o controle moral, logo interno, do dirigente. Esse aspecto foi uma constante entre os castilhistas e Ricardo Rodríguez mostra como cada um de seus principais representantes procurou vivê-lo. Eliminada a figura do parlamento, onde se discutiriam as questões relativas ao bem público? Sabemos que para os liberais o Parlamento é justamente o responsável pela disputa de interesses. Ao reduzir suas funções e colocar o Executivo no cerne da vida política, o castilhismo dele retirou as funções de zelador dos bens públicos. O bem público, tal como foi proposto no castilhismo, somente seria alcançado pela sociedade quando ela atingisse o reinado das virtudes, elucida o autor no capítulo VII. No seguinte, ele avalia o perfil conservador do castilhismo. Como doutrina política, o castilhismo aposta na estruturação racional da sociedade, no que não se afasta das outras correntes modernas. O que a diferencia delas é a forma como se propõe a realizá-la: *através da ação reformadora de uma personalidade esclarecida pela ciência social que assuma o poder* (p. 132). O perfil conservador do projeto castilhista igualmente manifesta-se no propósito de unir todos os agentes sociais, empresários e trabalhadores, na mesma marcha sob a coordenação do dirigente político. O propósito é implantar uma sociedade que viva na ordem e busque o progresso. O governante tutela as forças produtivas para que elas não percam de vista o bem público. Nesse capítulo ainda se elucida a preponderância dos propósitos coletivos sobre os individuais, estando os direitos das pessoas “a todo momento submetidos ao bem público” (p. 133). Outras características conservadoras do pensamento castilhista aparecem no capítulo IX. A reação antiindividualista e antimaterialista que move contra os liberais são traços característicos da filosofia tradicionalista. Os principais representantes do tradicionalismo, entre eles Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis De Bonald (1754-1840), além do positivista Augusto Comte, condenavam os avanços da razão iluminista. A racionalidade social preconizada pelos conservadores modernos não seria obtida pela razão individual como queriam os iluministas, mas pela coletiva. Ricardo Rodríguez vai ainda mais longe na delimitação do perfil conservador do castilhismo, nele encontrando raízes medievais: *Ao propugnar por uma sociedade moralizada em torno a ideais espirituais, em aberta oposição ao regime de negociações, entre interesses materiais conseguido pelo sistema liberal, Castilhos procurava uma volta – inconsciente talvez – a uma sociedade de tipo feudal, na qual o móvel inspirador dos cidadãos fosse a procura da virtude* (p. 158). Sem poder se valer da razão individual para justificar o desenvolvimento racional da sociedade, resta-lhe o governo ditatorial que impõe pela força as diretrizes da sociedade. É assim que o pensamento castilhista mostra uma face autoritária semelhante ao projeto tradicionalista.

A terceira parte da obra foi dedicada à apresentação dos princípios básicos da filosofia liberal incluindo as críticas que Silveira Martins e Assis Brasil, dois liberais gaúchos, fizeram

ao castilhismo. O capítulo XI examina as características do governo liberal, doutrina política pela qual os homens se associam para viver em segurança e gozar da sua propriedade. Essa forma de explicar a origem da sociedade remonta a John Locke (1632-1704), que também mostra a importância da representação. Como as sociedades modernas são muito numerosas *é impossível que todos deliberem acerca das leis que não de ser adotadas, assim como não podemos todos tomar parte na execução das mesmas e na administração da justiça* (p. 172). A representação é o mecanismo que permite que os cidadãos tenham representantes no organismo político que faz as leis. Pelas responsabilidades que tem, o Legislativo é o poder mais importante, mas nem por isso é absoluto. Não lhe é facultado, por exemplo, atentar contra a vida e a fortuna dos cidadãos, pois foi para preservá-las que os homens se uniram em sociedade. Daí é possível abstrair a finalidade do governo que para Locke *consiste na preservação e melhoramento dos bens civis, que, considerados no seu conjunto dentro da comunidade civil, caracterizam-se também como o bem público da sociedade* (p. 185). Explicando que os liberais gaúchos valem-se dos princípios doutrinários do liberalismo de Locke ampliados pela experiência norte-americana, Ricardo Rodríguez abre espaço para expor as críticas deles ao castilhismo, tema do capítulo XII. Principia com as críticas de Assis Brasil em Ditadura, Parlamentarismo e Democracia (1908). Suas divergências em relação a Castilhos começam com o motivo por ele alegado para implantar a Constituição gaúcha. Segundo Assis Brasil, para controlar a desordem bastaria o estado de sítio, instrumento previsto na Constituição Liberal. Sua discordância de Castilhos baseava-se fundamentalmente em dois pontos: a concentração dos poderes nas mãos do Presidente da Província e o desprestígio do Parlamento, aspectos tipificadores da Constituição castilhista. Ricardo Rodríguez resumiu as contestações liberais dizendo que Assis Brasil desejava garantir: *a representação do povo e o controle do poder por parte do mesmo, a fim de evitar o despotismo* (p. 198). Silveira Martins, o outro liberal apresentado, propôs um modelo alternativo ao da Constituição castilhista combatendo os pontos que julgava problemáticos. Eram eles: a autonomia do Presidente da Província e a negação do governo representativo. Ele pretendia, em contrapartida, *o fortalecimento do governo representativo (...) e o fortalecimento da União sobre os Estados, delineando um regime de centralização política* (p. 200). Com a exposição das críticas elaboradas pelos liberais encerra-se o capítulo XII, o último da terceira parte.

A quarta parte da obra examina a herança castilhista. O capítulo XIII expõe e comenta o poema campestre *Antônio Chimango*, de autoria de Ramiro Fortes Barcelos (1851-1916). Advertindo sobre os limites que a exposição de uma obra literária traz na interpretação dos fatos sociais, Ricardo Rodríguez julga que pode ela pode fornecer uma idéia do que se passava no Rio Grande do Sul. O autor do poema, senador gaúcho durante dezoito anos, volta-se contra Borges de Medeiros depois de ele indicar o Marechal Hermes da Fonseca (1855-1923) como candidato ao Senado Federal. Tentou enfrentar o candidato oficial, mas perdeu, como acontecia naqueles tempos. O poema é uma sátira ao poder absoluto de Medeiros e aos erros de seu governo. O capítulo XIV examina a passagem de Getúlio Vargas pelo parlamento federal. Embora pouco conhecida, Ricardo Rodríguez aí encontra aspectos relevantes para a formação política de Getúlio. A atuação parlamentar do político gaúcho teve um roteiro bem definido, começou nas questões regionais para se abrir aos problemas nacionais. Ele defendeu a Constituição gaúcha que, em virtude da hipertrofia do Executivo e do sufrágio a descoberto, era

considerada contrária à Constituição Federal. Na sua defesa, Getúlio Vargas menciona Júlio de Castilhos, *para quem o regime sul-rio-grandense era legítimo porquanto inspirado na verdadeira ciência social* (p. 232). Ao fazê-lo, desejava manter o Rio Grande livre da intervenção federal. Ricardo Rodríguez esclarece que a estada de Vargas na capital federal não apenas o colocou em contato com políticos de todo o país, mas permitiu-lhe conhecer intelectuais importantes. Segundo avaliou, a obra de Oliveira Viana (1883-1951) foi uma das que mais o influenciou. Ela ampliou sua base conceitual acrescentando às idéias positivistas aspectos do darwinismo social e do saint-simonismo, tudo *sobre o pano de fundo do método monográfico de Le Play, que constituía o norte das pesquisas de Oliveira Viana (e que era contrário a qualquer tipo de dogmatismo sociológico)* (p. 245). Com Getúlio o castilhismo atingiu um patamar mais elevado de justificação doutrinária e foi transposto para o plano nacional. No último capítulo temos uma sistematização da herança castilhistas. A doutrina castilhistas passou por três etapas: *1- a primitiva formulação ao redor da Constituição elaborada por Castilhos em 1891, e em torno, também, da defesa desta Constituição; 2- as propostas modernizadoras elaboradas pela segunda geração castilhistas, integrada por Getúlio Vargas, Lindolfo Collor (1889-1942), João Neves da Fontoura e outros; 3- a ordem constitucional ao ensejo do Estado Novo, proclamado em 1937* (p. 248). O castilhismo, apresentado como a doutrina política mais eficiente e agressiva dos primeiros anos da República, produziu influências marcantes na vida nacional. Essas influências ainda hoje se fazem sentir, apesar de seu ciclo histórico haver se encerrado com a queda do Estado Novo em 1945. *Sua herança mais negativa, que perdura até hoje, é a hipertrofia do Executivo (que ainda legisla mediante o expediente do decreto-lei, chamado eufemisticamente de medida provisória) e, de outro, o desvirtuamento da representação (com as práticas conhecidas de infidelidade partidária, alianças de legendas, venda ou aluguel de mandato, descarado fisiologismo, nepotismo orçamentário, clientelismo, etc.* (p. 270).

Na conclusão, Ricardo Rodríguez expôs o resultado de sua avaliação. O castilhismo é uma teoria política autoritária com forte componente moralizador. O castilhismo não pode ser reduzido ao positivismo, apesar dos pontos comuns, pois possui aspectos próprios. Mesmo possuindo forte caráter autoritário, o castilhismo não chega a ser um projeto político totalitário, que demandaria maior avanço tecnológico e melhor sistematização do poder. Ricardo Rodríguez observa que o totalitarismo deita raízes no medo à liberdade e aí retoma uma tese cara a Maciel de Barros: *é que a descoberta desta (liberdade) sempre esteve associada à autoconsciência, à responsabilidade, à individualização que fazem do homem um ser único, pertencente ao mundo, mas ao mesmo tempo contraposto a ele* (p. 274). Entrando na trilha de Maciel de Barros, o autor explica que as organizações políticas deitam raízes em aspectos profundos da personalidade humana. Fica claro então que, por baixo das críticas ao castilhismo, há um pensador preocupado com a liberdade humana continuamente ameaçada pelos riscos da instabilidade oriunda do próprio homem. Este é o pano de fundo que orienta seus estudos sobre as formas autoritárias do poder, a defesa da liberdade, o cuidado com a autonomia que guia a existência do homem concreto.

No artigo *Napoleão I, imperador dos franceses* publicado na Revista *Carta Mensal* anteriormente mencionado, Ricardo esclarece que embora o Marquês de Pombal tenha, durante sua gestão como primeiro ministro de D. José I, antecipado a idéia de aritmética política

aplicada depois no sistema napoleônico, coube ao imperador francês consolidar o modelo político que inspiraria a filosofia social desenvolvida pelos filósofos Claude Henri de Saint-Simon e Augusto Comte. Por sua vez, a formulação filosófica dos filósofos franceses seria o arquétipo da ditadura científica que questionou a organização liberal do Brasil Imperial durante o século XIX, inspirando, ainda, as instituições republicanas. Esta aritmética política integra a mentalidade cientificista, fenômeno que consiste em identificar a racionalidade com um determinado momento de desenvolvimento da ciência. Os momentos fundamentais do cientificismo em nossa cultura são cinco e Ricardo Rodríguez os examina no artigo *A herança de 64 no contexto do cientificismo brasileiro* também publicado na Revista *Carta Mensal*. Além da geometria política pombalina antes indicada, ele se refere ao democratismo de Frei Caneca, o poder legitimado pelo saber veiculado pelos positivistas e castilhistas, o equacionamento técnico dos problemas no Governo Vargas e a engenharia política do General Golbery do Couto e Silva. Esta mentalidade ainda interfere, na sua avaliação, no processo de modernização da sociedade brasileira, razão pela qual precisa ser bem conhecida e avaliada.

Além dos estudos de filosofia política e moral social, Ricardo Vélez está também se ocupando da bioética. Para ele, bioética é aquele setor da ética que examina as questões relativas à vida, ou que investiga os assuntos de biologia e da prática médica. Ele entende que, em nosso tempo, deparamo-nos com três correntes principais: a norte-americana, a alemã e a espanhola. Os principais representantes da primeira corrente são: A. R. Jonsen, S. Toulmin, J. D. Arras e R. Rorty; os mais destacados membros da corrente alemã são: Jürgen Habermas e Karl Otto Appel; e, finalmente, os representantes da corrente espanhola são Diego Garcia, Pedro Laín Entralgo e Xavier Zubiri. Os norte-americanos têm como característica principal a desconfiança da racionalidade, o que invalida o uso da metafísica nesses estudos; os alemães defendem uma ética procedimental que leve em conta os interesses de todos os homens e os espanhóis, diferenciam o conteúdo formal da ética, que é trans-histórico, dos conteúdos morais revelados pela história. Eles explicam que o esboço será tanto melhor quanto mais se aproxime do sistema de referência. Como se vê as diferentes correntes apontam para trilhas diversas no tratamento das questões de bioética.

Ao explicar as diferenças entre as várias escolas de bio-ética valendo-se da pluralidade cultural, o filósofo indicou a possibilidade de estender o esquema das filosofias nacionais para um ramo ainda novo da criação filosófica. A diferença entre os grupos humanos são suficientemente fortes, sugeriu, para diferenciar os estudos de bioética, isto é, para explicar como é fundamentada, em nosso tempo, a vida humana.

Ricardo publicou também uma reflexão sobre vários temas de nosso tempo: *Tópicos especiais da filosofia contemporânea* (2001). Na introdução ele reconhece sua filiação à Escola Culturalista (p. 13), instrumental teórico de que se vale na obra. O livro é dividido em duas partes precedidas de uma introdução. A primeira reúne ensaios de *Epistemologia e Filosofia das Ciências* e a segunda de *Ética e Filosofia Política*. Na introdução, ele explica as razões que o levaram a reunir ensaios tão diferentes, muitos já publicados em Revistas especializadas. Ele aborda problemas de grande interesse para a sociedade brasileira sem se preocupar em fazê-lo de forma sistemática. Esclarece que a filosofia desde Nicolai Hartmann deixou de ser uma doutrina de sistemas para se tornar uma meditação em torno aos problemas. Nos capítulos da primeira parte, o pensador medita sobre questões de epistemologia e filosofia da ciência.

Principia examinando a principal contribuição de Max Weber: a reformulação das ciências da cultura. Ao fazê-lo, mostra que Weber contribuiu para dar maior confiabilidade ao pensamento sociológico, libertando-o dos esquemas do experimentalismo positivista. O caminho utilizado pelo sociólogo foi uma lógica da compreensão capaz de interpretar o processo social esclarecendo os fatos e a ação humana alicerçada em valores. Em seguida trata da interdisciplinaridade e da educação superior. Esclarece que a tradição pedagógica ibérica é um exemplo de falta de interdisciplinaridade, ou de disciplinaridade cruzada. As razões remontam ao papel da teologia no ensino escolástico a cargo dos jesuítas, substituída, no século XVIII, pela aritmética política pombalina, uma espécie de ciência aplicada ao serviço do Estado. A ênfase na pesquisa continuada e na formação humanística do universitário constituem, segundo ele, os caminhos mais seguros para garantir a interdisciplinaridade. Examina o que considera as duas principais abordagens hodiernas da ciência, as propostas de Alexandre Koyré e Karl Popper. Embora sejam formas diferentes de abordar o significado da ciência, partindo desta, no caso de Koyré, ou da filosofia, no caso de Popper, as duas meditações superam o esquema positivista, que separa a ciência da filosofia e que, hoje, reduz o filosofar a uma análise filológica, vazia de conteúdo crítico e sem horizonte hermenêutico. Da mesma forma que os ensaios sobre filosofia da ciência têm como pano de fundo o estabelecimento de trilhas para suplantarmos nossa tradição positivista, os ensaios de ética e política apresentam propostas de superação da nossa herança patrimonialista, que tanto mal faz às sociedades latino-americanas. Como parte desta meditação, ele considera o problema da pobreza, esclarecendo como o assunto foi abordado na tradição liberal, mostra os problemas gerados pelo messianismo político e pelo socialismo, explicando como eles dificultam formar uma clara compreensão dos problemas latino-americanos. Este livro de Ricardo, mesmo tendo um universo amplo de referência, é importante para os estudiosos da filosofia brasileira, quer porque tematiza seus principais problemas, quer porque dialoga com filósofos brasileiros.

As questões acima mencionadas projetam Ricardo Rodríguez como um estudioso de destaque da cultura brasileira em particular e dos problemas humanos em geral.

h. Nelson Saldanha

Vida e obra:

O filósofo nasceu em 1933 na cidade de Recife, capital de Pernambuco. Licenciou-se em filosofia pela Universidade Católica daquele Estado e em Direito pela Universidade Federal (UFPe). Trabalhou como professor na UNICAP – Pernambuco entre 1960 e 1974. É professor de filosofia, história e direito na Universidade Federal de Pernambuco - UFPe, professor de filosofia do direito no Curso de pós-graduação em Direito da UERJ – Rio de Janeiro, membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia e integrante da Academia Brasileira de Filosofia.

Para conhecer mais sobre o autor consulte o verbete sobre ele no *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999) da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal e o capítulo que a ele dedicamos em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998).

O que pretendeu o filósofo? Nelson Saldanha examinou a influência do plano cultural nos problemas filosóficos. Segundo ele, os problemas da filosofia se clareiam ou se renovam segundo a capacidade do pensador e do espírito de sua época. A sua principal contribuição parece residir no esforço para preservar a autonomia dos componentes da cultura e elucidar seu

significado em contraposição aos historicismos teleológicos e unilineares. Era preciso superar aquele historicismo fechado que o século XIX nos legou e criar um novo modo de reconhecer a importância dos ciclos históricos. Para realizar essa tarefa criou o conceito de exemplariedade que ele utilizou para interpretar os fatos históricos.

Os estudos mais importantes de Nelson Saldanha para a filosofia brasileira foram: *Histórias das idéias políticas no Brasil* (1968), *Temas de história e política* (1969), *Sociologia do Direito* (1970), *O pensamento político no Brasil* (1979), *A escola de Recife* (1985) e *Historicismo e culturalismo* (1986), *Pela preservação do humano* (1993), além das colaborações nas obras coletivas: *As idéias políticas no Brasil* e *Idéias filosóficas no Brasil*. Outras obras de importância são: *Humanismo e história* (1983), *Formação da teoria constitucional* (1985), *O declínio das nações e outros ensaios* (1987), *Ordem e hermenêutica* (1992), *O jardim e a praça* (1993), *Romantismo, evolucionismo e sociologia* (1997), *Ética e história* (1998) e *Filosofia do direito* (1998).

Idéias fundamentais:

A parte central do pensamento de Nelson Saldanha contempla uma reflexão sobre a história que começou a ser estruturada em sua tese de doutoramento intitulada *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, Belo Horizonte: UFMG, 1958, cuja temática também inspirou *Humanismo e história. Problemas de teoria da cultura*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1983. Nesse livro a problemática assumiria uma formulação mais amadurecida.

Vejam como desenvolveu suas idéias. No entendimento de Nelson Saldanha, a cultura ocidental vive uma fase de auto-reconhecimento, uma etapa de sua vida onde a temporalidade é percebida de modo valorativo e heterogêneo como história cultural. Essa forma de apreensão do temporal propicia uma atitude crítica contra o historicismo do século XIX. Naquela centúria acreditava-se numa perspectiva linear da história alimentada pelo sonho de progresso econômico e moral contínuos. O reconhecimento da riqueza multifacetada do processo histórico propicia ultrapassar o otimismo romântico sem cair numa visão anárquica do evolucionar. Explicou o filósofo:

Com essa idéia de história se supera o monolinearismo ingênuo e se acabam os relacionamentos arbitrários e inorgânicos entre os fatos históricos (As formas de governo e o ponto de vista histórico. Belo Horizonte: UFMG, 1958. p. 18).

As formas historicamente adotadas por um povo constituem uma mundivisão, uma cosmovidência. Saldanha compreendeu que uma das maneiras mais fecundas de olhar a história é mirá-la como uma *sucessão de concepções do mundo* (idem, p. 19). O pensador entendeu que o problema possui aspectos que transcendem a abordagem filosófica, incluindo uma dimensão histórico-cultural e sociológica, que se implicam e se completam. Afirmou a respeito:

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 (idem, p. 19).

Considerando que a interpretação histórica, aplicada à evolução dos sistemas de vida concreta na cultura, torna-se mais rica na relação que entabula com as múltiplas concepções do mundo, o paradigma criado é importante porque permite melhor entender as transformações ocorridas nos sistemas políticos, solidários que são com as significações histórico-culturais. O pensador vai ainda mais longe ao propugnar que cada momento histórico-cultural propicia a organização de um modelo de estruturação política.

E como, explicou-nos, nas épocas da história cultural, a multiplicação de soluções se corresponde nos vários setores da vida social, pode-se dizer, quase com a ênfase de uma lei histórica, que o ritmo da sucessão das formas de governo corresponde ao grau de variação das concepções de governo (idem, p. 25).

Em *Historicismo e culturalismo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1986), Saldanha aprofunda a investigação sobre a cultura. Ele explica que é na história que as teses filosóficas dos diversos autores adquirem significado porque nela ficam explícitos os problemas considerados. Aplicada aos estudos filosóficos, a posição historicista *identifica a filosofia com a história dos seus problemas* (Saldanha, 1986. p.17). Saldanha esclarece que a explicação historicista não propõe a enumeração dos sistemas, mas que o pensamento filosófico somente revela sua riqueza quando inserido no contexto em que ocorreu. Essa compreensão foi constituída na Idade Moderna na medida em que a história tornou-se tema de meditação filosófica e que tal processo forjou *uma visão da história como distanciamento do mito e superação de negação* (idem, p. 17). Portanto, para o autor, história e cultura são termos correlatos e com mútua implicação. É essa correlação que lhe permite identificar a superioridade de uma cultura sobre as outras, pois um exame conceptual concluiria pela paridade entre elas.

A visão historicista é, segundo Saldanha, a responsável por uma boa atitude crítica em matéria filosófica. Perdeu força o consentimento a qualquer corrente filosófica com o repúdio de todas as outras. *A adesão a uma filosofia se acha habitualmente temperada ou suplementada com elementos vindos de outra* (idem, p. 20). Além disso, a aproximação dos problemas filosóficos das épocas em que nasceram confere luminosidade ao debate filosófico. Isso significa que o historicismo modifica a atividade filosófica, mudando a preocupação atemporal com o ser numa forma de reflexão situada no tempo. Outra importante contribuição do historicismo no âmbito da filosofia é o entendimento de que a filosofia, por sua natureza teórica, serve para explicar o mundo, descaracterizando a pretensão marxista *de que a filosofia deve servir para transformar o mundo* (idem, p. 24). O historicismo também impede uma explicação monocausal da realidade, conforme foi propugnado por sistemas dogmáticos e opostos, como o

materialismo e o idealismo. No âmbito político, o historicismo torna-se adversário dos totalitarismos porque mostra que eles se articulam sobre o cancelamento do passado e a manipulação do mais recente. *A verdade, inacessível à crítica, é também inacessível aos homens comuns a troco de uma sinistra fixidade cultural* (idem, p. 26). A conexão entre a cultura e a história é um esquema que produz bons frutos, ele permite pensar a vida humana de forma mais aberta. Essa atitude alimenta o que lhe parece um ideal a ser buscado *integrar uma série de contributos teóricos passados com tematizações novas (...) e conjugar a axiologia histórica com os questionamentos recentemente trazidos pela hermenêutica* (idem, p. 28).

A compreensão historicista dos fenômenos culturais faculta-lhe interpretar o papel da universidade em nosso meio. Como ponto de partida, a constatação de que a universidade é um instituto que cultiva o conhecimento humano. Tanto no sentido de que vive do conhecimento existente como daquele que produz. Uma compreensão historicista da cultura revela o valor da visão de conjunto: *a relação entre os saberes e a vida histórica somente pode ser apreendida como um todo, ou antes, só tem sentido se se toma os saberes em sua totalidade* (idem, p. 36). Portanto, a universidade é importante não tanto porque possui vários segmentos do saber, mas porque preside os delineamentos de seu existir. A filosofia ajuda a construir esse ideal de universidade, pois coopera para realizar tal objetivo. A demora da civilização brasileira em criar universidades não impediu o desenvolvimento dos segmentos científicos, *acarretou, porém, uma certa dispersão nas experiências pedagógicas* (idem, p. 37).

A aplicação do entendimento historicista à filosofia brasileira lhe permite desenvolver um esquema de interpretação a partir dos binômios: conservadorismo - progressismo, espiritualismo - materialismo, essencialismo - existencialismo. Esse esquema ajuda a entender porque tantas contradições são observadas no nosso meio cultural: um certo gosto pelos governos autoritários ao lado de uma tradição liberal, pensamento metafísico convivendo com teorias existenciais. Mesmo sem aprofundar a discussão sobre as filosofias nacionais, Saldanha fez um relato preciso das discussões sobre a existência de uma filosofia brasileira. O painel da filosofia brasileira é muito simplificado e tem uma falha na interpretação do culturalismo de Tobias Barreto (1839-1889). Contudo, fornece uma direção para os estudos da cultura e um relativismo que não cai no ceticismo.

Segue-se um exame da obra de Emmanuel Kant (1724-1804) e do legado que deixou, ambos os aspectos iluminados pelo historicismo. O ponto de partida de sua interpretação é o caráter prevalente da preocupação epistemológica. *Por mais importante que tenha sido sua preocupação com a moral (...) o edifício kantiano restará sempre como uma epistemologia* (idem, p. 49). Nesse sentido, o kantismo é apresentado como continuação do racionalismo cartesiano ainda que, *por mão de Kant, o racionalismo tenha utilizado seus próprios recursos para verificar seus limites e suas limitações* (idem, p. 50). É o exame dos rumos da razão que permite ao filósofo enxergar a precariedade dos avanços. E que problemas identifica? *Preocupou-se com a metafísica, com a necessidade e sua precariedade, e também com a estrutura das funções da razão como tal, e também com estas coisas denominadas fenômenos* (idem, p. 56). O exame se completa com a avaliação do legado de Kant, sendo o mais importante a referência que faz à cultura.

Muito importante são suas análises da obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911). *Dilthey se preocupou muito mais em compreender as estruturas históricas, enquanto estruturas do*

humano, do que em montar esquemas formais (idem, p. 72). A visão historicista do filósofo alemão permitiu-lhe identificar uma característica da cultura ocidental, o senso de historicidade. Esse nexos se desenvolveu durante o período romântico onde se completou a visão moderna da história: liberal e secular. No entendimento de Saldanha, as principais características do pensamento de Dilthey são o conceito vitalista de filosofia e a visão historicista da cultura humana. Foi Dilthey quem propôs estudar *cada pensador em sua própria evolução filosófica* (idem, p. 77). O seu método pouco sistemático é influência do romantismo, uma forma de expor temas sobre os quais não havia feito pesquisa exaustiva. A essência da filosofia foi, em contrapartida, assunto bem meditado.

Dilthey colocou-o em termos histórico-culturais, aludindo ao fato de haver pessoas que filosofam e de darem o nome de filosofia a uma atividade encravada no conjunto vital que abarca a experiência anímica, as relações sociais, as vivências religiosas, enfim as estruturas gerais da existência (idem, p. 79).

A compreensão é de que a história ajuda a entender as diferentes criações culturais, devendo cada manifestação ser avaliada com base nos problemas e no entendimento que cada época tem da vida. No caso da filosofia, a investigação se encaminha *no sentido de situar criticamente os sistemas e os problemas. Situa-los em contextos de tempo e de espaço: e, posto que nestes tempos se veiculava o conceito de cultura, situa-los em contextos culturais* (idem, p. 80). O historicismo ajudou a romper com as explicações monocausalistas da metafísica, aperfeiçoando a interpretação da história ao impedir que ela seja vista como produto de uma única variável. O historicismo também ajuda a romper o dilema romântico, chegando a propor que *o homem que faz a história, vem sendo feito por ela, e o importante é o seu modo de se reconhecer nela e através dela* (idem, p. 81). A aproximação entre a vida e a história proposta pelo filósofo influencia muitos autores, sendo Ortega y Gasset (1883-1950) o mais célebre deles. Situando os problemas na história, o filósofo procura salvá-los do ceticismo, questão que seria resolvida por Miguel Reale com o conceito de invariante axiológico. Nelson Saldanha não se refere especificamente a Reale, mas identifica a influência que Dilthey teve sobre o neokantismo, orientando-o na direção do culturalismo. Isso significou a passagem da *pesquisa antropológica, numa espécie de metafísica do ser cultural* (idem, p. 89).

Saldanha considera também que a mentalidade historicista influencia a constituição da sociologia compreensiva de Max Weber (1864-1920). Ele afirma: *para Weber, o cientista social tem, diante da realidade histórica e social, que é sempre múltipla e está em transformação, de fixar os traços principais de cada grande fenômeno* (idem, p. 97). Essa compreensão de Weber permite estruturar um método de estudo da organização social a partir da história, favorecendo o entendimento da religião, economia, sociologia e política. A superação do monocausalismo se manifesta no reconhecimento de que as atividades econômicas influem na cultura, mas não a ponto de determiná-la.

Como explicar aspectos que permanecem firmes no curso histórico? Esse foi um tema considerado em outra obra importante. Nelson Saldanha elaborou uma maneira muito engenhosa de referir-se a elementos estáveis no curso histórico, sem afetar sua dinâmica. Nada

que se assemelhasse ao propósito metafísico dos gregos de encontrar a solidez das essências no fluxo do devir. O próprio processo histórico facultava não regularidade, mas exemplaridade. Cada figura exemplar era um ponto de diálogo com a história, primeiramente com o seu tempo e depois com todas as figuras que já existiram na terra. Ele explicou assim o sentido de exemplaridade:

O modo pelo qual situamos na História qualquer evento, qualquer figura, vem a ser uma conexão com outros eventos e outras figuras: entendemo-nos como exemplos, e um exemplo é algo que se coloca num nível, numa linha (Humanismo e história. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1983).

Ao propor a noção de exemplaridade como a chave teórica pela qual avaliamos os momentos históricos e os comparamos entre si, o autor apontou um caminho para solucionar a clássica dificuldade posta em curso pelo historicismo romântico, isto é, a convivência simultânea e um tanto ambígua entre a regularidade do processo e a singularidade dos momentos. A provável existência de ciclos ou períodos não descaracteriza, assim entende, a unicidade de cada momento. O sujeito que vive é concreto, é individual, como queria Ortega, mas não deixa de ser também uma lente através da qual olhamos os demais sujeitos que o precederam ou sucederam na história. O exemplo é, pois, uma espécie de lente colorida que, colocada à nossa frente, nos permite ver a natureza, porém permeada por sua coloração:

O que chamamos de história é sempre um modo de ver o passado, e de vê-lo a partir do presente e como maneira de chegar a este... Assim, os conteúdos culturais, políticos, econômicos, sociais, etc. se transfiguram na história segundo moldes cuja aparição sucessiva o olhar do historiador capta, mas capta de forma variável (idem, p. 50).

No exame da cultura, a tese da exemplaridade ou dos padrões funciona, pois, como o eixo básico. Essa exemplaridade se aplica na inserção dos fatos e das pessoas na história universal. Saldanha derivou dessa tese outros elementos e atitudes que ele desenvolveu como necessárias para o entendimento da cultura. Vejamos quais são elas. A primeira é que a universalidade não equivale a cosmopolitismo, é preciso estar atento ao significado das expressões locais, pois a importância das nações projeta seus pensadores e idéias. O que isso significa? Segundo o filósofo, sistemas teóricos de pensamento, em si mesmos de igual densidade ou elaboração conceitual, gerados em nações com projeção internacional diferentes, tenderão a ser avaliados de modo diverso por causa dessa origem.

Algumas considerações sobre a aplicabilidade da exemplaridade e de questões correlatas foram melhor trabalhadas em *O pensamento político no Brasil* (1978). O exame das idéias insere-se, ele explicou, num diálogo de intenções culturais. O resultado é que é preciso dialogar com o passado, quer para não desfigurá-lo, quer para iluminá-lo pelo saber do presente. Essa atitude equilibrada é que garante a objetividade do estudo, o que não corresponde à

neutralidade científica, que é um ideal nunca conseguido, pelo menos pelas chamadas ciências sociais. O desafio do pesquisador, explicou, *é manter o senso de veracidade e o respeito à exatidão documental – onde couber, - a interpretação e a compreensão* (Saldanha, 1978. p. 1) também entram em seu trabalho como momentos necessários e nelas se dá o outro lado da objetividade.

Ao estudo histórico das idéias deve somar-se a análise dos textos produzidos em certa época, pois eles são reveladores das situações culturais. Acrescente-se, a esse fundo, as interpretações e valorações do pesquisador. Pareceu-lhe que esse seu modo de considerar a questão estava de acordo com o que a respeito escrevera Ortega y Gasset. *O filósofo espanhol afirmara que a historiografia de idéias é sempre, em certa medida, a historiografia de crenças* (idem, p. 2). São essas crenças que permitem esclarecer os símbolos e atitudes, ou as circunstâncias, de um determinado momento da história. Clareá-la continuamente é o trabalho a que se dedicam os estudiosos da cultura, incluindo os filósofos.

O exame dos filósofos traz o problema do corte. De algum modo quem examina um autor separa suas idéias, mas também cuida das relações entre estas questões e os problemas de seu tempo e de seu povo. De alguma maneira essa situação introduz a problemática da periodização das idéias. A divisão dos períodos tem, para Nelson Saldanha, um sentido não cronológico, ou melhor, o cronológico funciona apenas como uma demarcação geral. Ele entendeu que a seqüência do debate teórico pode sugerir trazer para frente de um determinado pensador um outro cronologicamente posterior, *mas que corresponde a um posicionamento que vem tratado primeiro* (idem, p. 4). Assim, a questão da exemplariedade é o elemento fecundo que ilumina uma série de outros procedimentos importantes no exame da história das idéias e do significado delas para a cultura.

Depois de captarmos o sentido da exemplaridade como a forma estável, mas não metafísica, de enumerarmos os procedimentos complementares para o estudo historiográfico, de nos referirmos ao curso histórico e suas divisões, podemos considerar o que o filósofo escreveu sobre cultura. A cultura é, para ele, uma forma de avaliar a totalidade, um modo de criação vinculada a valores segundo explicou em *A tradição humanística*. Ele afirmou: *a cultura é algo cujo significado pode encontrar-se expressado em elementos materiais, mas que não se confunde com a materialidade destes* (Saldanha, 1981. p. 37). Por isso concordaria com Gilson, para quem a cultura estava mais nas obras, ou nas ações, do que nas coisas.

Nelson Saldanha enfrentou também o difícil problema da criação filosófica. Examinou-o no ensaio *Filosofia portuguesa e brasileira no século XX; proposta para um estudo comparado* publicado em *Filosofia e comunicação*. A filosofia sempre foi um problema para ela mesma. Para o filósofo esse assunto devia ser tratado no contexto da dependência, que é insuperável, *entre a noção geral de filosofia e a realização da experiência especulativa em cada âmbito cultural* (Saldanha, 1981. 7 (2/3), abr./set., p. 122). Ele explicou como entendia a mencionada conexão entre um certo produto da cultura e o movimento para um ideal universal e amplo que está na raiz da meditação filosófica. A filosofia criada em certa altura precisa ter uma conotação de universalidade para ser filosofia, mas apesar dessa exigência ela não perde os vínculos com as circunstâncias culturais onde é produzida. O pensador, então, julgou desejável, numa perspectiva didática, explicar separadamente cada uma das dimensões. Para fazê-lo utilizou o conceito de exemplaridades constantes e regulares que descrevemos anteriormente. A

singularidade advinha, por seu turno, dos contextos culturais diversos onde os problemas filosóficos eram examinados. Essa particularidade não refletia uma diferença de nível, mas de orientação ou de preferência no pensamento filosófico. Por isso, ele considerou importante estudar os movimentos presentes na cultura brasileira.

Entre os seus estudos voltados para a filosofia brasileira um dos mais relevantes foi o que dedicou à Escola de Recife, onde examinou o pensamento de Tobias Barreto. Ao contrário do que habitualmente consideram os estudiosos de nosso tempo, que enfatizam o rompimento de Barreto com o monismo naturalista, Nelson Saldanha entende que o principal da contribuição de Tobias esteja justamente naquela fase. Para ele, a distinção entre natureza e cultura, o cerne da filosofia neokantiana, não mereceu um aprofundamento sistemático da parte do notável pensador. Assim, a simples menção do problema foi apenas um vislumbre sem continuidade, *prevalecendo um pensamento basicamente naturalista e haeckeliano, orientado pelo darwinismo e pelo zoologismo na base da filosofia tobiática* (Saldanha, *A tradição humanística*. 1981. p. 143).

A aplicação das teses construídas para o exame da historiografia das idéias aos movimentos culturais permitiu-lhe examinar, além da contribuição de Tobias Barreto, as grandes questões teóricas da Escola de Recife. Muitos foram os assuntos abordados pelos integrantes da Escola que deram especial destaque aos assuntos filosóficos. Nesse campo, eles marcaram posição, embora *isto não significasse ortodoxia nem grande coesão doutrinária, fez-se e sustentou-se de constantes temáticas e apegos pessoais* (Saldanha. *A Escola do Recife*. 1985. p. 94).

A ausência de coesão doutrinária da Escola não significou, contudo, inexistência de constantes temáticas, as quais Saldanha preferiu denominar de variantes. As mais importantes foram a monista, a spenceriana e a comtista. O mais comum não foi, entretanto, a adoção exclusiva de uma ou outra variante, explicou, mas a opção por princípios de uma variante combinados com os de outra. Alguns integrantes da Escola acharam forma de acasalar, afirmou, *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* (idem. p. 94). Desse modo, o eixo teórico preparado por Saldanha para o exame das questões ideais no âmbito da cultura foram aplicados no estudo da Escola de Recife.

Voltemos, para avaliá-la, à interpretação que o filósofo empreendeu da filosofia tobiática, comprometida, para ele, com a adesão ao positivismo. Ele não considerou a aproximação com o neokantismo operado na última fase de Tobias. Como podemos avaliar esse procedimento? Aqui pode-se utilizar a teoria da exemplaridade para indicar que a melhor compreensão do pensamento do mestre sergipano foi a mola para a nova compreensão da Escola do Recife. Saldanha mesmo nos mostrou que as sucessivas leituras da história podem ampliar nosso conhecimento do passado, num continuado processo de aproximação com o que se pensou. Foi o que fez a maioria dos pesquisadores de nosso tempo, completaram as observações de Saldanha com o que a respeito consideraram ser o principal da filosofia de Tobias Barreto, a saber, a distinção entre a natureza e a cultura. A parte desta sua posição assumida para com a Escola de Recife, sua interpretação da cultura e sua meditação sobre as relações entre a filosofia e a cultura constituem uma importante contribuição.

O livro *Pela preservação do humano* (Recife: FUNDARPE, 1993) é formado por uma reunião de ensaios onde Nelson Saldanha aprofunda o que entende por historicismo axiológico. No total são nove ensaios: Pela preservação do humano, Antropologia filosófica e teoria política, A história como testemunho, Como construir uma teoria política, Polis-diálogo, História, revolução e utopia, Templo e palácio, Preservação do passado e teorização filosófica, Filosofia e história.

O ensaio inicial não só dá nome ao livro como é teoricamente o mais consistente. Nele, Saldanha se pergunta o que afinal é o humano a se preservar. Esclarece que não se trata apenas de manter o teor biológico, mas de conservar a dimensão metafísica que *corresponde à concretização da consciência histórica* (Saldanha, 1993. p. 20). A noção de homem aparece na cultura ocidental, no islã e mesmo na Grécia Antiga, embora diversa nos três contextos históricos. Entender o significado do humano e das coisas humanas entre os povos antigos não é fácil, há em cada objeto encontrado um significado intransferível. A filosofia é, para Saldanha, *um esforço renovado em cada grande época (desde pelo menos o pensamento grego do século VI antes de Cristo), no sentido de organizar a visão do mundo e das coisas - e deste modo a visão do homem* (idem, p. 21). A questão posta desde o início é o que preservar. A dificuldade para respondê-la reside no fato de que, mesmo que falemos numa natureza humana, ela é algo historicamente condicionada. O roteiro a seguir é encontrar o equilíbrio para as diversas posições que se formam na história, ou *em reunir no humano os componentes distintos, que são lados da realidade humana, freqüentemente estranhos e paradoxais, não necessariamente significativos* (idem, p. 24). Como Saldanha não acredita em propósitos para corrigir ou reformar a natureza humana, o caminho para descobrir o que preservar deve ser encontrado *dentro de aparências ou de desvios que sofreu o mencionado conceito* (idem, p. 24).

O ensaio seguinte dedica-se a confrontar a meditação antropológica com a teoria política. A reflexão antropológica revela que humano *são e podem ser atos e idéias, problemas e objetos: nas coisas e no pensar* (idem, p. 27). O principal, para o autor, é a distinção contemporânea, formulada pelo neokantismo, entre as ciências naturais e humanas, diferença que o neopositivismo rejeita. No que caracteriza o humano, parece-lhe ser a historicidade o aspecto principal. Historicidade, esclarece, *significa uma essencial correlação entre o ser de determinada coisa e sua condição histórica* (idem, p. 29). No caso humano, historicidade significa conexão entre homem e tempo. Isso representa, corrigindo o exagero orteguiano para quem o homem não tem natureza, mas história, que *o histórico é, no homem (e para o homem), o caminho que revela sua natureza* (idem, p. 30). Isso significa que vida humana é realidade que se entende como processo e não como substância imóvel. Assim, o passar do tempo ocorre no interior do homem e pode ser preservado. Ele incorpora sua experiência temporal como memória e maturação, aprende com ela. Essa aprendizagem depende da hermenêutica, pois existem duas diferentes conforme queiramos tratar do passado mais recente ou mais antigo, conhecido por período clássico. A posição de uma geração no tempo depende do modo como ela lida com esses dois instrumentos explicativos. Os contínuos acréscimos e interpretações das teorias históricas explicam as dificuldades de o homem contemporâneo descobrir o seu lugar no mundo. A antropologia auxilia a compreender a auto-imagem do homem. Essa imagem não se faz à parte do contexto cultural onde são construídos, inclusive das verdades religiosas assumidas pelas comunidades como valor moral. O que o autor está construindo é uma

compreensão do homem a partir da ação. O ser do homem depende do seu fazer, torna-se aquilo que elabora, e tal produto é resultado da história. O conceito de ser é muito amplo e a forma grega de pensar muitas vezes se faz presente na hora de se considerar a questão. No entanto, o imprescindível é reconhecer que o modo de ser do homem não mostra nada estático e que sua história é uma reunião de coisas feitas. Assim, a caracterização do homem é mais completa se se fundamenta em três verbos: ser, ter e fazer. O verbo ser comporta uma variação no estar e traduz uma circunstância do viver: a provisoriedade e a imersão na circunstância. Ter possui muitas acepções e abarca tanto as posses materiais quanto as características corporais e os hábitos. Esses verbos traduzem uma realidade que é histórica, como são históricos os valores que aderem ao modo humano de ser e se fazem presentes nas escolhas. As considerações anteriores resultam da meditação antropológica de nossos dias e influenciam a forma como o homem vive em seu grupo. Suas criações assumem dimensão política porque as instituições humana que agregam o seu fazer estão em contínua modificação pelos tempos afora. O grande desafio é submeter as relações políticas às considerações antropológicas, pois a política não se constrói à parte da filosofia.

Em seguida, o autor considera a necessidade do testemunho para as coisas históricas. O que o homem faz e registra, o que ele objetiva no mundo só remete a sua presença pelo testemunho de alguém. Uma peça antiga, um objeto, as pedras de mármore feitas por outros povos só dizem algo de quem viveu a um outro vivente. Essa situação explica a diferença entre as ciências naturais e as históricas, essa última comporta uma dimensão hermenêutica que confere dinamicidade ao passado. O positivismo e o evolucionismo quiseram enxergar nos fatos um progresso inexorável, quiseram submeter os fatos à racionalidade. No entanto, esse é um projeto impossível porque a história é um misto de poesia e filosofia. Saldanha evoca Ortega contra Hegel para justificar que *por mais que se encontrem traços racionais no processo histórico, a racionalidade em si é uma coisa e a historicidade em si é outra* (idem, p. 74).

Na continuação da obra examina como se constrói uma teoria política. O verbo construir tem aqui sentido literal, Saldanha compara a elaboração teórica a um projeto arquitetônico, com *variação dos materiais e o sentido dos níveis e dos prumos, além da funcionalidade e um mínimo de estética* (idem, p. 79). O material conceitual se sustenta nas convicções, postura que se assemelha à noção de crença na filosofia orteguiana. O material histórico é muito valorizado porque os valores presentes nas posições políticas são históricos. Tal compreensão ajuda a entender os processos, *elementos e combinações através dos quais se formaram as imagens clássicas sobre política* (idem, p. 83). As teorias políticas aparecem aos nossos olhos como produto vivido para o esclarecimento de qual produção literária é essencial. Assim, teorias políticas não são descrições imparciais e distantes, mas posições instáveis e temerosas que o homem edifica paralelas às suas disposições éticas.

O outro capítulo examina os problemas centrais da teoria política nas suas origens gregas. O espaço político dos gregos é a ágora, transportado depois para a pólis que, segundo determinados autores, teria sido construída *como espaço político específico* (idem, p. 94). Entre as cidades gregas, a que melhor representou o que pensavam os gregos foi Atenas, razão pela qual Atenas é o arquétipo identificado com a própria cidade. A noção de cidade perfeita não foi tema apenas da filosofia grega, aparece também na Bíblia e na literatura romana com Jerusalém e Roma assumindo o papel de arquétipo. Esse papel arquetípico guarda não só o ideal de vida

social, mas também a idéia de direito presente, sobretudo, entre os romanos. Nesse tempo e nesses povos, a teoria política ganhou configuração muito mais elaborada que a justificação religiosa do poder, que marcou as teocracias antigas.

Ele também faz uma relação entre a história e os problemas políticos de conservação ou revolução. As noções de conservador e revolucionário, explica Saldanha, não fazem sentido fora do contexto histórico. Conservador é uma referência muito ampla, ficará mais precisa se for distinta de reacionário que é quem milita e radicaliza, enquanto o conservador contemporiza, e do tradicionalista, que é uma forma de conservadorismo religioso. Revolucionário é quem procura reconstruir bruscamente a ordem sócio-institucional. As revoluções aparecem em períodos mais racionais da história, em que pese o fundo utópico que as alimenta. Tal fundo é um princípio a-histórico, subtraído do fluxo de tempo e que dá ao tempo significado e valor. A atividade revolucionária é radical, não é histórica no sentido de que não acompanha o amadurecimento lento do processo histórico, não relativiza ou negocia, o espírito revolucionário sobrepõe o seu programa ao curso dos fatos, *se lançam sobre o real com vistas à criação de um outro real* (idem, p. 120). Nesse sentido, os revolucionários fazem história, eles modificam o mundo e criam um problema para os conservadores, que são histórias, não desejam mudança, mas sabem que sem elas não há história. O que distingue conservadores de revolucionários é a forma da mudança que esperam implantar no curso de história.

Saldanha igualmente examina um tema muito importante para a cultura ocidental, as influências entre os pensamentos religioso e político. Historicamente, Saldanha atribui à experiência religiosa o início do processo de estratificação das sociedades, o que se completou na divisão dos trabalhos. O poder religioso esteve no início associado ao político. Com o tempo desenvolveu-se uma linguagem para o palácio e outra para o templo. Tais espaços constituem o lugar público, distinto do espaço privado, que é o lar de cada um. Pois bem, a cultura ocidental assistiu, nos tempos modernos, a preponderância do palácio sobre o templo no papel de organizador do espaço público. O resultado desse processo foi o contínuo recuo do templo para o espaço privado, culminando com a proposta de sua erradicação pelos materialismos do século XVIII. A sobrevivência debilitada terminou noutra mudança, na substituição do modelo ontoteológico pelo dinheiro e o saber, os novos indicadores do prestígio social. Vive o homem de hoje entre os paraísos que construiu e os fios e desafios de uma tecnologia cada dia mais sofisticada.

Depois Saldanha considera a produção filosófica na América Latina. Trata-se, segundo pensa, de uma forma de criação menos clara do que a que se dá na Europa. Nesse ponto, o autor traça um falso dilema, ou o pensamento americano usa as categorias européias e não é singular, ou é singular, mas não é universal. Para solucionar o problema, esclarece que a filosofia é, como processo epistemológico, universal, *mas enquanto atividade humana ela é um desempenho, histórica e socialmente situado* (idem, p. 161). No entanto, para serem filosóficas, devem as conjecturas possuir um alcance genérico que permita ir além das colorações locais. Estas existem, reconhece. A pergunta pelo ser ganha coloração local. Como se vê, sua forma de abordar a questão encontra-se muito longe do modo como pensamos as filosofias nacionais: em torno de uma língua comum, de um procedimento especulativo próprio no diálogo com os grandes marcos da tradição ocidental e na configuração de uma tradição própria em torno de problemas específicos.

Finalmente examina a noção de historicidade elaborada pelo historiador lusitano Joaquim de Carvalho. Observa Saldanha que o conhecido estudioso desenvolve o conceito hegeliano segundo o qual a meditação filosófica não se faz à margem da história. No entanto, Carvalho não misturou as coisas: *colocou o seu pensamento dentro dos estudos de história da cultura sem desvirtuar o sentido da investigação* (idem, p. 172). Ao fazê-lo, facultou o conhecimento do que seja a filosofia, *um conhecimento referido a determinados problemas, junto aos quais se incluem figuras, obras e referências* (idem, p. 175).

O historicismo axiológico de Nelson Saldanha, seu entendimento de que o ser do homem se revela no fazer histórico, aproxima-se inegavelmente da tradição culturalista da Escola do Recife. O ensaio mais frágil é aquele onde contempla o pensamento latino-americano. O conjunto dos ensaios o projeta como um notável pensador e esclarece aspectos propostos em obras anteriores. Ele deixa claro os aspectos que constituem seu historicismo axiológico.

i. Benedito José Viana da Costa Nunes

Vida e obra:

Nascido a 21 de novembro de 1929 em Belém do Pará, o filósofo jubilou-se, mas continua ligado ao corpo docente da Universidade Federal do Pará. Bacharelou-se pela Faculdade de Direito em 1952. Notabilizou-se por seus estudos estéticos principiaados com os livros *Introdução à filosofia da arte* e *O mundo de Clarice Lispector*, ambos editados em 1966. Ministrou cursos em várias universidades, inclusive na UNICAMP. Para a filosofia brasileira é importante a leitura e a crítica que realizou da obra de Guimarães Rosa (1966), João Cabral de Melo Neto (1971) e Clarice Lispector (1971). Pertence à Academia Brasileira de Filosofia e ao Instituto de Filosofia Brasileiro.

Suas obras mais importantes são: *O mundo de Clarice Lispector* (1966), *Introdução à filosofia da arte* (1966), *Farias Brito* (1967), *O dorso do tigre* (1970), *João Cabral de Melo Neto*, ensaio (1971), *O pensamento estético no Brasil* (1977), *Oswald Canibal* (1979), *Saber, poder* (1983), *Passagem para o poético* (1986), *O tempo da narrativa* (1988), *O drama da linguagem* (1989), *No tempo do nihilismo e outros ensaios* (1993), *Filosofia política* (1993), *A crise do pensamento* (1994) e *Crivo de papel* (1998).

Para um melhor conhecimento de seu pensamento leia: *A estética literária* (1954), de Alceu Amoroso Lima; *História concisa da literatura brasileira* (1975), de Alfredo Bosi; *Alguns aspectos da crítica literária de Benedito Nunes* (1976), de José Guilherme de Oliveira; *O bruxo da linguagem no grande Sertão* (1977), de Consuelo Albergaria; *História crítica da literatura no Brasil* (1977), de Assis Brasil; e *A estética kantiana para Benedito Nunes* (1977), *Benedito Nunes e a crítica literária* (1977) e *Estética e filosofia da arte* (1977), três monografias de Maria Neuza Monteiro. Existem ainda muitos artigos sobre Benedito Nunes publicados nos Cadernos de Cultura de grandes jornais brasileiros.

Idéias fundamentais:

Estudioso do pensamento de muitos autores, Benedito Nunes cuidou de estabelecer uma metodologia de encontro com os grandes mestres da filosofia e da literatura. No seu entendimento precisava o estudioso estar atento aos momentos, aos pontos de ruptura da

história do pensamento. Nesse sentido preconizou *uma descontinuidade cultural e social em relação à história anterior (A filosofia contemporânea. São Paulo: Ática, 1991. p. 8).*

O pensador dedicado à história da filosofia não era um historiador de idéias. Ele não acreditava ser bastante enumerar e listar teses como seria de se esperar de um historiador, mas estava obrigado a constituir relações, aproximar momentos, estabelecer as bases da continuidade e da ruptura do pensamento. O filósofo precisava

reconhecer a continuidade da tradição do pensamento filosófico, no entanto historicamente diferenciada de época para época, enquadrar, no esquema anteriormente proposto... (as várias épocas), sem admitir, porém, de acordo com um nexo de estrita causalidade, que ela seja produto ou fator das mudanças socioculturais do período com as quais está relacionado (idem, p. 9).

No campo da estética, onde ganhou notoriedade, Benedito Nunes estabeleceu um fecundo diálogo com Heidegger, seu autor favorito. Ao pensamento heideggeriano dedicou a obra já clássica *Passagem para o poético* (1986). As suas idéias adquiriram contornos mais precisos em *No tempo do niilismo e outros ensaios* (1991), quando a relação com Heidegger tornou-se apenas uma referência no exame de múltiplas questões.

Havendo examinado o desenvolvimento da estética nos tempos modernos, Benedito Nunes chegou a identificar três paradoxos. O primeiro nasceria da relação entre beleza e arte, que leva a estética a pretender indicar o que é juízo individual. No entanto, explicou *o que é e o que não é arte independe dessa relação afetiva posto que Kant estabelece um corte entre o juízo de gosto e o princípio da arte (No tempo do niilismo. São Paulo: Ática, 1993. p. 59).*

O segundo paradoxo originava-se da filosofia hegeliana que submetia a filosofia da arte à história do espírito humano. No entanto, a compreensão da arte, elaborada em diferentes períodos da história, transferia seu objeto de investigação para outros campos. Ao fazê-lo tornava-se uma ciência errante, *ora de porte histórico, ora psicológico ou sociológico, ora lingüístico (idem, p. 59).*

Finalmente, o terceiro paradoxo. A estética faz da arte um objeto epistemológico, um objeto de estudo; no entanto, *a arte é uma forma de conhecimento que não é conhecimento do objeto (idem, p. 59).*

Os paradoxos têm origem no fato de que a preocupação com o Belo, em decorrência da experiência estética pura, situou-se numa perspectiva abstrata e acabou desviando-se da cultura. Ali estavam sedimentados outros valores não estéticos imprescindíveis, no entanto, para iluminar o contato com o Belo. Assim, Benedito Nunes avançou uma hipótese de grande fecundidade, a Estética é Hermenêutica e a interpretação da obra de arte depende de outros elementos da cultura.

Como hermenêutica, ela recai no espaço reflexivo de confronto e de aproximação com a experiência histórica e científica. Dessa forma, irremediavelmente filosófica, a Estética não pode

interpretar a arte, sem interpretar-se de acordo com os pressupostos que lhe fornece o todo da cultura de que faz parte (idem, p. 60).

A influência de Heidegger nas considerações estéticas de Benedito Nunes foi por ele próprio reconhecida, embora ele se considere fora do denominado *l'effet Heidegger*, nascido no clima pós-estruturalista e destinado a dar um encantamento misterioso aos textos do mestre tedesco.

Ao examinar o conceito de temporalidade proposto no clássico *Ser e Tempo* pareceu-lhe pouco clara a colocação do problema do niilismo. Nunes preferiu realçar, contudo, um aspecto da questão, a falta de limites na relação entre a hermenêutica da arte e o niilismo, problema que se refletirá na relação entre a arte e a cultura.

Heidegger trabalhou a hipótese da destruição Estética provocada pelo efeito corrosivo do niilismo. O motivo deitava raízes na hegemonia que o fazer técnico assumiu na civilização ocidental. No entanto, observou Nunes, a constatação de que vivemos no império da técnica e que são as referências desse mundo que predominam na elaboração da obra de arte, não impediram a análise de Heidegger de vir possuída de uma unicidade de presença que significa *a única aparição de uma realidade longínqua* (idem, p. 17).

Na sua leitura, a posição assumida por Heidegger pode ser assim explicada:

A meditação sobre o que é a arte está inteira e decisivamente determinada pela questão única do ser. A arte não é tomada como domínio especial de realização cultural nem como uma das manifestações do espírito (idem, p. 19).

O sentimento de Heidegger é que a produção artística elaborada como *téchné é physis*, não se estende ao mundo da cultura. Eis aí o ponto de separação mais visível de Benedito Nunes com o mestre alemão. No primeiro, a interpretação da obra de arte nasce dos elementos culturais, ajuda a desvendá-los; em Heidegger, o caminhar para a estética anuncia a separação da cultura, dá um passo em direção ao sagrado, a um estágio pré-cultural. A um sagrado decorrente da secularização e dos rumos constituídos pelo niilismo moderno, mas, ainda assim, a um sagrado, resultante do processo do pensamento anunciado pelo fim da metafísica e do invisível. Trata-se de um sagrado *pré-cristão, grego ou pagão, restituível como memorável e comemorável (que) é a origem esquecida do ser* (idem, p. 20).

j. Leônidas Hegenberg

Vida e obra:

Nascido em 14 de março de 1925 em Curitiba, Hegenberg mudou-se jovem para São Paulo, onde se licenciou em Física e Matemática (1950) na Universidade Mackenzie e, mais tarde, em 1958, em Filosofia, na USP. Fez o mestrado na Califórnia, na Universidade de Berkeley, entre os anos de 1960 e 1962, e doutorou-se em Lógica pela Universidade de São Paulo no ano de 1966 com a tese *Aspectos do problema de linguagem formalizadas*. A sua vida acadêmica está associada ao Departamento de Matemática do Instituto Tecnológico da

Aeronáutica – ITA, onde ingressou por Concurso Público em 1959. Organizou a Revista ITA-Humanidades, que circulou entre 1965 e 1977, veiculando as principais teses de filosofia das ciências discutidas nos Estados Unidos. Trabalhou no ITA até 1987 quando retornou à USP na condição de Professor Visitante. Pertence à Academia Brasileira de Filosofia e ao Instituto Brasileiro de Filosofia.

O pensador é um dos críticos do conceito de ciência estruturado pelo positivismo e de larga penetração em nosso meio. Entre suas obras de destaque estão: *Introdução à filosofia das ciências* (1965); *Aspectos do problema da mudança de linguagens formalizados* (1966); *Lógica simbólica* (1966); *Equações diferenciais* (1970); *Vetores, matrizes e geometria analítica* (1970); *Lógica, o cálculo dos predicados* (1973); *Lógica, cálculo sentencial* (1973); *Explicações Científicas* (1973); *Definições* (1974); *Lógica, simbolização e dedução* (1975); *Significado e conhecimento* (1975); *Etapas da investigação científica* (1976); *Simbolização no cálculo de predicados* (1976); *Lógica* (1977); *Dedução do cálculo sentencial* (1977); *História das idéias filosóficas no Brasil* (1978 - co-autoria); *Textos e argumentos* (1978); *Dicionário de Lógica* (1995), *Doença, um estudo filosófico* (1998) e *Saber de e Saber que* (2001).

Para um aprofundamento do pensamento de Hegenberg leia: *O pensamento de Leônidas Hegenberg* (1983), de Milton Eiras Duarte; o item que lhe dedicou Antônio Paim em sua *História das idéias filosóficas no Brasil* (5. ed. em 1997), o verbete sobre ele no *Dicionário Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal e o item 2 do capítulo II de *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), de Antônio Paim.

Idéias fundamentais:

No livro intitulado *Explicações Científicas*, dedicado à filosofia da ciência, encontra-se em germe o principal da meditação que desenvolveria posteriormente. No seu entendimento o assunto era amplo e envolvia três grandes questionamentos: sobre o papel da ciência, relativo ao determinismo e ao mundo em si e, finalmente, acerca dos fundamentos da ciência. Essa última perquirição relacionava-se propriamente à lógica, incluindo o método, a forma, os modos de pensar, os conceitos básicos e as explicações.

O autor apontou uma proximidade entre as idéias que defendia e as de Hans Reichenbach, sobretudo as apresentadas em *The rise of scientific philosophy*. Berkeley, University of California, 1951. Esse avizinhamo decorria do tipo de entendimento do que era a ciência e do papel que ela adquiriu em nossos dias. Sobre o próprio trabalho reflexivo, Hegenberg assim o caracterizou:

Não tenho pendores especulativos e minha atividade filosófica orienta-se para o nível terra, a terra da ciência, evitando deliberadamente o vôo metafísico (Explicações científicas. 2. ed. São Paulo: EPU, 1973. p. 17).

Hegenberg situou-se entre os críticos de nosso tempo e partilhou das dúvidas introduzidas pela fenomenologia e pelo existencialismo de Husserl, Heidegger e Sartre, para não mencionar a célebre consideração sobre o significado das crenças elaborada por Ortega y

Gasset. No entanto, nosso autor, mesmo sem apregoar a adesão irrestrita e absoluta aos resultados da ciência, preferiu nela encontrar, ao contrário dos pensadores mencionados, um ponto de referência, um referencial sólido capaz de dar algum alento no meio de tanta incerteza e indeterminação.

Vivemos possuídos por crenças e nos comportamos com base nelas, tal é a realidade que acompanha o homem ao longo de sua história, afirmou Hegenberg. Quando essas crenças são questionadas ou destruídas torna-se necessário uma reorganização intelectual. Concepção próxima do historicismo saint-simoniano, embora não apregoasse a alternância dos ciclos orgânicos e inorgânicos como fez aquele pensador. A história humana era, portanto, constituída de períodos de maior ou menor tranqüilidade intelectual. O homem de hoje experimenta um período de insegurança:

O homem está novamente perdido entre as coisas (afirmou Hegenberg), sem saber a que se ater, incapaz de conceituar-se de modo satisfatório, diante de uma circunstância esfacelada, que cada teórico entende de modo singular (idem, p. 24).

Mergulhado na contingência e desorientado diante do rápido processo de mudanças, o homem procura na ciência um referente capaz de lhe oferecer alguma segurança. Segurança relativa, explicou-nos o autor, mas bastante sólida frente às profundas incertezas gestadas pela arte, religião e filosofia contemporânea. Diante das demais criações do homem a ciência afigura-se, no sentir de Hegenberg, como *uma espécie de dado basilar do mundo contemporâneo* (idem, p. 26). Hoje a ciência domina o panorama intelectual e resta mostrar que, apesar de todos os benefícios que propicia, ela não esgota as dúvidas e preocupações que atormentam a existência. Segundo Hegenberg, a ciência é o edifício que habitamos e nos abrigamos, porém

(...) não dominamos o desejo de, vez por outra, deixá-lo para contemplar outras terras e outras realidades, como não afastamos a necessidade de, uma ou outra ocasião, examinar os fundamentos em que se apóia (idem, p. 27).

O propósito de Hegenberg foi elaborar uma sólida filosofia da ciência, porém sem torná-la um saber absoluto e excludente, como sugeria o conceito oitocentista de ciência. Hegenberg insurgiu-se contra o malogro daquele conceito de ciência que considerava as teorias científicas uma cópia exata e inquestionável da natureza, concebia um modelo ideal de ciência baseado na matemática e pretendia utilizar tal paradigma para examinar os problemas da realidade. Sua crítica da ciência positivista não acompanhou, contudo, os questionamentos dos existencialistas. Mesmo possuindo, em alguns momentos, um linguajar semelhante, não há nele uma opção pela realidade encontrada fora da ciência. A alternativa de um passeio a tal realidade, tal como foi proposta na citação acima, não significa falta de sentido humano da ciência, apenas insuficiência do parâmetro para retratar o real.

A ciência era uma forma humana de referir-se aos problemas do dia-a-dia, nascia acomodada ao senso comum, mas acabava por adaptá-lo a seu esquema. "Criticando o bom senso, modelando-o, reformulando o saber que proporciona, atinge-se o saber denominado científico" (idem, p. 33). Pelo que defendeu, a ciência era uma forma de aperfeiçoamento do senso comum capaz de afastar o ceticismo e o irracionalismo. Nesse sentido, bem como na crítica ao objetivismo, Hegenberg revelou viver o clima instituído por Edmund Husserl em *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. O mérito principal de Hegenberg consistiu, a nosso ver, em haver advertido que a verdade científica é um movimento de contínua e permanente superação, não está pronta e acabada. Assim referiu-se à atitude científica:

A crítica das explicações oferecidas pelo bom senso inicia o trabalho científico. Esse trabalho é governado por um tipo especial de atitude. Caracteriza-a a tendência de suspender juízos, evitar asserções definitivas, até que a evidência adequada tenha sido apresentada para só então acolher as afirmações, admitindo-as na medida em que a evidência as apóia e não excluindo a possibilidade de refutações futuras (idem, p. 36).

A filosofia da ciência, explicou, enquanto examina o conhecimento científico, era uma disciplina epistemológica, isto é, cumpria uma finalidade especulativa. O exame das teorias científicas ajudava a relativizar as verdades mais bem consolidadas e a rever inúmeros valores. Possuía alguma importância semelhante trabalho, indagou-se o autor? Apesar de aparentemente não contribuir com a prática científica, explicou-nos, permitia *resultados compensadores do ponto de vista intelectual, para quem se debruça sobre os problemas dos fundamentos da ciência* (idem, p. 55). Semelhante postura é antagônica ao menosprezo especulativo cultivado pelo positivismo.

Hegenberg procurou descobrir as razões pelas quais houve uma adesão ao esquema positivista, que propunha serem as teorias formas descritivas do real. De um lado, a constatação de Husserl para quem a objetividade caminhou para uma representação matemática, sustentada na causalidade perfeita; de outro, a dificuldade de se construir correlações epistêmicas. *O problema de estabelecer correlações epistêmicas, isto é, de relacionar noções teóricas a procedimentos observacionais, não é simples, inexistindo esquema capaz de dar conta da variedade de modos por que tais ligações têm sido feitas* (idem, p. 152). Apesar de tudo, a posição descritivista estava definitivamente superada, e o problema da correlação epistêmica encontrava solução na idéia de modelo. Os fatos são entendidos a partir da ótica ou modelos que os observamos, explicou. Um fato pode ser explicado de modo diverso quando altera-se a teoria e essa possui *um ponto de apoio estritamente metafísico, (além da física). São conjecturas* (idem, p. 169).

Partindo da inadequação de um único modelo de ciência, Hegenberg não chegou a diferenciar as ciências que ele denominou de empíricas, situando-se em posição oposta aos neokantianos. Ele considerou relevante apenas a divisão entre as ciências de caráter formal e fatural, à semelhança do que propugnara o empirista David Hume. O problema da abstração dos

valores, suprimindo um aspecto fundamental do mundo interior, não lhe pareceu importante, logo, ele não chegou a formular um elemento capaz de diferenciar as ciências naturais das sociais.

É comum supor, afirmou, que os cientistas não se interessam pelas questões humanas, isto é, pelos valores que o homem prega. O pesquisador social, porém, não poderia deixar de dar atenção aos valores. Segundo as idéias correntes, o pesquisador social estuda fenômenos a que atribui uma significação cultural, de modo que já na escolha de seus temas aparece uma orientação valorativa. A verdade, no entanto, é que qualquer estudioso dedica-se a um ramo do saber guiado pelos seus próprios interesses e curiosidades, seja nas ciências naturais, seja nas sociais (idem, p. 225).

Os tipos de explicação próprios das ciências sociais guardavam muitas semelhanças com os fornecidos pelas outras ciências. Após a crítica à idéia de causa, tal como a concebera Aristóteles e defendera Stuart Mill, Hegenberg considerou que somente se pode falar de explicação a partir do padrão nomológico-dedutivo mesmo quando se reconhecem situações especiais onde valem outros tipos de explicação. O padrão defendido refere-se a uma forma de explicação em que *a sentença que descreve o acontecimento (...) puder ser deduzida de premissas que se referem a leis e de premissas adicionais (...) tornando-a logicamente correta* (idem, p. 232). As explanações concernentes a indivíduos, fatos sociais, grupos humanos, períodos históricos etc. referem-se a elementos singulares que estão sendo avaliados a partir dos paradigmas teóricos empregados. Fora desse referencial *é raro (impossível?) obter explicação convincente e satisfatória* (idem, p. 262).

A sistematização da lógica cumpria a finalidade de fornecer os elementos interiores da teoria científica. Para Hegenberg, a síntese que ofereceu reproduz o que de mais interessante havia nos livros de Quine, *Methods of Logic*, Tarski, *Introduction to logic*, e Kleene, *Mathematical logic*. No entanto, apesar das referências aos textos mencionados, a formulação de Hegenberg assumiu feição singular.

Hegenberg procurou indicar que a verdade ou falsidade de uma afirmativa dependia do observador, mas a espécie de conexão retratada era um problema da alçada do lógico. Ele assim explicaria a questão:

O lógico não se preocupa com a verdade das premissas. Seu tipo de análise dos argumentos resume-se nisso: se as primeiras são verdadeiras, então a conclusão também é verdadeira? O argumento será dedutivamente legítimo sempre que a resposta for afirmativa, isto é, sempre que a falsidade da conclusão for incompatível com a verdade das premissas (Lógica: o cálculo sentencial. 2. ed. São Paulo: EPU, 1977. p. 9).

Hegenberg aprofunda sua meditação sobre a ciência e seu papel na cultura no livro *Saber de e Saber que, alicerces da racionalidade*. Nessa obra, o autor firma posição como destacado lógico e filósofo da ciência em nosso país. Por sua abertura intelectual, diálogo com os espanhóis Ortega y Gasset e Julián Marías, pelo profundo conhecimento do kantismo, dos lógicos e filósofos da ciência de nosso tempo, Hegenberg trata a existência humana num patamar além dos limites estabelecidos pela lógica oitocentista da ciência. Vejamos como ele desenvolve suas idéias.

O autor parte do entendimento existencialista e orteguiano de que o homem é atirado no mundo, está aí. Para nele viver, *empresta inteligibilidade às coisas permitindo que, ao agir sobre elas, possamos usá-las em nosso benefício* (p. 18). As explicações que o homem elabora alicerçam-se em diferentes fontes, como: os mitos, fantasias, crenças, filosofia, religião e ciências. As explicações científicas, como as outras, contribuem para entender o mundo e desempenham papel importante no universo da cultura.

As explicações científicas têm diversos pressupostos, esclarece o autor. Existe um mundo exterior com inúmeros seres distintos de nós, esses seres são de duas ordens de objetos: concretos e idéias. Os objetos se associam para formar sistemas. Além desses pressupostos, existem outros, completa: os objetos se alteram com a passagem do tempo e os fatos aí observados são processos estudados pela ciência.

Antes de elaborar explicações científicas, que são de grande complexidade, o homem realiza uma primeira forma de adaptação intelectual que o autor denomina saber de. *Usando o saber de, cada um de nós se ajusta a seu mundo e nele pode viver com certa naturalidade e, quem sabe, até com prazer* (p. 27). Na seqüência do livro, ele se refere ao saber como, outra maneira de ajuste, mais complexa que a primeira e retratada num esquema de atuação contido na fórmula: *se tais ou quais condições, então tais ou quais ações* (p. 27). A outra forma de ajuste é típica do conhecimento e se exprime na fórmula saber que. O conhecimento decorre de inferências representadas no modelo *sei que... porque...* (p. 29).

No aprofundamento da noção saber de, Hegenberg a observa no discurso usado pelos cientistas para transmitir informações. Ao contrário do legado cartesiano, que sustenta uma visão de mundo subordinada a um único pressuposto, nosso filósofo entende que os cientistas não têm como proceder do mesmo modo. O homem vive ao redor de muitas coisas e procura entendê-las. Trata-se de assumir como próprio o que está em torno dele, ou de interpretar as circunstâncias em que vive como mundo, conforme lição deixada por Ortega y Gasset.

No mundo, nós deparamos não só com coisas que percebemos, mas também com outras que não percebemos. Somente as primeiras podem ser objeto de investigação científica, ainda que para isso seja necessário usar diferentes instrumentos. O que primeiro fazemos para estabelecer qualquer relação com o mundo é observá-lo. Ocorre observação quando o mundo deixa de ser indiferente. A observação coloca o problema da realidade, que Hegenberg toma como o conjunto das coisas que podemos perceber. A realidade é formada pelas *coisas que nos habituamos a ter diante de nós desde a infância – e usualmente identificadas por meio de sentenças do tipo isto é um x* (p. 46).

Para falar da realidade, o homem desenvolve a linguagem. Ela pode ser usada para emitir ordens, manifestar sentimentos, indagar sobre o que se passa. A língua é empregada para se comunicar com os outros, mas também para situar o falante na circunstância. Com a

linguagem, *a circunstância deixa de ser caótica e como diz Ortega e aqui repetimos se transforma em mundo, local em que é possível viver e agir* (p. 51).

No complicado processo de estruturação da linguagem, Hegenberg refere-se aos termos sincategoremáticos, aqueles usados para organizar o discurso, permitir os pronunciamentos e, assim, o surgimento de sentenças. As sentenças básicas que se referem às propriedades das coisas e das relações entre elas são as sentenças da linguagem das coisas. Como as coisas se alteram, as pessoas adquirem a noção de causa, conceito que vem sendo discutido desde a Antiga Grécia.

Além da linguagem das coisas, Hegenberg menciona a linguagem introspectiva que descreve o mundo interior. Essas sentenças declaram o que o sujeito está pensando ou sentindo, enfim, traduzem o que a psicologia behaviorista denomina comportamento encoberto. Esse comportamento é um fato para quem o vive, mas o autor prefere reservar o conceito de fato para aquilo que esteja acessível à percepção de várias pessoas; enfim, para falar do mundo.

Descrever o mundo não significa apenas identificar os objetos, mas também *atributos, relações, ocorrências e ações, mesmo que as coisas não estejam diante de nós, mesmo que as ações não sejam praticadas* (p. 62). É assim que chegamos a falar de objetos e sistemas, sabendo-se logo que os conceitos e sistemas são itens do pensamento e não coisa mesma posta diante dos dedos. Através dos sistemas descrevem-se os fatos e nessa descrição são importantes as assertivas para traduzir incerteza. *As asserções cautelosas aparecem, com certa naturalidade, tanto nas asserções ao futuro incerto quanto nas promessas de realização sujeitas a contratempos* (p. 68).

Em síntese, desenvolvemos uma língua para falar do mundo porque os pensamentos e todas as operações que ele processa são encobertas e tivemos que elaborar um meio de torná-las públicas. A linguagem científica não rompe essa lógica, mas o discurso científico demanda uma linguagem muito mais elaborada do que o vocabulário básico. Na tarefa de descrever relações complexas necessárias às ciências, a lógica assume papel de destaque. Para cumpri-lo, *ela se desenvolveu de maneira extraordinária nos tempos recentes, transformando-se em tema altamente especializado, a poucos acessível* (p. 73). No entanto, a própria língua natural já contém uma lógica e é constituída com o objetivo de permitir que os homens pensem corretamente. Essas formas de pensar do autor sugerem que, para ele, a linguagem constitua um universo de possibilidade, uma maneira de pensar o mundo e ao mesmo tempo um limite. Faz parte da circunstância, como queria Ortega y Gasset, constituir um diferencial na hora de elaborar a teoria da realidade. Voltemos a acompanhá-lo.

Uma forma de descrever a realidade é construir definições. Elas permitem elaborar uma língua técnica, um tipo de afastamento do real, “destinado a permitir o discurso da ciência” (p. 74). Dentro delas, as mais importantes são as definições explícitas, quando *o significado ficar determinado por outros termos* (p. 79); as redutoras, quando os termos se aplicam unicamente às *reações especificadas no teste* (p. 82); e as operativas, destinadas a *precisar objetivos e atividades* (p. 82).

No empenho de construção da ciência, certos comportamentos também adquirem complexidade. É o caso da observação. *A observação científica é um modo refinado de apreender o mundo sensível e perceptível* (p. 89). A ciência permite também ampliar o vocabulário básico e formar conjecturas amplas para explicar o real. Foi o que os gregos

começaram a fazer seis séculos antes de Cristo quando Tales, *diante da ampla diversidade de coisas que se encontravam frente a seus olhos, tem a ousadia de afirmar que tudo é água* (p. 91). O processo se sofisticou e o discurso científico concentrou-se nas teorias, pois as entidades fazem parte das teorias.

Na elaboração das teorias da realidade, é importante a noção de objetividade. Objetividade não é uma descrição completa ou reprodução fiel dos fatos, esclarece Hegenberg dando consequência às advertências de Kant, mas uma afirmação destituída de idiossincrasia.

A linguagem científica se aprimora quando incorpora noções de matemática. Assim, Hegenberg revela o sentido da conjunção, unir elementos; disjunção, o que vale num caso não vale noutro; negação, quando se interdita uma relação. A teoria dos conjuntos entra nessa tarefa de ordenar o real *desde o momento em que reúne coisas e as classifica, o ser humano forma conjuntos e adquire as noções de pertença e de subconjuntos* (p. 110).

No entendimento do autor, o uso da língua de maneira natural já contém uma lógica que a ciência contribui para desenvolver. O terceiro e último capítulo do livro examinará como a ciência faz isso. Nele, o autor enfrentará os problemas clássicos da filosofia da ciência, mostrando, por exemplo, os sentidos que a verdade adquiriu ao longo da história. São os seguintes: a fidelidade no dizer, do latim *veritas*; descobrir algo, do grego *aleteia* e confiança, do hebraico *emunah*. Outra forma de saber algo é possuir uma crença. As crenças, diz o autor lembrando Ortega y Gasset, *são indispensáveis porque são fontes de grande quantidade de deliberações que somos compelidos a tomar a cada momento* (p. 123).

Diante de uma assertiva, as pessoas podem pedir explicações. Contudo, acrescenta, não é razoável pedir explicações de todas as assertivas. Os axiomas são as explicações que se tomam como verdadeiras. A lógica é uma forma de pensar adequadamente as coisas. Para entrar no universo da lógica, Hegenberg parte de um levantamento histórico, mostrando como ela se desenvolveu da Grécia aos nossos dias. Explica os tipos de proposição, as formas de inferência e silogismo, a determinação da legitimidade dos silogismos e chega aos argumentos. O argumento é uma forma de justificação. Elas são dedutivamente legítimas, *quando impedem a falsidade da conclusão*, e indutivamente corretas, quando são irreduzíveis à dedução e a probabilidade da afirmação ser verdadeira é maior do que as concorrentes.

A história da lógica continua, passa por toda a Idade Média e chega à Idade Moderna. Aí, vemos surgir o projeto de uma matemática das idéias concebida por Descartes e Leibniz. Na seqüência, ele expõe a lei da causação universal de John Stuart Mill: *cada evento ou o início de qualquer fenômeno deve ter um causa, algum antecedente, de que é, invariável e incondicionalmente, uma consequência* (p. 172). Segue-se a apresentação dos acréscimos devidos a Hume e Kant, quando se chega ao que ele denomina lógica moderna e que se situa historicamente no período contemporâneo.

A lógica moderna começa possivelmente com Gottlob Frege, cuja importância para a lógica Hegenberg compara a de Aristóteles. Juntamente com Charles Sanders Peirce, Frege aponta para uma nova forma de pensar a lógica. Os pensamentos são signos e a teoria dos signos é a base das lógicas que se seguiram. Chegamos à lógica simbólica e à geometria não euclidiana.

Na descrição histórica, Hegenberg esclarece as principais contribuições e mostra como, *nos dias atuais, se assim cabe dizer, a situação se inverteu: a lógica passou a ser um capítulo*

da matemática (p. 178). Essa trajetória não é linear nem isenta de críticas, os matemáticos, afirma o autor, *não receberam com simpatia várias teses intuicionistas* (p. 190). No entanto, a lógica simbólica se afirma como contribuição de vários estudiosos radicados nos EUA e na Inglaterra.

Uma forte tendência da lógica contemporânea é o positivismo lógico. O eixo nuclear vem de Wittgenstein e é o estabelecimento de uma relação entre o significado do vocábulo e o seu emprego. A boa comunicação decorre do acordo sobre o uso das palavras. No entanto, o chamado positivismo lógico é um conjunto muito mais amplo de teorias cuja característica básica consiste em admitir que a ciência é a única forma de conhecimento legítimo, além de assegurar sua aceitabilidade pela matemática.

No final da exposição, Hegenberg apresenta as chamadas lógicas não clássicas: as ampliadas, como a modal e deôntica; as deverzadas, como as multivalentes e intuicionista e a indutiva. Sob o título de outras lógicas, o autor agrupa a lógica dialética e a lógica *fuzzy*, isto é, dos conjuntos difusos.

Todo o texto caminha para concluir que não podemos prescindir do estudo de um pouco de lógica, *porque é o que assegura a racionalidade de nossas ações ordinárias* (p. 249).

No final do livro, Hegenberg menciona os autores que contribuíram para a formação de suas idéias. É uma longa lista, mas creio que podemos nela destacar Bertrand Russell, Ortega y Gasset, Julian Marías, Garcia Morente, R. Blanché, P. K. Feyerabend., A. Church, Quine, R. Carnap, C. Hempel, B. Mates, P. Supper, A. Tarski, J. Bar-Hillel, T. Kuhn, I. Scheffler, I. M. Bochenski e M. Bunge. Esses autores, e por isso resolvemos mencioná-los, nos ajudam a entender as posições de Hegenberg. Pela visão que ele formou da ciência, da lógica e da cultura, desempenha papel fundamental na superação da visão oitocentista da ciência típica da tradição cientificista ainda muito forte em nosso país.

Em resumo, o neopositivismo de Hegenberg prolonga e transcende o movimento iniciado com o Círculo de Viena. Ele pretendeu distinguir, na formulação científica, o que é fruto da observação do que é resultante das teorias e apontar as vias onde transitam essa relação. Singular nesse esforço foi a crítica ao positivismo, desde que não se limitou a abordar os aspectos puramente formais do conhecimento, mas a aprofundar a busca dos fundamentos do saber científico. Estamos frente a uma epistemologia que possui em germe os elementos capazes de eliminar os últimos resquícios do cientificismo que perdura entre nós desde o pombalismo.

k. Urbano Zilles

Vida e obra:

Urbano Zilles nasceu em 1º de junho de 1937, em Nova Petrópolis (RS). Seguiu carreira eclesiástica estudando filosofia no Seminário de Nossa Senhora da Conceição, em Viamão (RS). O Curso de Teologia ele o fez no Mosteiro Beneditino de Beuron, Alemanha, entre os anos de 1962 e 1966. Doutorou-se na Universidade de Münster em 1969 com uma tese sobre Gabriel Marcel, filósofo com quem manteve correspondência pessoal. De volta ao Brasil, lecionou na Faculdade de Filosofia de Viamão e, em 1977, tornou-se Professor Titular na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Nessa Universidade foi Coordenador da Pós-Graduação em Filosofia e, desde 1987, é o Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação. Autor

de vasta obra, Zilles pertence à Academia Brasileira de Filosofia e foi nomeado Monsenhor pelo Papa João Paulo II.

Urbano Zilles deu-se conta de que o tomismo, especialmente nas suas interpretações tradicionais, não respondia às exigências da sociedade brasileira no século XX. O incremento da urbanização, o desenvolvimento econômico, as mudanças políticas, o aumento da escolaridade e a valorização da ciência pedem uma religião interior, voltada para o aprimoramento pessoal, onde as cerimônias e devoções se voltem para a realização desse fim. Este tempo pede uma evangelização fundamentada, baseada em reflexão profunda, que Zilles levou adiante interpretando o tomismo como o pano de fundo de um pensamento existencial, base para o diálogo com o mundo moderno. Trata-se de caminho semelhante ao trilhado em outros países, embora com motivação diversa, bastando lembrar a interpretação existencialista do tomismo por Etienne Gilson, que opôs o pensamento de Santo Tomás às doutrinas essencialistas do tipo platônico. A França do período pedia um pensamento existencial em virtude das inseguranças decorrentes das Guerras Mundiais.

Os trabalhos mais destacados de Zilles são: *Transzendenzerfahrung bei Gabriel Marcel* (1969), *Uma igreja em discussão* (1969), *Testemunho cristão hoje* (1969), *Didaqué ou doutrina dos apóstolos* (1970), *Igreja em realização* (1972), *O ensino dos valores* (1976), *Função humanizadora da universidade* (1978), *Esperança para além da morte* (1980), *Filosofia da educação* (1981), *Religião e cristianismo* (1981), *Pode um cristão ser marxista* (1984), *Possibilidades e limites da libertação* (1985), *Grandes tendências na filosofia do século XX e sua influência no Brasil* (1987), *Gabriel Marcel e o existencialismo* (1988), *A justiça* (1988), *O problema do conhecimento de Deus* (1989), *A significação dos símbolos cristãos* (1990 – 5. ed. em 2001), *Filosofia da religião* (1991), *Profetas, apóstolos e evangelistas* (1992), *A modernidade e a Igreja* (1993), *Fé e razão no pensamento medieval* (1993), *Homem e mulher no caminho da vida* (1993), *Gratidão de ser* (1994), *Teoria do conhecimento* (1994), *Os sacramentos da Igreja Católica* (1995 – 2. ed. em 2001), *Criação ou evolução* (1995), *Anjos e demônios?* (1995), *Reencarnação ou ressurreição?* (1995), *Jesus Cristo: quem é este?* (1995), *Religiões, crenças e credências* (1997), *Missão profética dos cristãos* (1997), *Meditações no Sumaré* (1998), *Pierre Teilhard Chardin: ciência e fé* (2001) e *Crer e compreender* (2004).

Para um aprofundamento de seu pensamento leia: *Perspectivas cristãs da Universidade*, de José Newton Alves de Souza (v. III):127-138 (1996); *Tomismo no Brasil*, de Fernando Arruda Campos: 203-208 (1996); o verbete da enciclopédia *Logos* escrito por Antônio Paim, bem como o item IV, dedicado à contemporânea filosofia católica que integra o capítulo VI, denominado *A busca de uma subjetividade profunda* da sua *História das idéias filosóficas no Brasil* (5. ed. em 1997). Leia também *Consecratio mundi* (1998), organizado por Reinholdo Aloysio Ullmann; *Anais do V Encontro de Pensadores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira* (1997), organizado por Leonardo Prota; os artigos que elaboramos em parceria com Fábio de Barros Silva em *Paradigmas: O homem é ontologicamente pessoa, Zilles e a pessoa humana* – 2 (1): 21-38, 1998, também publicado em *Ética e Filosofia Política* 4 (1): 61-94, 1999; Emmanuel Mounier e Urbano Zilles, um diálogo sobre a pessoa humana – 2 (2): 149-156, 1999; o verbete do *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* (1999); da Coleção Biblioteca Básica Brasileira do Senado Federal (1999), o item 1 do capítulo VI de *A filosofia brasileira*

contemporânea (2000), de Antônio Paim e o capítulo que lhe dedicamos no *Curso de introdução à filosofia brasileira* (2000).

Idéias fundamentais:

Antônio Paim, em sua comunicação durante o *V Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*, afirmou que Zilles pode ser considerado o mais bem sucedido filósofo católico brasileiro no processo de diálogo com a filosofia moderna. Superando tanto a idéia de que a filosofia católica deve estar a serviço da política, na trilha aberta por Frei Caneca (1774-1825), quanto o entendimento de que a filosofia tomista consistia numa verdade irretocável, conforme queriam os tradicionalistas, Zilles representa uma nova mentalidade. Essa novidade, talvez pudéssemos dizer esta nova tradição, no pensamento brasileiro, foi iniciada, observou Paim, com Leonardo Van Acker (1896-1986), para quem o tomismo *devia aspirar à condição de filosofia entre as outras, como fora na Idade Média, viva, atuante, fremente* (A filosofia católica entendida como perspectiva filosófica na obra de Urbano Zilles. *Anais do V Encontro Nacional dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999. p. 26). Para Paim, Zilles pode ser considerado bem-sucedido em seu propósito porque, à parte de seus talentos, entendeu a filosofia católica como uma perspectiva a partir da qual podia-se dialogar com o mundo moderno e não como um sistema que devesse ser defendido dos modernos.

Ao examinar a meditação de Zilles, Tiago Adão Lara centrou sua análise na preocupação teológica do pensador. Para ele, Zilles é *um teólogo preocupado em que a reflexão teológica alimente as comunidades cristãs de hoje. Não é um teólogo circunscrito à atividade acadêmica* (O tema da religião na obra de Urbano Zilles. *Anais do 5º Encontro Nacional dos Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999. p. 41). No entanto, mesmo quando considera os assuntos como pensador católico que é, Zilles não deixa de refletir filosoficamente. Nisso consiste o seu diferencial, na experiência religiosa presente em todo homem, o filósofo descobriu um caminho para investigar a verdade da filosofia. Tiago afirmou que, para Zilles, *a experiência religiosa, longe de alienar o ser humano do processo histórico, situa-o, de cheio, nesse processo, como instância radical, justamente porque ela é experiência do absoluto* (idem. p. 52). A dimensão religiosa da existência era, pois, o ponto de partida para o inefável e colocava o homem no clima do filosofar.

O que ele entende por filosofia? Ele teve oportunidade de explicar isto em aula que pronunciou na Faculdade de Filosofia de Brusque (S.C.) no dia 13 de fevereiro de 2006.

A aula inaugural, publicada pela Est de Porto Alegre, esclarece aspectos fundamentais do seu pensamento, além de elucidar gênese, desenvolvimento histórico, dificuldades e contribuições do pensamento filosófico para a cultura ocidental.

O filósofo iniciou sua aula mostrando que a filosofia possui uma pluralidade de concepções. Assim ocorre, afirma, porque *a filosofia é feita raramente fora da prática filosófica* (p. 3). Zilles apresenta o filosofar como um esforço de fundamentação do conhecimento que procura ir *para além de todos os limites traçados em busca de algo como o todo, questionando os pressupostos de todo e qualquer conhecimento* (p. 3). Neste seu esforço de fundamentação, o filósofo enumera aquelas questões que mesmo desvinculadas da utilidade imediata são imprescindíveis para a vida como: *quem sou eu? Donde venho? Para onde vou? Qual o sentido*

da dor? Quais os limites da liberdade? Qual a distinção entre bem e mal? O que posso fazer eticamente? (p. 4).

Zilles destaca, com elegância, fato já mencionado por Kant: todo homem é chamado a filosofar. Ele mergulha na história da filosofia para mostrar como ela se tornou essencial no mundo ocidental por se constituir, desde a origem grega, em *reflexão crítica que toma por objeto as formas primárias de interpretação do mundo e do homem* (p. 4).

A reflexão sobre linguagem, mitos, religiões, ciência e testemunho cultural não leva a certezas definitivas, mas melhora a nossa compreensão da realidade. Zilles recorda a importância da capacidade humana de se encantar, de se admirar com o mundo. Aristóteles o aponta como promotor da filosofia. Outros fatores foram associados, no decorrer da história do pensamento, com a gênese do filosofar e são mencionados: *a filosofia também pode ser considerada como esclarecimento dos problemas, através da análise da linguagem* (p. 6).

O exame das criações culturais indica o valor da busca da verdade. *Desde logo, afirma Zilles, os filósofos sentem a necessidade de distinguir o conhecimento verdadeiro do aparente, o conhecimento certo da simples opinião* (p. 7). A busca da verdade revelou-se um trabalho interminável história afora, tarefa que fica dificultada quando ocorre uma ruptura entre o conhecimento e a vida, como apontam Edmund Husserl e Ortega y Gasset, nela colocando as causas das dificuldades sentidas como crise no último século.

A análise da história do pensamento leva Zilles a falar da filosofia como *doutrina das estruturas gerais da realidade, enquanto relevantes para a construção de nossos sistemas conceituais com os quais queremos compreender a realidade para nossa conduta, segundo princípios objetivos* (p. 8).

Finalmente, o filósofo expõe o que considera sejam as disciplinas filosóficas mais significativas, lembrando que elas foram organizadas de modo diverso no decorrer da história do pensamento. Menciona: *a Lógica, ciência do pensamento* (p. 9), *a Teoria do conhecimento, que estuda o valor objetivo do conhecimento* (p. 10), *a Ontologia, que examina as propriedades mais gerais do ser enquanto tal* (p. 10), *a Ética, teoria filosófica que se ocupa com princípios e normas do agir humano* (p. 12), *a Estética, conhecimento do sensível* (p. 12), *a Antropologia, estudo do lugar do homem no cosmo* (p. 13), *a História da filosofia, exame da sucessão de paradigmas* (p. 13). Ele estabelece também a relação entre a filosofia, as ciências e a teologia.

Como aprofundar a compreensão da filosofia desenvolvida por Urbano Zilles? Para nós, ele é o melhor interlocutor brasileiro de Emmanuel Mounier (1905-1950), Gabriel Marcel (1889-1973) e Teilhard de Chardin (1881-1955). De posse dessa herança, edificou uma formulação própria do que seja uma vida humana. Ele considerou as dificuldades nascidas das novas exigências relativas à dignidade do homem, avaliou a crise de nossos dias e centrou sua ética no relacionamento humano. O diálogo com esses autores contemporâneos foi importante porque permitiu a Zilles complementar as considerações básicas sobre a pessoa humana elaboradas pela filosofia tomista. Esses autores contemporâneos reafirmaram a preocupação com a pessoa, mantendo-a à parte de sistematizações reducionistas. Foram eles que enfatizaram questões como a liberdade, a interioridade e o sentido da história. Com eles o nosso filósofo aprendeu a ampliar a formulação ontológica sobre a pessoa elaborada pelo tomismo para englobar a ação livre, responsável, e considerar o contato intersubjetivo como o outro. Com isso

o homem passa a ser considerado um centro de referência no mundo, e o discurso sobre a pessoa ganha um nova densidade.

Um dos temas preferidos do filósofo é a pessoa. Para compreender o que Zilles propõe a respeito é necessário identificar as estruturas do universo pessoal: existência situada, o sentido da transcendência, o desenvolvimento moral e a intersubjetividade.

Ele chama o homem de pessoa porque reconhece nele uma realidade espiritual que lhe confere singularidade e dignidade. Para o cristianismo essa vida espiritual sobrevivia à existência neste mundo, significando a presença de uma natureza peculiar e incomunicável que distingue cada indivíduo humano. No entanto, em nosso tempo, para compreender o homem é preciso fazê-lo considerando que ele é espírito, mas que também é uma existência encarnada. É através de seu corpo que ele integra e participa da natureza. O corpo é componente essencial da individualidade. Ao considerar o problema desse modo, Zilles evita tanto a postura idealista, que reduzia o homem a uma inteligibilidade racional, quanto o materialismo, que cometia o equívoco inverso. Quando situamos o homem nós o tomamos como um sujeito natural, mas ele é mais do que isso. Ele é capaz de romper com certos limites estabelecidos pela natureza. Eis aí o sentido de transcendência.

Transcendência é superação de limites, explicou o filósofo. O homem aprende a tratar a natureza como obra sua, fundamento de sua humanização. Com isso verifica-se que não é possível fazer qualquer consideração sobre o homem à parte do mundo e vice-versa. A natureza primitiva é alterada pela presença do homem. O homem supera limites da natureza. Portanto, transcendência é algo mais do que futuro, transcendência inclui ativa responsabilidade humana na superação dos limites, implica em engajamento capaz de apreender o sentido oculto da vida. A exigência do sentido advém do reconhecimento de que o homem não é perfeitamente ético, enquanto constrói o seu mundo e modifica a natureza primitiva. Ele tem certos limites que promovem os mais inesperados comportamentos. Kant julgara necessário estabelecer, através da lei, o controle para tais comportamentos. Para Zilles, a questão não pode depender unicamente das máximas. A superação do mal advirá, antes, do compromisso, que é um ato do sujeito com o destino final do homem. Esse processo é permeado pelo mistério, porquanto possui uma inevitável parcela do oculto, sendo um esforço para livrar a pessoa dos limites de uma finitude miserável. O projeto toma o mal como aquilo que amesquinha a presença do eterno no dia-a-dia e representa um protesto contra a imanência que faz a fatalidade do homem bastar-se e explicar-se por si mesmo.

A idéia de pessoa ganha funcionalidade na ação livre que o indivíduo desenvolve enquanto muda a si e ao mundo na busca desse sentido. Uma vida pessoal é diferente de todas as outras porque contempla um conjunto de escolhas que a singulariza, porque integra uma ação transformadora. *Ao refugiar-se na razão, o homem descobre a subjetividade em nova perspectiva, e, com ela, a liberdade e a sua capacidade reflexiva* (Zilles, 1993. p. 13). Como se vê não existe uma identidade entre indivíduo e pessoa, pois a ação desta última contempla uma inseparável atitude filosófica expressa em compromissos éticos não encontrados em outras formas de vida. A noção de vida pessoal inclui, adicionalmente, o conceito de projeto como expressão de liberdade, como cenário carente de um sentido já posto. O existencialismo de Jean Paul Sartre (1905-1980) e Albert Camus (1913-1960) apreendeu a impossibilidade do pensamento apontar fins para a ação, cabendo-lhe unicamente fornecer os meios para

encontrarmos esses fins, mas não é necessário que seja sempre assim. Zilles nos indicou que é possível pensar um sentido na história do homem, essencial no reconhecimento de sua condição de pessoa. Aqui não se trata de fugir da realidade concreta do homem, de retirar seu pensamento do compromisso com o fatural, mas de deixar brilhar a chama do eterno na história, chama que se deixa vislumbrar com muita dificuldade pelo espírito. Zilles atribui ao cristianismo o papel de útero do divino, não significando que o esgote ou o contenha, mas tomando-o como envoltório provisório do movimento que traz no seu íntimo o eterno, fabuloso processo de revelação que um dia sairá de dentro para explodir num grande final. A história fatural deixa ver a exigência do eterno, permite vislumbrar o fim para além dos problemas do dia-a-dia.

A noção de pessoa construída por Zilles inclui, além das categorias acima elencadas, o problema do sentido. A pessoa vive os compromissos de um ente concreto, mas que ontologicamente se destina à transcendência. Primeiramente a pessoa não se conforma em viver sabendo como as coisas funcionam. O homem não se contenta em saber que as coisas são. Quer entender o motivo. *Podemos constatar que a nossa sociedade não só padece de uma crise de confiança, mas de uma crise de sentido, que fundamenta uma crise moral mais profunda que a própria crise econômica e política* (Zilles, 1987. p. 11). O pensador deu-se conta de que os paradigmas contemporâneos de algum modo não respondiam à preocupação com o sentido e que isto tinha repercussão negativa no espaço da autocompreensão do homem.

A questão do sentido é, contudo, mais que um problema de conhecimento fruto de uma hipertrofia do pensamento científico que nos fornece unicamente descrições, quantidades e seqüências. *O homem busca sentido. Quer conhecer o mundo e a si mesmo para além da simples dimensão material, pois não é só matéria. É essencialmente um ser metafísico, que indaga para além dos limites da razão pura* (Zilles, 1993. p. 84). O sentido relaciona-se a escolhas, a opções justificadas e conscientes. A recuperação do prestígio da filosofia, desejada pelo filósofo, propiciaria destacar a liberdade humana e a necessidade daí originada de reconhecer a dignidade da vida espiritual. É no âmbito dessa discussão que ele abre espaço para introduzir o problema do sentido da vida, o qual entende melhor exprimir-se na experiência religiosa. *No fundo de toda situação verdadeiramente religiosa encontra-se referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, quanto ao fim e quanto à profundidade. O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode caracterizar-se o religioso como zona de sentido da pessoa* (Zilles, 1991. p. 6).

No entendimento do filósofo nada parece ser mais profunda e dignamente humano do que a religiosidade, ou a experiência da chama divina que habita o coração do homem. Ele faz desta experiência um fator característico da vida humana. *Nessa profundidade do ser humano, as filosofias calam e as teologias racionalistas não passam de um gaguejar. Penetramos na dimensão de mistério, da mística, tão marginalizada nos tempos modernos* (Zilles, 1993. p. 8). Nunca é demais recordar que a mística refere-se a um fazer por fazer e não a um fazer utilitário. A experiência do indizível é o que é mais típico da pessoa, é ela que permite ver quão insuficiente é a vida reduzida a preocupações imanentes a seus próprios processos. Deixar-se possuir pelo clima do mistério é um dos aspectos que diferencia a pessoa dos outros entes. É a experiência religiosa, o nosso *ethos* por excelência, é ela que melhor fala de um sentido para a vida. Quanto mais perdermos de vista a dimensão de mistério que nos cerca, mais nos

distanciamos das melhores condições de nos tornarmos humanos. A relação do homem com Deus é um capítulo fundamental da maneira mais adequada de ser do homem. Nas palavras do filósofo, *radicada na compreensão que o homem tem do seu ser e de si mesmo, a religião pode ser considerada como capítulo fundamental da antropologia filosófica* (Zilles, 1991. p. 10).

Zilles estabeleceu uma correspondência entre a evolução do universo e o desenvolvimento da pessoa. O homem se realiza quando se desenvolve e isso significa que ele partilha de um movimento amplo do cosmo. Trata-se de idéia desenvolvida no diálogo com Chardin. *O espírito humano não escapa da evolução. A evolução continua. Da não vida nasceu a vida. A vida chegou à auto-reflexão do homem, na explosão da consciência auto-reflexiva. Atualmente a humanidade se encontra no limiar do indivíduo coletivo. Segundo Teilhard aos poucos haverá um pensar comum de todos os homens, uma super-pessoa... Três elementos caracterizam, pois, as grandes fases na evolução do mundo: matéria, vida e espírito* (Zilles, 1995. p. 12). O fato de que não se possa perceber o primeiro termo dos encadeamentos fenomenais não significa que devamos negá-lo. Essa é a linha argumentativa de Zilles aprendida com Chardin.

O diálogo com Chardin continua no livro *Pierre Teilhard de Chardin: ciência e fé*, publicado em 2001. Zilles apresenta os escritos de Chardin como contribuição de grande impacto para a cultura ocidental. Ela possibilita meditar dois temas de grande significado filosófico: o tempo e a história. Esclarece que os rumos da história moderna afastaram os cientistas dos teólogos, opuseram a ciência à fé e adverte que as diferenças de método e propósito não significam antagonismo e inimizade entre elas. A leitura que empreende de Chardin se desenvolve neste clima: precisar o sentido da interpretação do filósofo francês, recuperar a importância, para o homem de fé, da prática e do fazer científicos e comprometer o cristão com as tarefas do mundo. Teilhard nos é apresentado como quem buscou realizar tudo isso operando *uma nova síntese do pensamento cristão, na qual responde a muitos problemas da angústia existencial cristã* (Zilles, 2001. p. 21). A meditação de Chardin vai sendo anunciada de modo a mostrar como é difícil, embora necessário, o diálogo entre o filósofo e o cientista, entre o teólogo e o técnico. Chardin desqualifica a simplificação dos problemas do homem moderno, o que foi feito pelas formas convencionais de pensar a teologia, essa é outra razão pela qual sua contribuição merece ser bem compreendida. Zilles apresenta primeiro a vida do pensador, segue-se a exposição de suas teses científicas, depois vem o comentário sobre suas idéias religiosas e, finalmente, a avaliação do seu legado. De onde vêm essas idéias? Chardin, esclarece Zilles, leu Pascal, Newman, Leibniz e Bergson e desconheceu completamente Descartes, Kant e Hegel.

Zilles examina as idéias de Chardin situando-o *nas grandes linhas da história* (idem. p. 35). Comenta a forma mítica de explicar o mundo, a situa na história da cultura ocidental, esclarece suas vantagens e limites e conclui tratar-se de uma forma válida de pensar. Esclarece as mudanças que a forma mítica de pensar teve ao longo dos tempos e detalha a visão moderna da realidade que foi consagrada pela ciência experimental. Em seguida comenta que até o século XVIII a ciência experimental estava sob a influência da narração bíblica, fato que se altera devido aos progressos da exegese bíblica que desautoriza qualquer tentativa de fazer do livro sagrado um texto de história natural. A questão do evolucionismo ganha um elemento complicador ao passar do campo da ciência para a ideologia. Essa transição deu-se no século

XIX. As idéias evolucionistas *tornam-se a base para as obras de Karl Marx e Friedrich Engels* (*idem*, p. 41), fato que as torna antipáticas aos cristãos. A razão é que havia uma aparente incompatibilidade entre evolucionismo e a idéia de criação, o que explica as dificuldades de Chardin para fazer entender suas teses entre os cristãos mais tradicionais. Zilles esclarece o que o filósofo francês entende por fenomenologia, um esforço de interpretação global do mundo, o que não tem semelhança com o método adotado por Husserl, Heidegger e Sartre.

Logo depois aborda o evolucionismo cósmico. Os povos antigos desenvolveram uma concepção mecânica do universo, o que os levou à suposta unidade abstrata do mesmo. A metafísica antiga foi influenciada por tal procedimento, mas a metafísica nos tempos modernos precisou alterar sua visão do cosmo quando os cientistas desenvolveram as teorias evolucionistas da vida. Embora não deixe de ser uma conjectura, esclarece Zilles, o evolucionismo biológico alterou a meditação metafísica no século XIX. No século XX, a ciência superou a visão estática do cosmo e a trocou por uma visão genética. Chardin fez parte desse momento. Ele elabora as linhas básicas do evolucionismo: a passagem do anorgânico à vida orgânica e dela ao espírito reflexivo. Nisso diverge Chardin da abordagem fenomenológica dos estratos da consciência elaborada por Hartmann e Husserl. O evolucionismo do filósofo francês não se explica, como para os materialistas, pelo imanente, mas pela origem eterna e transcendente, o pólo alfa. *Numa evolução universal e ascendente da história, realizam-se a cosmogênese, a biogênese e a antropogênese* (*idem*, p. 61). Esse processo segue até um ponto máximo, ou ômega, denominado de cristogênese. É ao aprofundamento dessas teses que Zilles se dedica.

Zilles comenta a visão cosmológica de Chardin sustentada em precisas observações e nas teorias científicas do momento em que viveu: existem estrelas 450 vezes maiores do que o nosso sol, os sistemas de estrelas causam impressão de matéria leitosa quando as miramos a olho nu por causa das enormes distâncias espaciais, as galáxias são os elementos estruturais mais importantes do cosmo, os sistemas estelares estão em galáxias com cerca de 100 bilhões de astros cada uma. As galáxias são enormes, possuem diâmetro de 100.000 anos-luz, mas existem supergaláxias com 40 milhões de anos-luz de diâmetro e o universo possui idade mínima de 8 bilhões de anos. Essas informações servem de base para sua interpretação cosmológica. Chardin explica o envelhecimento da matéria cósmica por sua complexificação, menor nas galáxias e maior nos planetas. O fenômeno da complexificação esclarece também o aparecimento da vida. *Para Teilhard, a vida é a expressão máxima da matéria* (*idem*, p. 72).

No livro *Fenômeno Humano*, Chardin esclarece que a matéria pode ser reduzida a unidades cada vez menores, que elas se organizam num todo coeso e coerente a ponto de na realidade física *a matéria formar um átomo gigantesco e indivisível* (*idem*, p. 75). Zilles explica que é aí onde o filósofo diz que a matéria possui uma dimensão interior que é potência espiritual e que a leva em direção ascendente. No entanto, a dimensão interior não se confunde com o pampsiquismo, pois não é a mesma consciência que está em toda a parte. Chardin pretende fugir da velha disputa entre materialismo e idealismo, que nos tempos modernos agravou-se com a segregação entre espírito e matéria, obra do cartesianismo.

Zilles também explora o modo como Chardin examina a evolução. Trata-se de responder à indagação: *como pode, então, a vida nascer da matéria não viva?* (*idem*, p. 83). O pensador entende que a matéria pré-vital não está completamente morta. Zilles considera esta

uma engenhosa conjectura elaborada para elucidar a unidade dos fenômenos e a resume assim: *no princípio estariam os 92 elementos fundamentais da química clássica. Depois seguiriam as moléculas, as quais são combinações complicadas de átomos e podem adquirir dimensões gigantescas, quando combinadas com o carbono. Finalmente se formam os vírus, as macrocélulas e as primeiras células* (idem, p. 87). Trata-se de fenômeno lento e único, irrepetível nos laboratórios.

Estamos diante da questão da presença humana no cosmo. Chardin considera essa problemática em *O lugar do homem no universo*. Ele pretende situar o homem nas linhas da história natural. Para ele, o movimento da vida é ascensional, de modo que a crescente complexificação dos organismos vivos culmina no homem. A evolução dos primatas concentrou-se na cefalização, o que coloca na capacidade reflexiva o elemento diferencial do homem. Isso não significa, observa Zilles, uma adesão à metafísica clássica e nem se trata de posição equivalente a dos escolásticos. O filósofo reconhece *mil outras relações com os animais superiores, as quais a escolástica, em grande parte, ignorava* (idem, p. 100). A emergência do espírito constitui um dos temas mais difíceis da filosofia de Chardin, mas é coerente com sua explicação dos problemas mais difíceis da metafísica: a formação da matéria, a sua vitalização e a hominização da vida.

Zilles comenta qual a conseqüência lógica das leis da crescente complexificação e crescente espiritualização do cosmo: a convergência do universo para o ponto ômega. A lei sugere também o vínculo entre os homens, que se unem pela herança comum e pela educação. *A cultura humana é a continuação da evolução dinâmica da vida, no plano mais elevado da consciência humana e psíquica* (idem, p. 100). Assim, a sociedade é uma grande unidade, embora não elimine a autonomia das pessoas.

Posteriormente Zilles avança na compreensão das idéias de Chardin através da análise de *Le Milieu Divin*, complemento necessário das obras de caráter científico. Nessa obra Chardin examina o lugar e função de Cristo no processo evolutivo do universo, sendo a cristologia a chave do pensamento religioso do jesuíta. Chardin entende que o Cristo místico de São Paulo é inseparável de sua encarnação histórica. A encarnação significa a imanência de Deus no ato criador, plano previamente traçado como também entendeu São Paulo. Em relação aos filósofos, Zilles considera *a idéia de criação religiosa de Berdiaev como a que mais se aproxima do pensamento de Teilhard de Chardin* (idem, p. 129). Segundo Chardin, em Cristo a evolução adquire coerência e dá sentido à história. *A história orienta-se ao ponto ômega* (idem, p. 137).

Zilles esclarece que Chardin defende o compromisso humano com a transformação da matéria. Técnica, ciência e arte fazem parte da vida e se integram na dimensão religiosa. Ao contrário dos humanismos ateus, *a lei da crescente complexificação resulta na grandeza única do homem* (idem, p. 151). A meditação de Chardin aqui exposta de modo resumido aparece, aos olhos de Zilles como matéria importante para a sociedade brasileira. Ele a apresenta como tentativa bem-sucedida de integrar técnica, ciência, trabalho e idéias cristãs. Trata-se de harmonizar os compromissos com Deus com os compromissos com o mundo e olhar o ideal ético cristão como *o pleno desenvolvimento humano* (idem, p. 163). O trabalho emerge revalorizado, pois através dele o homem participa da ação criadora de Deus. Chardin supera a metafísica e a ética contra-reformistas, sustentadas no desapego absoluto do mundo.

Zilles também estuda a contribuição de Chardin para as relações entre a ciência e a teologia. Zilles considera que o filósofo francês defende uma aproximação entre a fé e a ciência, o que ficou abalado na cultura ocidental desde a condenação de Galileu. A visão de Chardin simultaneamente inicia uma revolução *contra o absolutismo analítico das ciências experimentais* (idem, p. 189). A conclusão é que evolução e criação não são explicações incompatíveis.

Para Zilles, a obra de Chardin ajuda a entender os problemas do homem contemporâneo. A evolução é apresentada como hipótese cada vez mais admitida pelos cientistas em nossos dias. Afirma, ainda, que a obra do jesuíta francês está em sintonia com a exegese contemporânea do livro do Gênesis, centrada na história salvífica do povo de Deus. Finaliza mostrando que o princípio e o fim da história constituem assuntos contínuos da filosofia e teologia e dizendo que não há sistema de filosofia permanente. *Quem hoje se chama de neotomista ou neo-escolástico diz a desatualidade do tomismo e da escolástica* (idem, p. 218). Divergência filosófica que em nada compromete a verdade evangélica, assevera.

Como entender a contribuição de Chardin? Para Zilles, os seus textos merecem ser lidos e meditados pela forma como apresenta solução para questões fundamentais postas pela consciência contemporânea. Especialmente pelas alternativas que fornece para a sociedade brasileira, ainda presa à moral tradicional e com dificuldade de associar compromissos laicos com obrigações religiosas, o estudo da obra de Chardin é especialmente importante.

A contribuição de Zilles não termina no diálogo com Chardin. Ele operou uma metódica análise das conseqüências da razão moderna. O homem de hoje ainda se pauta nas idéias claras e distintas de Descartes. Eis a razão de sua crise e desencanto, o real não é passível de ser facilmente aprisionado, e a vida é extremamente complexa para ser explorada por esse esquema. *O homem de outrora, como o de hoje, experimenta em si a dura realidade de não ser ele o fundamento de si. Outrora, como hoje, sente a necessidade de um fundamento inconcusso para a sua frágil existência* (Zilles, 1996. p. 23). Como herdeiros do ideal moderno nos distanciamos do mundo da vida e ao fazê-lo nos tornamos muito afastados do que verdadeiramente somos. Na percepção de Zilles o novo encontro conosco mesmo transita pela retomada da dimensão de mistério. *O distanciamento do mundo da vida, explicou, paradoxalmente, provocou, no homem da pós-modernidade, um desejo do sagrado. Nesse sentido, a superação da modernidade pressuporá (...) uma valorização da religiosidade popular e o reconhecimento do mistério, ou seja, uma mística* (Zilles, 1995. p. 39).

A razão instrumental não é adequada para examinar os caminhos do espírito e nem descrevê-lo. Uma existência possui elementos de difícil operacionalidade, a vida não é um roteiro já pronto, à parte de nós. A ontologia contemporânea deu um significado muito próprio à unicidade, referindo-se ao caráter inexprimível do homem, traduziu-o como insuperável solidão, recuperou aquilo que os escolásticos queriam exprimir com a fórmula *omne individuum ineffabile*. Ortega y Gasset precisou o significado dessa solidão a ela se referindo como a circunstancialidade do vivente. O homem é um ente finito não apenas porque seu querer é limitado, não consegue implementar tudo o que aspira e vive o permanente declínio da vida em direção à morte, mas porque vive num envoltório, a circunstância, que inclui um lugar no espaço, uma posição no grupo social, uma cultura, um lugar na história. Zilles considerou esta lição orteguiana como estratégia para se livrar do subjetivismo que artificializa a condição da

peessoa. *O homem, explicou, ao nascer, entra em contato com o circum-mundo. Age sobre o mundo que o cerca para transformá-lo (técnica) e tenta conhecê-lo cada vez mais (ciência). Observa que as coisas mudam e que seu conhecimento também muda. O próprio homem pode ser o resultado de toda uma evolução cósmica, a partir da matéria anorgânica. Na palavra de Ortega y Gasset eu sou eu e minhas circunstâncias. Circunstância é o que está ao redor de mim, o que me rodeia. A circunstância situa-me como ser que vive na tensão entre ações e reações* (Zilles, 1993. p. 83).

Sendo histórico, o ambiente e o próprio homem constituem uma circunstância própria. *O homem nasce no mundo e entra em contato com o circum-mundo* (Zilles, 1994. p. 15). Circunstância tal como acima se mencionou não é um simples condicionamento social, inclui mesmo o sistema de crenças presentes em uma cultura. Também nisso nosso pensador foi orteguiano, afirmando que, *já ao nascer, o homem encontra um sistema de crenças. Habitua-se a elas* (Zilles, 1993. p. 85). As crenças integram a circunstância e esta exprime a finitude de uma vida pessoal.

A vida do homem não se esgota na subjetividade. Uma vida pessoal é uma abertura ao outro, não pode ser fechada em si mesmo. A própria vida pessoal implica na criação de um ambiente social cujas estruturas, costumes, sentimentos e instituições sejam edificados à partir da realidade da pessoa. Neste contexto é muito importante o relacionamento amoroso. No amor a gratuidade dá o tom da dignidade. O filósofo atribui ao amor, como também fizera Mounier, o papel estruturante de uma existência pessoal. No amor o outro se afirma como outro, merece um respeito incondicionado, ou como preferia Mounier, a dignidade *se afirma no ato gratuito, ou seja, numa palavra, na dádiva sem medida e sem esperança de recompensa* (Mounier. E. *O personalismo*. Lisboa: Martins Fontes, 1966. p. 66).

Ir até o outro é uma forma de transcendência. No entanto, a idéia de transcendência e de um sentido para a existência pode ser entendida de muitas formas, a principal era uma experiência de amor da qual a vivência religiosa era protótipo. Para ampliar essas considerações Zilles estabeleceu um fecundo diálogo com Gabriel Marcel, pois, assim como o francês, a Zilles não pareceu possível laicizar a idéia de transcendência. *A abertura ao outro desembocava no encontro com Deus. Sabemos, asseverou, que o homem só pode ser compreendido em situações históricas e concretas em sua relação com o mundo, com o semelhante, consigo mesmo e com Deus* (Zilles, 1988. p. 7).

Vivemos num tempo em que o mundo pode tornar-se rapidamente um espaço inadequado como espaço de desenvolvimento humano e pessoal. De diferentes maneiras isso foi considerado pelos filósofos contemporâneos, mas o propósito de compreender as razões de Zilles para explicar tal fato deixa ver a influência de Marcel. Pelo menos orienta a sua inspiração tomista de uma vida humana plantada na terra, mas atraída por um fim supremo supra-sensível que significa para as pessoas humanas um compromisso de amor.

O mundo de hoje é uma peça danificada, Marcel o comparara a um relógio que não mais funciona. Penetrando na falta de harmonia do mundo humano vê-se que ele perdeu a ordem. Explicou-nos Zilles a razão, *perdura a situação existencial de ameaça à pessoa através de organizações de massa e do progresso da ciência e da técnica* (Zilles, 1988. p. 7). O mundo partido de Marcel é o penetrado pela imanência radical, com o que o autor brasileiro concorda, mundo quebrado é um mundo onde os homens não vivem a experiência da fraternidade. A

crescente socialização da vida e o crescente poder do Estado penetram na esfera privada da pessoa e destroem a união fraterna dos homens (Zilles, 1988. p. 9). Esse é o modo do pensador indicar a salutar desconfiância de instituições coletivas, tão necessárias quanto perigosas.

O mundo fragmentado é um mundo sem comunicação e sem liberdade. A comunicação, explicou-nos Ricoeur, não se acrescenta à minha existência própria, é uma dimensão íntima, como a de ser em situação e de ser livre (Ricoeur, 1947. p. 159). Sem comunicação não se vive a experiência do amor, sem o outro entendido como pessoa não consigo modificar-me por sua presença. *No encontro, aparecem as notas mais pessoais do ser humano, que se faz na intimidade e na abertura, na liberdade e dependência dos outros. Por isso, o ideal da pessoa não é absolutizar-se, destruindo a realidade dos outros, mas no surgimento da alteridade que me enriquece ao converter-me em momento de um diálogo* (Zilles, 1988. p. 63). Quando consigo estabelecer uma relação autenticamente ética, reconhecendo no outro a dignidade da pessoa, a presença dela torna-se para mim real e atuante. É essa a raiz da experiência do divino a que já fizemos referência, questão que Zilles considera fundamental. *A filosofia de Gabriel Marcel, uma filosofia do ser e do mistério é muito atual numa época da história em que predominam, na civilização ocidental, a racionalidade e a objetividade. É um ponto de referência para a crítica consistente em defesa do homem todo e de sua dignidade* (Zilles, 1988. p. 11).

Podemos centrar nossa atenção no ideal ético. A pessoa humana, além dos aspectos já mencionados: espiritualidade, responsabilidade, linguagem, singularidade, unicidade, contingência e finitude, tem no amor o elemento central e unificador. Esse amor traduz-se em atos, em ações e é ele que fornece a qualidade ética determinante capaz de dar uma outra dinâmica ao fragmentado espaço em que vivemos. É a consciência crescente desta dignidade que impulsiona as comunidades. Tendo por referência que o principal da noção de pessoa foi criado pelo cristianismo, Zilles dedicou-se a descrever as manifestações desse amor. Chegou a personificar suas manifestações.

O amor deve ser tido como ideal a orientar o relacionamento humano. João Batista viveu-o como *humildade e grandeza* (Zilles, 1992. p. 18) na luta que travou contra os *maus costumes e contra a confiança hipócrita dos fariseus* (idem, p.17); Tiago Maior experimentou-o como perdão, acolhendo em paz e convertendo Josias, *o escriba que o denunciara* (idem, p. 33); Tiago Menor experimentou-o como compromisso social, traduzindo-o *como piedade e ascese foi reconhecido pelo apelido de o justo* (idem, p. 36); Barnabé solidarizou-se com os cristãos mais pobres repartindo como eles tudo o que possuía, o amor viveu-o como solidariedade; Paulo de Tarso, escritor de talento, vivenciou-o como tratamento fraterno *igualmente dispensado a todos os homens, sem distinção de raça, sexo ou classe* (idem. p. 68); Lucas, o evangelista contagiado pela beleza do divino, explicitou seu amor *na delicadeza que mostra para com Nossa Senhora* (idem, p. 75); Pedro, para quem o amor foi *fidelidade aos deveres e cultivo da esperança* (idem, p. 24); João partilhou o amor como solidariedade, *fidelidade e coragem*, permanecendo com o Mestre junto a cruz (idem, p. 29); André percebeu o amor como confiança, *pois abandonou tudo e seguiu o mestre* (idem, p. 39).

O amor vivido como compromisso, tal como o fizeram essas pessoas, é o núcleo da vida, e Zilles o apresenta como o cerne do homem total. Enumeradas acima estão as suas

manifestações centrais, aquelas que abrem nossa compreensão ao *ethos*, nossa morada, nosso modo de ser.

Uma rápida avaliação das idéias de Zilles leva-nos a reconhecer o esforço que fez por construir uma ética que considera a possibilidade humana da transcendência sobre as coisas e sobre si. A dificuldade que reside na solução apresentada é que ela faz depender a dignidade humana de uma transcendência edificada como relação com Deus, sem a qual não há como pensar a individualidade, a liberdade e a consciência moral. O desafio mais importante da ética de nosso tempo é justamente o de edificar novas bases para justificar a dignidade da pessoa. A filosofia precisa estar comprometida com a vocação pessoal dos homens, repudiar as diferentes formas de discriminação, criar as bases teóricas para a convivência democrática, valorizar o empenho para fazer um mundo melhor. O grande problema é estabelecer os fundamentos para sustentar o novo contrato social. Ainda que certos ideais possam e devam sustentar as relações grupais, por exemplo: o respeito à condição humana, a aplicação justa das leis e a honestidade das relações, o problema é justificar esses ideais ou princípios objetivos. Não parece possível que se possa derivar isso das exigências de Deus e nem da fidelidade a Ele, quando se entende que a base desse compromisso é uma fé, uma experiência de cada homem. Isto é ainda mais complicado quando verificamos que a experiência mística não é ordinariamente reconhecida como definidora da humanidade do homem. Simultaneamente parece que valores como fidelidade, coragem, justiça, respeito ao outro, sinceridade, lealdade e praticamente toda a lista proposta pelo filósofo continuam sendo fundamentais a orientar a vida e a guiar relações. Como fazê-las depender de uma mística intersubjetiva?

A filosofia de Zilles conseguiu, contudo, superar as dificuldades deixadas pelo pensamento de Mounier e Marcel no que toca à recuperação do fazer como transformação do mundo. Integrando-a numa filosofia da ação, compromete-a com a construção de um mundo mais humanizado. Tomando a técnica e a própria ciência como formas de realizar seu projeto, Zilles subjugava-as ao valor da pessoa humana. A sua preocupação com a reforma das instituições de ensino, transmudando-as em instrumento a serviço da personalização, revela ainda um outro aspecto importante e complementar ao pensamento dos filósofos franceses acima mencionados, o de considerar a renovação das instituições humanas, colocando-as a serviço da causa da pessoa. Nesse aspecto seguiu uma tradição do pensamento brasileiro, recorde-se o esforço de Antônio Paim e Leonardo Prota para comprometer a formação universitária com o aprimoramento total do homem. No discurso sobre a reforma de ensino, Zilles pareceu em sintonia com as exigências de nosso tempo. A ética renovando as exigências da dignidade orienta as instituições de nosso tempo a contribuírem para o desenvolvimento do homem nas diversas situações em que a vida o coloca.

Zilles diferenciou, nos moldes escolásticos, a ação moral que modifica o agente e a ação social, responsabilidade com as reformas institucionais pelas quais aperfeiçoa a vida coletiva. Ficou, contudo, aberta a relação entre ambas. Aos escolásticos a vida dos grupos aparecia como desdobramento natural da primeira. A experiência moderna mostrou que, mesmo existindo uma vinculação entre os dois compromissos, não se pode esperar que um vínculo se estabeleça automaticamente. É legítimo supor uma dissimetria entre as normas individuais e os compromissos coletivos, estes últimos construídos através dos acordos coletivos. Nosso

pensador não deu ao assunto maior importância, deixando uma tensão não resolvida entre o ético e o social.

Um pensamento tão rico revela a contribuição de Zilles para o desenvolvimento da questão da pessoa humana, tema de destaque da meditação brasileira. As estruturas do universo pessoal que constituem a totalidade ontológica da pessoa não podiam ser desvinculadas umas das outras, mas precisavam compor um conjunto que favorecesse a sua compreensão. Zilles procurou construir as bases de um discurso sobre a pessoa que edificasse a sua dignidade nas dificuldades quotidianas de nosso tempo. Não faria sentido falar de uma pessoa retirada de seu tempo, essa foi uma preciosa lição que aprendeu de Mounier e soube desenvolver com paciência.

A reflexão de Urbano Zilles situa-se na defesa do homem contra uma civilização que prega o impessoal como regra. A pessoa, ele ensinou, é fruto de paciente edificação do homem, tarefa que lhe confere dignidade. Ele distinguiu uma vida individual de outra pessoal, pois da primeira não se cobra os compromissos da segunda; apregoou o amor entre os homens como o ponto alto da ética, sem desconhecer a importância do cumprimento das leis; criou as bases de um humanismo que se pauta na tolerância, pensou a experiência do divino descobrindo nela a maturação da pessoa; e reconsiderou a relevância da pessoa contra todas as tendências coletivas, porque estas últimas postulam uma diluição do indivíduo na vontade universal ou no coletivo.

A que outras conclusões podemos chegar? A interpretação que Zilles inicia do tomismo tem muitas implicações. Assumi-lo como instrumento de diálogo com os tempos modernos, o que põe em evidência o drama da existência, exigiu-lhe não olhar o tomismo como sistema, o que eliminaria da vida a dúvida e a contradição. Onde Zilles busca os elementos teóricos para considerar a existência de Deus a partir da experiência íntima do Absoluto? Da leitura cuidadosa de Emannoel Mounier e sobretudo de Gabriel Marcel. Com base nos conceitos de Marcel, critica as escolhas que desconsideram Deus e defende aquelas que O consideram e conduzem a uma conduta engajada na sociedade humana, atendendo aos compromissos históricos e intelectuais de cada momento.

Ao seguir ele próprio tal itinerário, estabelece fecundo diálogo com as correntes contemporâneas da filosofia, compromete o homem com os problemas de seu tempo sem cair nas limitações da teologia da libertação. Como teólogo, Zilles anuncia aos cristãos uma nova forma de viver a fé, profundamente comprometida com a vida quotidiana e anuncia uma religião fecunda e renovadora da existência.

I. Tarcísio Padilha

Vida e obra:

Nascido em 1928 na cidade do Rio de Janeiro, o filósofo fez sua formação básica no tradicional Colégio Santo Inácio e posteriormente graduou-se em Filosofia, Direito e Ciências Sociais. Em 1955 tornou-se Professor Titular na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, trabalhando também como Professor da Universidade Gama Filho, onde por muitos anos dirigiu o Departamento de Filosofia. Integrou durante muitos anos o corpo docente da Escola Superior de Guerra. Desde 1974 é o Presidente da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos. Também integra a Comissão Diretora da Associação Internacional de Filosofia e pertence à Academia Brasileira de Letras.

O ponto de partida de sua atividade reflexiva foi a tese de cátedra de História da Filosofia, aprovada no ano de 1955 e intitulada *A ontologia axiológica de Louis Lavelle*. Com ela Padilha tornou-se internacionalmente conhecido. Sua tese foi a primeira em todo o mundo sobre o filósofo francês. Eis as principais obras do pensador brasileiro desde então: *Filosofia, ideologia e realidade brasileira* (1971), *Prolegômenos a uma ontologia do homem brasileiro* (1974), *Brasil em questão* (1975), *Uma filosofia da Esperança* (1982), *Existence et participation* (1983), *De la philosophie de l'être à la philosophie de l'amour* (1985), *Filosofia nas pequenas cidades da antiguidade* (1985), *Especificidade e universalidade dos valores culturais* (1985), *Vers une dialectique de la participation* (1988), *Le sacré devant les idéologies d'aujourd'hui* (1988), *Incerteza e risco* (1990), *Existência e prudência* (1991), *Dr. Alceu e o laicato hoje no Brasil* (1993) - em colaboração, *Alceu - tudo se transfigura* - introdução à Antologia (1995), *Realismo da Esperança* (1996), *Literatura e Filosofia* (1997), *Privilégio do Instante* (1997), *O Cura da aldeia global* (1998) e *Uma ética do cotidiano* (1999). Além desses livros, Tarcísio Padilha publicou mais de sessenta artigos científicos, boa parte em periódicos estrangeiros.

Para um aprofundamento das idéias filosóficas do pensador é importante ler: *A filosofia da esperança em Tarcísio Meirelles Padilha* (1982), de Suzete Cidreira dos Anjos Silva; *Pela filosofia, homenagem a Tarcísio Meirelles Padilha* (1984), de vários autores; os verbetes sobre ele na *Enciclopédia Logos* (1991) e no *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros*, da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal. Há muitos artigos sobre o filósofo na revista *Presença Filosófica*, entre os quais destacáramos os seguintes publicados no volume 10 (1/2), jan./jun. de 1984: *Uma reflexão sobre o homem brasileiro*, de Constança Marcondes César; *Mon Ami Tarcísio*, de Georges Gusdorf; *O lavellismo de Tarcísio Meirelles Padilha*, de Eduardo Abranches de Soveral, e *Per una metafísica della speranza*, de Battista Mondin.

Idéias fundamentais:

Em *A ontologia axiológica de Louis Lavelle* aprofundou o conceito de participação para chegar a conceber o que denominou de ética da esperança. No desenvolvimento de sua tese vinculou-se à tradição aberta pelo espiritualismo de Maine de Biran (1766-1824) e ao intuicionismo de Henri Bergson (1859-1941). Edificou uma outra filosofia, diversa da elaborada por Urbano Zilles, embora situada no mesmo espaço delimitado pelo pensamento católico. Apesar das diferenças, há em ambos o reconhecimento de que, na medida em que se aprofunda a condição do homem, o problema da transcendência se revela de modo mais intenso. A existência pensada sob inspiração cristã apontou o desafio de partir em busca do Deus oculto, de fazer de uma vida voltada para Ele a melhor forma de conhecê-lo. Os pontos de convergência entre Padilha e Zilles parecem advir da influência que ambos recebem de Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier e Ortega y Gasset.

De Ortega y Gasset, Padilha apreendeu que a filosofia é uma atividade que se desenvolve no seio de uma tradição cultural, meditação circunstanciada, e que, em nosso tempo, se apresenta como filosofia nacional. Ele reconheceu que *não há como negar que a filosofia assume contornos nacionais, designadamente aquelas que atestaram a sua fecundidade* (Ortega y Gasset, filósofo. *Presença Filosófica*. 24 (1-2): 171, 2001).

O principal de sua influência se localiza, contudo, entre os filósofos católicos. Vejamos como ele evoluiu do conceito de participação para a proposição da ética da esperança. Todos os seres participam do Ser, ou melhor, partilham com Ele a condição de existência. Esse conceito tomista adquiriu, no caso, uma feição existencial. A participação não é uma descoberta cognitiva, que projeta o finito no transcendente, mas uma experiência de natureza metafísica. Compreender a individualidade, reconhecer o eu, implica um desvelamento da condição do sujeito enquanto partícipe do absoluto.

Padilha entendeu que a filosofia lavelliana articulava-se em torno de três noções básicas: *ser*, identificado como o absoluto-Deus, a *existência*, apresentada como consciência do eu, e *realidade*, ou o que ordinariamente se denomina de mundo da natureza. O ser absoluto existe e simultaneamente vale, condição especial que aufere de si. O ato participado do existente é diverso do Dele, porque acontece circunscrito às dimensões do espaço e do tempo. Assim, o problema da participação se exprime na relação entre Ele e os demais seres. Há uma penetração do eu no ser e do ser no eu, fórmula lavelliana que traduz a implicação do transcendente com o imanente. Padilha deu a essa fórmula um significado ético. Como a participação humana expõe as diversas dimensões do homem em sua vida social, econômica, artística *etc.*, existe um vínculo entre elas e o problema da realização da condição humana. Na medida em que vive, o homem faz cultura, e cultura é mais do que criação material.

Como vivente o homem se enriquece de experiência e valores, riqueza que se transfere para sua essência, ou sua humanidade. É nesse ponto que ele reconhece o primado da existência, e faz, como também fizera Zilles, uma crítica aos desvios do chamado existencialismo ateu, para quem a liberdade e a vida humana somente são possíveis se se efetivam à parte de qualquer relação com Deus. O que o filósofo aprecia no existencialismo é o reconhecimento de que uma vida humana não se circunscreve ao universo da razão, tomada em sentido amplo ela aspira à transcendência.

A filosofia da esperança ganha densidade na religiosidade. A presença da fé cristã na vida funciona como uma âncora, como um apoio para a meditação filosófica. Situado no mundo, o homem descobre o próprio valor, vinculando, assim, o destino da filosofia com o humanismo.

Como a participação não se dá num nível puramente teórico, isto é, exige um contínuo trabalho de avizinhamo entre teoria e práxis, constituindo-se a esperança no movimento da ação. Essa tarefa está ao encargo do filósofo que deve, ao compatibilizar a vida com a teoria apontar as dificuldades decorrentes das injustiças e afrontas contra a pessoa humana. Padilha enxerga no esforço hodierno de valorização da democracia uma etapa importante da valorização do homem. Posto que a vida coletiva tem na humanização o seu fim mais importante, compreende-se que ela não se esgota na produção material da civilização.

A esperança é uma categoria que o pensador atribui não somente ao espaço das relações intersubjetivas, mas ao modo constitutivo do homem, operacionalizando-se nas diversas maneiras pela qual age. *Quando ele se afirma como ser nos atos que decorrem desta amplitude, o homem encarna a esperança em seu ser-mais e no ser que é o Todo do Ser* (Padilha, Uma filosofia da esperança, p. 88). A esperança torna-se, dessa forma, o alimento que nesta vida de dificuldades revigora o indivíduo em sua relação com Deus. Os principais pontos a que chega com essa filosofia da esperança são: a defesa da dignidade humana, o compromisso

humano como a melhoria do mundo, libertar o homem moderno da desilusão e da angústia, promover a fraternidade, correlato da democracia.

m. Vicente Ferreira da Silva

Vida e obra:

Ferreira da Silva nasceu e faleceu em São Paulo, respectivamente a 10 de janeiro de 1916 e em 19 de julho de 1963. Quando morreu tinha 47 anos, tendo sua morte interrompido uma brilhante carreira intelectual. Estudou no tradicional Colégio de São Bento e mais tarde cursou Direito. Formado em Direito jamais exerceu a profissão de advogado. Trabalhou, inicialmente com o filósofo americano Willard van Orman Quine (nascido em 1908), quando o conhecido professor de Harvard esteve em São Paulo por ocasião da implantação do Curso de Filosofia da Universidade de São Paulo. Desta fase ficou um livro intitulado *Elementos de lógica matemática* (1940). Estudioso apaixonado de filosofia, ministrou diversos cursos livres e fundou em 1945, em São Paulo, o Colégio Livre de Estudos Superiores, com base no Colegio Libre de Estudios Superiores que conheceu em Buenos Aires. Nesse mesmo ano de 1945 tornou-se um colaborador efetivo do Suplemento Letras e Artes do jornal *A Manhã*. Em 1949 organizou o Seminário de Filosofia do Museu de Arte Moderna. Nesse mesmo ano foi Diretor da Divisão Cultural da Reitoria da USP e, ao lado de Miguel Reale, foi o co-fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia. Em 1950 escreve *Dialética das Consciências*, ensaio preparado para um Concurso de Filosofia na USP, concurso que foi impedido de fazer. O ensaio marca sua posição existencialista. Nesse mesmo ano publica seu terceiro livro *Exegese da Ação*. Também fundou, em 1954, juntamente com a esposa, a poetisa Dora Ferreira da Silva, a Sociedade Cultural Nova Crítica, que publicou a revista *Diálogo*. Ainda em 1954 atuou como um dos organizadores do I Congresso Internacional de Filosofia ao lado de Miguel Reale.

Suas obras mais importantes são: *Elementos de lógica matemática* (1940), *Ensaios filosóficos* (1948), *Exegese da ação* (1949), *Dialética das consciências* (1950), *Idéias para um novo conceito de homem* (1951), *Teologia e anti-humanismo* (1953), *Instrumentos coisas e cultura* (1958). Suas Obras Completas foram editadas pelo Instituto Brasileiro de Filosofia: v. I (1964) e v. II (1967).

As idéias de Ferreira da Silva ganhariam, aos poucos, luminosidade própria, afastando-se de seus inspiradores. Novas investigações permitiram, nestes últimos anos, traçar um perfil mais adequado do pensador. Entre esses estudos merecem destaque o de Elyana Barbosa, *Vicente Ferreira da Silva - uma visão de mundo, Salvador: UFBA, 1975* e o de Constança Marcondes César denominado *Vicente Ferreira da Silva - trajetória intelectual e contribuição filosófica. Campinas: 1980*.

Para um aprofundamento de suas idéias sugerimos, além das duas obras já mencionadas, uma consulta às seguintes: o capítulo sobre as idéias estéticas no Brasil na *História das idéias estéticas* (1967), de autoria de José Antônio Tobias; *A filosofia contemporânea* (1969), de Lígia Acerboni; *Aspetti esistenziali nel pensiero di Vicente Ferreira da Silva* (1975), tese de doutorado de Orietta Borgia; *O sentido da liberdade* (1976), de Jacir Battaglin Borsa; *Mito: uma introdução de Vicente Ferreira da Silva* (1978), dissertação de mestrado de R. P. da Rocha; *As idéias filosóficas no Brasil* (1978), de Adolpho Crippa; *A metafísica do feminino* (1979), de Constança Marcondes César; *A idéia de cultura em Vicente*

Ferreira da Silva (1983), tese de doutorado de Adolpho Crippa; o verbete escrito sobre ele na enciclopédia LOGOS por Miguel Reale; *A História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim; o verbete do *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Biblioteca Básica Brasileira do Senado Federal; o item 3 do capítulo V de *A filosofia brasileira contemporânea* (2000), de Antônio Paim e o capítulo XIV de nosso *Curso introdução à filosofia brasileira* (2000).

Idéias fundamentais:

O filósofo se insere no primeiro momento de difusão das idéias existencialistas no Brasil. Seu interlocutor foi, contudo, Heidegger e não Sartre como era comum entre os estudiosos brasileiros do existencialismo naquele momento. Outros autores também parecem lhe haver influenciado, e poderíamos destacar J. G. Fichte (1762-1814), G. W. F. Hegel (1770-1831) e F. Schelling (1775-1854). Entre os filósofos que influenciaram Ferreira da Silva pode-se acrescentar ainda, conforme sugeriu Anna Maria Moog Rodrigues, José Ortega y Gasset (1883-1955), Xavier Zubiri (1898-1983), o etnólogo Leo Frobenius (1873-1938) e principalmente Hiuzinga.

Dedicando-se inicialmente à lógica, buscando resolver os problemas da filosofia pela redução dos conceitos a símbolos, o principal de seus esforços parece, contudo, estar centrado na etapa final de sua meditação dedicada aos problemas da ontologia e aos relacionados à natureza humana. No exame dessas questões considerou o entendimento do ser e do homem como essencialmente lingüístico, revelando a influência do pensamento heideggeriano. O ser só se mostra como determinação ôntica, circunscrito às fronteiras da linguagem; o homem ganha compreensibilidade enquanto produtor da linguagem, sendo a ele que o ser se revela. As possibilidades ônticas só se mostram à natureza humana. Assim, é como ente privilegiado que deve ser compreendido o homem. A linguagem, em suas variadas formas, é a expressão desse conceito de humanidade. Ao que tudo indica, na fase final da vida teria tentado um caminho próprio, libertando-se das limitações impostas pelo pensamento existencial. Não sendo lícito aplicar aos deuses categorias utilizadas para desvelar o mundo do homem, o filósofo iria descobrir no mito o modo de manifestação dos deuses e neles o melhor do projeto a ser executado pelo homem.

Apresentemos, rapidamente, o percurso teórico de Ferreira da Silva. No livro *Contribuições à idéia de homem*, integrante das *Obras Completas* (v. I de 1964 e v. II de 1966) publicadas pelo Instituto Brasileiro de Filosofia com apresentação de Miguel Reale, o filósofo examinou a relevância da linguagem como reveladora do homem. Partiu das considerações de J. G. Fichte, para quem o homem pode ser compreendido como possuidor de uma razão com conteúdo pré-lingüístico. Essa razão favorece a linguagem poética, tomando-a os românticos, na trilha do idealista, como a mais adequada para a compreensão do homem. O homem encontra-se vinculado ao absoluto, mas este não pode ser desvelado, pelo menos não inteiramente pelo discurso lógico. A poesia seria, então, a expressão lingüística da transcendência que o homem sempre buscou, mas que nunca realizou perfeitamente em sua vida histórica.

O homem relaciona-se com o ser através de um processo interpretativo, cuja amplitude é máxima dentro das formas não categoriais da discussão poética. Por isto, o ser é apreendido pelo homem como vislumbre. Para explicar o que entendia, Ferreira da Silva preconizou um

retorno a Friedrich Nietzsche (1844-1900), para quem o real, separado de qualquer essência transcendente, somente é concebido através de significados, sendo as categorias estéticas o caminho mais indicado. O ser veiculado por Nietzsche é a própria linguagem, enquanto produto da atividade doadora de sentido, cuja forma poética embeleza e expressa melhor que a lógica pura.

Em virtude dessa interpretação do pensamento nietzschiano, Ferreira da Silva considerou Nietzsche um precursor de Martin Heidegger (1889-1976), que recentemente voltaria à questão da linguagem como relevante na compreensão do ser. Acompanhando Heidegger, nosso pensador entendeu que seria possível distinguir objetivamente os níveis ôntico e ontológico. No plano ôntico o ser se mostra, seja como determinação, seja como manifestação de uma espontaneidade inconsciente. No entanto, o ser guarda sempre uma parcela oculta, indeterminada, inalcançável, uma possibilidade ôntica que nunca se revela. Desvelado pela linguagem, o ser não é, contudo, inteiramente concebido.

Utilizando esse referencial heideggeriano, nosso filósofo entendeu o homem como um ente em movimento. Em *Utopia e liberdade* o filósofo perguntou-se *se o homem tem uma medida invariável através dos tempos, (...), ou se pelo contrário o homem é o fruto de seu fazer histórico*. (Silva, Obras Completas. 1964. v. I. p. 65). Ele concluiria pela segunda alternativa apostando na capacidade humana de sempre inovar. As mudanças do homem são o alimento da história concebida como o processo de percepção e registro do real. Uma melhor compreensão do homem pode ser elaborada através do estudo da linguagem, tanto na esfera mítica, com representações teogônicas do mundo, como no discurso lógico, que exprime a racionalidade do homem. Ricardo Vélez Rodríguez observou, com sutileza, que foi a aproximação com esse legado heideggeriano que permitiu ao filósofo estabelecer uma profunda crítica às utopias que povoam o pensamento ocidental. A imprevisibilidade do homem impede justamente toda tentativa de quantificar os resultados, de organizar e prever o futuro, tal como ordinariamente preconizam as utopias. Estas esperam criar um novo homem e um novo mundo à partir de um planejamento rigoroso, o que a condição do homem impede. O homem é a realização da rebeldia, explicou Ricardo, lembrando que

Ferreira da Silva assinala um aspecto muito importante desta rebeldia metafísica do homem: a liberdade. Aí deita raízes a distinção profunda entre o homem e as coisas que podem ser programadas (Rodríguez, *Paradigmas*. 2 (1) dez. 1998. p. 17).

A aproximação com Heidegger constituiu uma etapa importante da obra de Vicente e preparou a transição para a derradeira. Na etapa final estamos diante do reconhecimento de que a vida humana passava por uma crise, circunstância descrita no livro *A exegese da ação* (1949), no ensaio *Notas para um novo conceito de homem* (1951) e no opúsculo *Teologia e anti-humanismo* (1953). No livro o filósofo revelou os motivos pelos quais a civilização ocidental vivia um profundo mal-estar. Algo ocorreu no mundo do homem de modo que ele não mais experimentava a plenitude de suas possibilidades, ficando impedido de efetivar autênticas realizações. O existir, afirmou, *tornou-se a consciência de uma privação, de um esforço, de um vazio expectante que exige um complemento para a sua orfandade* (v. I. p. 137).

O entendimento desse momento derradeiro de seu pensamento fica mais claro se examinarmos a mensagem contida nos livros *Dialética das Consciências* (1950) e *Filosofia do Mito*. No primeiro o pensador destacou o aspecto existencial da vida humana, contrapondo-se à interpretação das relações pessoais contidas na filosofia de Hegel. É a vida dos homens concretos o que verdadeiramente importa, não a evolução, um absoluto universal. Contra Hegel elaborou também uma outra avaliação das relações humanas. Não que não houvesse uma dimensão escravizadora, como a descrita por Hegel na dialética do senhor e do escravo, mas a tarefa humana era a de superá-la e construir as relações humanas sobre bases éticas. Nisso consiste um fulcro profundamente existencial de seu pensamento. Ferreira da Silva entendeu que o homem não constitui sua humanidade sem o outro. A alteridade é necessária não só para dar provimento às necessidades biológicas, mas também às espirituais desse ente finito. Esse encontro com o outro não era mesmo desprovido de contradições e provações, o desafio do homem era justamente o de superá-las. Ao admitir a dialética de Hegel como contraponto à dialética lúdica, captou que a existência tem um movimento de afastamento e outro de aproximação entre os homens. Vencendo o primeiro e radicalizando o segundo, o homem realizaria o que tinha de mais autêntico, estaria manifestando sua realidade mais significativa. Especialmente no amor ele descobriria o verdadeiro sentido da sua humanidade porque ao voltar-se para o outro, o existente encontrava-se consigo próprio. Assim o amor produziria a humanização do homem, no sentir de nosso filósofo. Ele explicou: *Somente a livre disponibilidade dos poderes internos e a realização desembaraçada da subjetividade podem proporcionar a plena satisfação existencial* (v. I. p. 170). Para dar esse passo fundamental era preciso explorar a consciência lúdica e foi o que ele fez. Através do jogo e da cumplicidade o homem exercitava a liberdade de atuação no mundo, transcendendo, desse modo, a consciência hegeliana e sua dialética servil. O jogo podia libertar a subjetividade, *propiciar*, afirmou, *a emergência do homem verdadeiro, sendo uma forma de transcendência do mero estar-aí* (v. I. p. 179). Esse livro aprofundou o diagnóstico que ele antes já fizera dos problemas básicos da existência.

Em *Filosofia do Mito* completa-se a fase final de seu pensamento. Nela Ferreira da Silva desenvolveu um conceito próprio de mito e cultura, ou melhor, do relacionamento entre ambas. As culturas, assim entendia, seriam formadas com a explicitação dos mitos. Os mitos representavam o momento mais criativo da imaginação criadora, nascendo cada cultura de um poema originário. O desenvolvimento de cada cultura seria nada mais que a concretização da história contida neste mito originário, que representava as forças mais vivas de um certo grupo humano. Era esse pensamento, e não o lógico ou científico, o melhor canal de manifestação da liberdade humana. Foi justamente porque perdeu essa dimensão e confiou que pudesse através da razão instrumental e da redução do real ao dado traçar os seus rumos na história que o homem se encontrava em crise, conforme descreveu em *A exegese da ação*. A liberdade do homem era, pois, essencial para revelar sua humanidade e essa não se manifestava à parte da liberdade dos deuses, tal como fora descrito nos mitos. A liberdade do ser tinha a força do apelo e o homem somente implementaria sua liberdade deixando-se atrair por este apelo. A cultura era a realização da liberdade do homem na medida em que desse curso ao projeto mítico instaurado na origem da civilização.

A partir desse momento o objeto central de suas preocupações passou a ser o mito e o sagrado e ele questionou tanto o lugar do homem no mundo quanto o valor da racionalidade humana. Referindo-se a esta etapa da obra de Ferreira da Silva, Braz Teixeira afirmou: *Com efeito, na filosofia vicentina da última fase, o homem é concebido como traçado em seu próprio poder-ser por um poder distinto dele e a ele superior* (Paradigmas. 2 (1), dez. de 1998. p. 94). A partir desses trabalhos, a vida humana passou a ser pensada como um elemento menor, frente a algo maior e mais poderoso que a guiava e dava sentido. Presidindo o real estava o ser com potência misteriosa e sagrada. Isso parece significar que o homem tem na história uma missão maior do que a de realizar seus projetos, ele tem um papel que lhe foi destinado por um Ser maior do que ele. Nesse momento de sua meditação ele referiu-se ao ser, observou Braz Teixeira, como *projeção ou emanção desvelante do divino originário, cuja hierofania equívale à absoluta excedência da matriz originante, a uma iluminação projetiva da totalidade do ente* (*idem*. p. 96). O sagrado encontra no mito uma linguagem própria para se manifestar. A transição de uma filosofia do existente para uma filosofia da religião estaria consolidada.

É justo esse tema que o pensador se dedicaria a aprofundar na parte final de seus estudos. Afirmou-o, claramente, Miguel Reale no livro *Filosofia em São Paulo*:

O certo é que Vicente Ferreira da Silva concebe, na derradeira fase de seu pensamento, a filosofia intramundana como momento da filosofia transmudana ou Filosofia da Religião e da Mitologia, à qual corresponde um novo humanismo, não apenas teocêntrico (referido a Deus), mas teogônico como projeção do divino (Reale, 1976. p. 172).

Para a compreensão mais detalhada desta última etapa de seu pensamento vamos examinar os estudos de Ferreira da Silva sobre a arte, poesia e a literatura que se encontram reunidos no item IV de suas *Obras Completas*. Vamos estudar suas teses com base nos ensaios e artigos ali reunidos. São eles: *Sobre a poesia e o poeta* (1953), *Santa Marta Fabril S.A.* (1955), *Comentário ao poema O barco da morte* (1956), *João torto e a fábula* (1957), *Obra de Guimarães Rosa* (1957), *O Deus vivo de Lawrence* (1958), *O iniciado e o vento* (1960) e *Uma floresta sombria* (1962).

Ferreira da Silva pensa a vida humana concreta, a existência situada. O homem vive em luta com seus limites, está hodiernamente mergulhado numa civilização guiada por valores econômicos e pela realização tecnológica. *Através de um conhecimento profano de si mesmo, o homem começou a erigir a civilização da máquina e da autoconsciência* (v. II. p. 390). No entanto, a vida é expressão de uma realidade mais ampla que a finitude, mas que nosso tempo insiste em não ver as coisas desse modo. É a possibilidade de ir além do limitado, que amplia as fronteiras da existência e possibilita a transcendência que o filósofo procura e admira nas criações artísticas. É isso que faz um escritor ser reconhecido aos seus olhos como figura extraordinária, é dessa maneira que ele enxerga David Herbert Lawrence (1885-1930), de quem diz que *marcou uma assinalada função cultural, propondo-se de todas as maneiras alargar e ampliar os limites do homem* (v. II. p. 401).

O que houve com o homem? Por que ele deixou de olhar o apelo de transcendência que a arte é capaz de lhe oferecer? Por que construiu uma visão pragmática e imediatista da arte? Para o filósofo, vive-se num tempo impregnado de filosofia, mas de uma filosofia pouco meditada, oculta, uma filosofia não admitida. É ela que banuiu o entendimento de que a arte é mais do que expressão formal de palavras ou coisas. Ele esclarece:

Só numa época de materialismo e positivismo e portanto de predomínio de uma filosofia inconfessada, mas atuante, é que podem vicejar essas idéias distróficas que reduzem a arte à decoração interna ou externa de uma substância inmovível (v. II. p. 421).

O banimento dos deveres da vida quotidiana não apenas empobrece suas possibilidades, ele reduz a realidade a um frágil humanismo que interpreta a criação artística como expressão dos impulsos e instintos corporais. Isso corrobora a idéia de que a arte é um jogo formal de ritmos e que a criação artística nada tem além de uma técnica e do funcionamento de mecanismos físico-matemáticos e verbais. Se a tanto nos levou esse tempo de filosofia pobre, a alternativa é combater não a ciência e seus benefícios, mas os sub-produtos que a ela tal filosofia vinculou: a representação material e positiva do mundo que banuiu a transcendência. Esse desafio assim se expressa nas palavras do pensador:

É preciso reconquistar para a arte o direito de manifestar os poderes imensos que nos envolvem, restaurando uma nova disponibilidade para o mistério, isto é, para aquilo que excede o curso trivial da existência (v. II. p. 382).

Libertar a arte dos limites impostos pelo materialismo positivista significa, para Ferreira da Silva, abrir-se para o sagrado, para a inspiração religiosa que animava o homem primitivo. Superadas as limitações do materialismo, o homem se vê no espírito daquela época originária. É a partir do valor dos mitos que ele chega a formular uma teoria da identidade cultural. Ela abriu-lhe uma vertente original e fundante, anti-historicista, valorativa da filosofia e da religião como mitologia, *com vistas à identificação das origens e do valor infra-estrutural tanto da raiz da personalidade como do evoluir das idéias* (Paim, 1991. p. 174). É essa a descoberta dos poetas e escritores Friedrich Hölderlin (1770-1843) e Rainer Maria Rilke (1875-1926), que Heidegger reconheceu no ensaio *Da origem da obra de arte*. O pensador alemão ensina que a obra de arte é projeto instituidor de mundo, conforme esclarece Silva (1966) quando se ocupa de esclarecer o sentido da obra de arte: *É através dela que um povo recebe os paradigmas, medidas e valores que determinarão sua história, oferecendo-lhe os modelos do valioso e significativo* (v. II. p. 385).

A referência ao divino não significa a adesão a uma religião, nem a uma filosofia centrada na idéia escatológica e contrária à existência mesma. O que ele entende é que a existência é este estar aqui e agora, mas que ela pode ser melhorada pela aproximação dos deuses que a pensam de vez em quando. Os deuses vêm e vão neste contínuo trânsito de

finitude-infinitude que os românticos reconhecem como a dialética que descreve a vida. Ele explica: *os deuses são presenças ou epifanias que rondam o aqui, que vão e vêm em nossa alma e não se pospõem para um além invisível e desencarnado* (v. II. p. 402).

As considerações poético-religiosas, a dimensão divina da arte mencionada por Ferreira da Silva, não significam uma idéia ingênua ou superficial do fenômeno divino. Ao contrário, ele as aprofunda até chegar à noção de vida e fluidez do viver iluminado por tudo o que engrandece a existência.

A abertura ao divino, que a arte revela e propõe, compromete o homem com a verdade, realizando o objetivo que a filosofia acalenta desde o nascedouro. Eis o que diz o nosso pensador:

Viver na morada da vida, dormir perto da lareira do mundo vivo, diante do fogo da vida, tudo isto é o mesmo que integrar a chama omnicompreensiva da existência, abandonando-se ao fluxo criador que subjaz a tudo. O nosso ser maior e autêntico consiste na autopreservação daquele cair no conhecimento profano de si mesmo, consiste em não saber como somos afastados de Deus (v. II. p. 394).

Estar numa vida que não se fecha ao divino, manter-se aberto para a presença do ser é uma possibilidade que a arte permite e alimenta. *O homem e sua civilização só encontram uma elucidação suficientemente profunda quando tentamos sondar os símbolos desvelantes de sua realidade fundada* (Paim, 2000. p. 132). A arte transporta o homem de volta para um tempo imemorial, um período de mistério que nós não vivemos mais, pois se encontra num passado de muitos séculos. A história, desde a Grécia Antiga, tem o inconveniente de banir os deuses do cotidiano dos homens. A racionalidade tomou conta de tudo e expulsou o mistério, fazendo brotar no mundo uma criatura distorcida, torta e empobrecida. Na modernidade, essa mentalidade tornou-se ainda mais intensa. A arte pode oferecer um novo alento para esse tempo empobrecido, pode conferir à vida um certo encantamento. Não há nessa crítica nada contra o uso da ciência nem da racionalidade para resolver os problemas práticos da vida, ela se volta contra a redução do real à idéia da razão matemática, conforme comenta ao ler um livro de Aníbal Machado:

O protagonista principal do conto, por sinal um engenheiro que traz consigo, de início, uma mentalidade científico-matemática do mundo e, portanto, uma idéia exata sobre o vento, é que sofre uma metamorfose singular em sua alma, aprendendo a conhecer outras possibilidades do real (...). Essa pedagogia do vento se dá através de uma criança, o enfeitado do vento, o iniciado do vento, um ser que guarda em si (pela ascendência primitiva) uma ótica primordial das coisas (v. II. p. 428).

Os autores que comovem são aqueles que, segundo Vicente Ferreira da Silva, descrevem a alma humana e encontram aqueles pontos escondidos de nosso ser que correspondem às maravilhas cósmicas não reveladas pela razão matemática.

Vimos que a arte remete ao tempo primitivo, ao momento de uma pré-história onde o mistério ainda habitava o dia-a-dia dos homens. Ao ofertar o contato com uma realidade não traduzível pela razão matemática, a arte funciona como um parâmetro para a crítica ao modo de vida da sociedade construída pela lógica matemática. O desafio do homem contemporâneo é transformar a sociedade antes que ela entre em processo de aniquilamento geral. *A saúde, a alegria e o prazer de viver do homem de hoje se encontram ameaçados, o estilo moderno empobreceu a vida* (Carvalho, 2000. p. 280).

A sociedade burguesa no tanto que incorpora a visão cartesiana e matemática da realidade necessita ser modificada para permitir a expressão dos sentimentos autênticos e primitivos que uma sociedade do dinheiro por si só não oferece. Esse tempo tem uma nova forma de encantamento que o filósofo denomina fetiche. Silva afirma (1966):

Esta alienação ao fetiche fabril não se dá, entretanto, sem a compensação dos proventos materiais que emanam do bezerro de ouro sem o status social que tem a sua condição nessa infraestrutura econômica. Mais do que o espectro de uma indústria, que suga a vida e os sonhos do homem, temos aqui uma adesão veemente ao projeto de vida que se exaspera em pletórias satisfações e hedonismos (v. II. p. 418).

A perda da dimensão primordial e a mentalidade racional e matemática da burguesia produzem um novo hedonismo. *O único fato sólido nessas almas em disponibilidade é a fruição irresponsável de uma vida que se passa numa contínua ronda de prazeres efêmeros* (v. II. p. 418). Esse hedonismo é combatido pelo espírito mais fundo do capitalismo que nasce da disciplina e da dedicação rotineira ao trabalho. No entanto, este mergulho no íntimo do capitalismo, tanto quanto os melhores sonhos do socialismo, não oferece ao homem o que só a arte pode ofertar: uma vida povoada pelos mistérios e encantamentos mais admiráveis.

O que apresentamos acima revela que o pensamento filosófico de Ferreira da Silva não perde o sentido existencial mesmo quando desenvolve, conforme explica Reale (2001), *uma visão metafísica na qual veio se projetando, cada vez, mais o mito ontológico poético, anunciando, (...) o ser humano cada vez mais agindo em função do querer oculto dos deuses* (p. 42). É que é na vida concreta do homem que os deuses vêm e vão, ora dizendo coisas maravilhosas, ora se afastando para bem longe. Os deuses não são figuras que se colocam além desta vida, existem para iluminá-la, para lhe dar significado.

n. Maria do Carmo Tavares de Miranda

Vida e obra:

Maria do Carmo, nascida a 6 de agosto de 1926, em Vitória de Santo Antão, Pernambuco, é membro titular da Academia Internacional de Filosofia da Arte, da Academia Brasileira de Filosofia, do Instituto Brasileiro de Filosofia, da Academia Pernambucana de

Letras e Vice-presidente da Associação Internacional Cosmos & Philosophie (IACP). É bacharela e licenciada em Letras e Filosofia pela UFPe, havendo se doutorado em Filosofia pela Sorbonne, Universidade de Paris. Doutorou-se também em Filosofia da educação na UFPe, onde obteve a Livre-docência. Em seguida, realizou estágios de Pós-doutoramento em Filosofia na Universidade de Paris e na Universidade de Friburgo na Brisgóvia, Alemanha. Tornou-se Professora Catedrática, por concurso, na Universidade Federal de Pernambuco, de cujo Mestrado em Filosofia foi a primeira coordenadora. Ocupou o cargo de Diretora-Geral do Seminário de Tropicologia da Fundação Joaquim Nabuco e é a atual Diretora do Centro de Pesquisas Humanísticas da Fundação Gilberto Freyre, do Recife. Professor Emérito da Universidade Federal de Pernambuco, desde 12 de agosto de 1986, e Pesquisador Emérito da Fundação Joaquim Nabuco, desde 17 de dezembro de 1993.

Em tão fecunda vida acadêmica publicou extensa obra onde se destacam: *Vida cristã* (1957), *Théorie de la vérité chez Edouard Le Roy* (1957); *Pedagogia do tempo e da história* (1965); *Educação no Brasil* (Esboço de estudo histórico - 1966); *Fé hoje?* (1966); *Os franciscanos e a formação do Brasil* (1969); Tradução, introdução e notas *Da experiência do pensar* de Martin Heidegger (1969); *Diálogo e meditação do viandante* (1975); *O ser da matéria* (estudo em Kant e Tomás de Aquino - 1976); *Três ensaios sobre Frei Miguel de la Fuente* (co-autoria - 1976), *Sobre o caminho do campo de Martin Heidegger* (1977); *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, (co-autoria - 1977); *O homem e o tempo* (1983); *Conjugando memórias* (1987); *À memória de Gilberto Freire* (co-autoria - 1988); *Caminhos do filosofar* (1991); *L'Art, la science et la métaphysique* (co-autoria - 1993); *Aventura humana* (1966); e *Sobrados e mucambos; entendimento e interpretação* (co-autoria - 1996).

Para um melhor conhecimento do pensamento de Maria do Carmo sugere-se a leitura da resenha crítica: *Theorie de la vérité chez Edouard*, de Arthur Versiani Velloso, publicada em 1959 na revista *Kriterion* 47 (48): 230-231, e uma consulta ao verbete sobre ela no *Dicionário Bibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal.

Idéias fundamentais:

No que se refere à sua contribuição ao estudo da filosofia brasileira vale inicialmente destacar o cuidadoso estudo que vem procedendo da obra de Gilberto Freyre. Nele Maria do Carmo enfatizou a preocupação do sociólogo com o homem encarnado, mas vivendo a experiência fenomenológica de ente situado em espaços tropicais. O que existe de especial na abordagem fenomenológica freyriana? Para a pensadora, Freyre fazia interrogações sobre a experiência humana na proporção em que traduziu, com enorme sensibilidade, o itinerário de captação daquilo que se manifesta e se torna real no espaço concreto da existência. Assim, a descrição do *está-sendo*, ou da condição do existente freyriano, revela a experiência situada do homem nos trópicos, de modo especial, do homem brasileiro.

No entendimento de Maria do Carmo, na medida em que avançava na sua trajetória analítico-crítica, Gilberto Freyre deparou-se com o que é humano no homem, descreveu sua formação, seu destinar-se. Os instrumentos de análise freyrianos utilizados não somente para enquadrar os fatos, mas também os valores, revelam a utilização de métodos de compreensão que complementam a descrição pura e a análise das situações experienciáveis. Essa organização

metodológica revela sua preocupação com o sentido e a presença do que é a realidade vivida pelo homem, o seu mundo de movimento permanente.

O que Freyre encontra no homem tropical de tão especificamente humano? Para a pensadora, a interpretação do fenômeno humano levou ao entendimento do que *é expressivo para além de suas exterioridades e que não é senão uma identificação compreensiva, compreensão em profundidade do homem, de suas relações e de suas criações* (Miranda, 1995. p. 41). O exame do homem tropical abre, desse modo, a identificação dos valores ligados à convivência humana, reveladora de importante realidade humana. As circunstâncias próprias do existir tropical, a vinculação ao ambiente e à preocupação ecológica passam a integrar a trama individual e histórica desse homem tropical.

Na medida em que avançou na compreensão da obra freyriana, Maria do Carmo decodificou a preocupação em entender a intimidade do homem tropical, que é o aspecto metodológico capaz de dar solidez e compreensão à vida concreta. Parece-lhe ser desse modo que Freyre chegou a enfrentar a questão do valor, do ethos e da finalidade da existência. O que o estar-sendo do homem tropical revela? Um conjunto de imagens, símbolos e formas que traduzem uma realidade. Esta realidade é resumida no conceito de trópico, que é o espaço humano, qual seu próprio corpo. Ele fundamenta o estar-sendo do homem no posicionar-se no mundo. A vida experimentada nos trópicos indica a fluidez da diversidade das formas de convivência e dos estilos de vida. Isso é um exemplo da casa brasileira, ou melhor, é uma forma de estar no mundo, uma situação que o homem tropical experimenta como experiência habitar o seu próprio corpo. Não é possível avançar na compreensão da leitura de Maria do Carmo sem entender o que ela pretende traduzir como habitar. Ela explica: *habitar não é só habitar físico e social, ou ecológico, mas habitar como posicionar-se do homem entre o seu próprio reconhecer-se na intimidade de seu ser e da sua condição humana, seu ser pessoal de paradoxos e seu ser universal* (Miranda, *A tropicália como fenomenologia*, 1987. p. 196).

O homem tropical é um modo de ser, vivente encarnado, enquanto habitar refere-se à consciência que ele possui de ser situado. Nesse sentido, a categoria situação traduz um conjunto de considerações amplas sobre a existência concreta. Essas considerações são tecidas nas relações que o sujeito mantém com o seu meio físico, social, histórico e político. A partir dessas referências das dimensões culturais do cotidiano tropical, abre-se a chave, segundo a leitura de Maria do Carmo da obra de Freyre, para se compreender o ser do homem.

Como parte do processo de referência ao homem situado nos trópicos, Maria do Carmo considera como muito importante a descrição freyriana da ritmia diversificada, pois através dela o homem tropical tece sua história. O que seria esse tempo do homem tropical? É um tempo cognominado de trípico e que engloba simultaneamente o passado, o presente e o futuro. Ela assim explica a abordagem freyriana do tempo: *o passado enquanto memória é o co-presente e convivente, é gesta que continua, e o futuro como antecipação é o presente criando o amanhã, é o futuro possível fecundando as criações do homem* (*idem*. p. 197). A experiência do mundo, feita pelo homem tropical, vincula-se a um saber em situação e relaciona-se à compreensão do tempo.

Uma discussão mais específica sobre as questões do tempo foram examinadas em outro trabalho. A problemática temporal vincula-se, segundo Maria do Carmo, com a de homem, época e geração. Através destes conceitos, as vivências e convivências, transformações,

antecipações, enfim, aspectos gerais da vida humana, é possível descobrir o que é constante no meio do movimento. Na fluidez do cotidiano tropical, a compreensão do tempo nasce das relações do sujeito com os outros homens. Enquanto dialoga, a compreensão do tempo se aprofunda. Dialogando o homem descobre o presente, identifica a força que o influencia, descobre tensões. As relações humanas pedem uma revisão da própria história da vida e esta é um depositário de intimidades de cada vivente e também de seus companheiros. O ordenamento dos aspectos íntimos permitem ao homem tropical temporalizar a história, o que para a pensadora é o mesmo que ultrapassar o relato dos feitos para se atingir uma dimensão do fazer continuado e criativo.

O diálogo que propicia a temporalização da história tem conseqüências profundas. É através do diálogo que o homem tropical coloca para si a questão do fundamento. Procurando entender o presente com quem dialoga é que o homem dos trópicos explica o que ele próprio é e do que procura como vir a ser. A questão de entender a existência nasce da relação concreta, encarnada e solidária no tempo. O mergulho nos trópicos revela um modo de viver, uma vida em movimento, um arquétipo de ação que diz do homem em geral.

Para Maria do Carmo esta concepção de existencialidade concreta, que combina a temporalidade com compromissos éticos, possui raízes ibéricas, notadamente do humanismo fundido na mistura dos elementos cristãos com a cultura semita de árabes e judeus. É essa singular compreensão de homem que aguça a sensibilidade para os problemas psicossociais e faz o diferencial quando se trata de pensar o sendo do ser e interpretar o seu mundo simbólico. O existente tropical vive ritmos que dão à angustia de existir uma alternância dos ciclos, nele a dialética entre alegria e sofrimento alterna-se com intensa velocidade e profundidade. Esse modo de ser oportuniza o surgimento de uma forma de falar do mundo do homem.

Como se revela a influência ibérica no mundo tropical de Gilberto Freyre? Na preferência por entender o homem como presença singular, uma mistura de mistério e intimidade reveladas na ação. Essa compreensão de homem tropical deixa ver, segundo Maria do Carmo, as constantes portuguesas de caráter e ação, *a Henriquina, a de Garcia de Orta, a de Fernão Mendes Pinto, a de Camões, e se faz acompanhar do humanismo que de Lúlio a Vives, a Unamuno, a Ortega y Gasset fala do homem compadecido consigo mesmo pela memória, pela convivência, pela esperança que dizem amor e tempo* (Miranda, *Tempo e homem em Gilberto Freire*, 1989. p. 43).

A leitura do tempo através das experiências de amor permite enxergar a existência como uma experiência temporal, mas não simplesmente cronológica. Temporalidade é um processo de existir onde o que se repete é sempre acrescido de algo diferente e inovador, é ainda uma continuidade de ser que guarda semelhança com o *durar passando* de Unamuno, *estar sendo* de Ortega y Gasset e a *duração* bergsoniana. A temporalidade é o tempo trípico de Gilberto Freyre onde o passado e o futuro se agregam ao presente.

A experiência compartilhada permite entender melhor o significado de tempo trípico como temporalidade. É que das relações humanas emerge a compreensão das épocas como uma espécie de fundamento ontológico do modo de ser do homem. Esse modo de ser ganha linguagem simbólica nos mitos e nas épocas primitivas da vida do povo tropical, quando as utopias foram elaboradas com a utilização de uma visão plástica e maleável na reprodução da fluidez do mundo e no esforço para pensar o fundamento.

A tradução da temporalidade como tempo vivido, como continuidade, propicia que sejam traduzidos para o presente a seriedade e a descontração, o trabalho e o lazer, a alegria e a tristeza, enfim, todas as contradições que povoam a existência. A vida é uma retomada constante do já executado, recomeço retratado nas liturgias religiosas e sociais que falam do renascer e da conversão, que renovam a cada dia o arquétipo primordial celebrado no ato litúrgico.

A preocupação com o fundamento deixa-se traduzir no tempo trípico freyriano. Maria do Carmo chamou atenção para a descrição da existência na obra de Gilberto Freyre, ela interpreta a busca do fundamento na procura do arquétipo santificado, retratado tanto nas festas e procissões do catolicismo tradicional quanto associado à vida rural. Na vida tropical os ritos integram o ritmo da vida, renovando e dando novas cores às repetições periódicas. Não há nesta tentativa de traduzir o fundamento, captado como uma celebração que brota da fluidez do sendo, uma semelhança com a imagem semita da árvore que se abre ao vento, ou com o apego telúrico lusitano, indaga Maria do Carmo? Em todas essas tentativas o que perdura é a continuidade da vida, que Freyre representa com o tempo trípico. É nele que a memória dialoga com o devir e deita raízes no presente, ou melhor, *passado, presente e futuro, simultaneamente interpenetrados, estão como que fundidos num só* (*idem*. p. 46). Desse modo, o tempo trípico é o reconhecimento de uma realidade humana mais profunda que deixa ver o existir como uma jornada temporal.

O reconhecimento da preocupação freyriana com a questão do fundamento propicia a Maria do Carmo afirmar, em outro trabalho, que a *tropicologia salienta os valores existenciais da convivência humana situada em diferentes tempos e espaços tropicais, sem exclusão da universalidade humana* (Miranda, *Compreensividade e situacionismo em Gilberto Freyre*, 1990. p. 30). A reflexão de Maria do Carmo renovou o entendimento da obra freyriana, dando-lhe uma profundidade revelada pela luneta fenomenológica da pensadora.

Outra contribuição de destaque de Maria do Carmo para a filosofia brasileira foi o estudo da influência dos franciscanos para o modo brasileiro de pensar a vida. Muito mais que os jesuítas, preocupados fundamentalmente com a educação formal, os franciscanos, no sentir da pensadora, homens simples e ardorosos ajudaram a traduzir a vida como uma experiência singular, de valorização da liberdade e do concreto tal como hoje postula a filosofia da existência. Souberam falar do concreto sem perderem a preocupação com o essencial, o que favoreceu a variedade de tendências que refletem, em última instância, as próprias contradições e a dialética do existir. A obra básica onde examina essa questão foi *Os franciscanos e a formação do Brasil* publicada em Recife no ano de 1969 pela Editora da UFPe.

A praticidade franciscana propiciou a atenção com a vida concreta sem nenhuma concessão ao pragmatismo. Sem qualquer imposição de ordem doutrinária, os frades insistiam na filiação divina. Essa atitude respeitosa para com os sujeitos concretos contribuiu para valorizar as experiências dos povos tropicais, possibilitou o reconhecimento da singularidade de cada existente e do seu mundo. Esse respeito pelo homem situado possui raízes na orientação de São Boaventura. Maria do Carmo explicou os motivos: *Primeiro porque olha o homem em sua realização e para o seu pleno efetivar-se humano. Segundo porque encara todas as suas faculdades e exigência de sua natureza. Terceiro porque o vê concretamente* (Miranda, 1969. p. 24).

A atenção conferida ao homem concreto e às questões do mundo da natureza, não impediram Boaventura de falar de um certo ordenamento do conhecimento que desembocava na teologia, ou no exame das Sagradas Escrituras. No entanto, o que o diferenciou dos outros filósofos não foi essa hierarquia cognoscitiva, característica de todo o espírito medieval, mas a leitura mística da relação com o mundo, o reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas, a valorização de cada ente singular.

A espiritualidade de Francisco de Assis ganhou um tratamento teórico com São Boaventura. A sua teoria do movimento tanto se referia ao sentido divino presente em todas as coisas, denominado movimento para Deus, como o entendimento de que a própria procura do divino era já reveladora de um certo tipo de experiência de Deus, movimento em Deus.

Essa mesma espiritualidade mereceu aprofundamento com a teoria da iluminação de Rogério Bacon, segundo a qual o homem devia estar em sintonia com o divino. A teoria tanto valorizava os indivíduos isolados quanto dava muita importância ao saber dos fatos da natureza. O conhecimento era voltado para a experiência concreta e prática, circunstância teórica que fez dele uma espécie de precursor da ciência experimental, que começaria a se desenvolver pouco tempo depois de sua morte.

Duns Scotus foi outro nome destacado por Maria do Carmo. Ele recolheu a espiritualidade franciscana, investigou-lhe as causas, avaliou sua força, meditou sobre suas conseqüências. O filósofo acabou valendo-se da relação com o divino, não para elaborar um caminho místico como o fizera Boaventura, mas para levar adiante a reflexão sobre Deus e exaltar o mistério da encarnação de um ângulo teológico.

Seguindo inspiração semelhante, Guilherme de Occam distinguiu o conhecimento propiciado pela razão daquele obtido pela fé. Coube-lhe liderar a reação à escolástica em nome *da exigência de demonstrabilidade de tipo matemático, ao mesmo tempo que elementos empiristas, racionalistas e teológicos de seu pensamento fazem-no rejeitar o necessitarismo da filosofia grega* (Miranda, 1969. p. 32).

Maria do Carmo elaborou os principais aspectos da espiritualidade franciscana e a aproximou do espírito prático, ativo e científico que tipificava a cultura lusitana no período dos descobrimentos. Embora motivada por outros elementos, como a cultura árabe e judaica, a espiritualidade lusitana adquiriu a constante pragmática e uma nobreza de ação da espiritualidade franciscana, que centra, por sua vez, a atenção no humano vívido, favorece o amor à natureza e aos seres vivos como exaltação do amor divino.

A pensadora indicou, em seguida, como os freis franciscanos espalharam-se pelo Brasil e dedicaram-se ao empreendimento espiritual. Do trabalho de conversão dos indígenas, nasceu uma filosofia da educação preocupada em tornar o silvícola atento às lições do passado, ligado à sua herança cultural, voltado para o homem e aberto ao futuro. *O missionário procura fazer com que o aborígene chegue à consciência de si mesmo, de seu ser, que é a conversão do homem, o voltar-se sobre si mesmo e reconhecer-se nenhuma natureza* (Miranda, 1968. p. 173).

Os franciscanos assumiram também a educação dos colonos pobres do interior do país. Ao lado do trabalho historiográfico, a pesquisadora traçou os passos fundamentais dos franciscanos em terras brasileiras, ela igualmente indicou de que modo os aspectos basilares da espiritualidade franciscana converteram-se num projeto de ensino voltado para o homem concreto, suas necessidades principais, fornecendo técnicas de domínio da natureza, ofertando o

ensino regular das línguas clássicas e de outros aspectos da cultura, sem descuidar do divino, que, de resto, penetra em todas as etapas da formação pedagógica proposta pelos frades.

A contribuição de Maria do Carmo para a filosofia brasileira é muito vasta. Merecem, contudo, destaque seus estudos de Gilberto Freyre e da influência da espiritualidade franciscana na compreensão do homem brasileiro e dos referentes teóricos com que elabora o seu mundo. Nos dois estudos ela mostrou que o homem tropical edifica elementos conceituais próprios, que enriquecem e complementam a raiz européia e falam do homem em geral.

o. José Osvaldo Meira Penna

Vida e obra:

José Osvaldo Meira Penna, nascido a 14 de março de 1917, filósofo e literato, elaborou muitos estudos sobre a cultura brasileira e a filosofia. Estudou no Liceu Francês, Rio de Janeiro, entre 1925 e 1927, no Lycée Janson de Sailly, Paris, entre 1927 e 1929, e no Liceu Franco-Brasileiro, Rio de Janeiro, entre 1930 e 1934. Bacharel em Ciências Jurídicas pela Universidade do Rio de Janeiro, em 1939, participou de Seminários sobre a América Latina entre 1954 e 1956 na Universidade de Colúmbia (USA) e do Curso de Psicologia Analítica no C. G. Jung Institut de Zürich, Suíça, entre 1961 e 1963. Ingressou, por concurso, na carreira diplomática em 1938 e se aposentou em 1981. Fez o Curso Superior de Guerra na Escola Superior de Guerra em 1965 e vários cursos de especialização entre 1975 e 1980.

Meira Penna fez brilhante carreira diplomática. Começou como Cônsul de Terceira Classe em 1938, foi Vice-cônsul em Calcutá em 1940, servindo, posteriormente, em várias embaixadas no exterior até atingir o posto de Ministro de Primeira Classe em 1966. Depois disso foi Embaixador em Israel e Chipre, entre 1967 e 1970, em Oslo e Islândia, entre 1974 e 1977, em Quito, no biênio 1978-1979, e em Varsóvia, no período compreendido entre 1980 e 1981, ano em que se aposentou a pedido. Entre 1982 e 1990 foi professor no Departamento de Relações Internacionais e Ciência Política da Universidade de Brasília. Desde a década de 70 tem sido colaborador assíduo de diversos jornais brasileiros.

Ele é autor de ampla bibliografia onde se destacam os seguintes livros: *Shanghai – aspectos históricos da China moderna* (1944), *O sonho de Saramoto; o romance da história japonesa* (1948), *Quando mudam as capitais* (1958), *Política externa, segurança e desenvolvimento* (1967), *Psicologia do subdesenvolvimento* (1972), *Em berço esplêndido* (1974 – reeditado pela Topbooks em 1999), *Elogio do burro* (1980), *O Brasil na idade da razão* (1980), *O evangelho segundo Marx* (1982), *A ideologia do século XX* (1985), *A utopia brasileira* (1988), *O dinossauro* (1988), *Opção preferencial pela riqueza* (1991), *Decência já* (1992), *A ideologia do século XX* (1994), *O espírito das revoluções* (1997), *Ai que dor de cabeça!* (2000), *Urânia* (2000) e *Da moral em economia* (2002). Também escreveu uma série de artigos como A revolução científica, *Carta Mensal* 561 (47): 38-86, dez. 2001 e outros trabalhos dedicados a assuntos específicos. Para o aprofundamento dos estudos sobre a filosofia brasileira destacamos: O kantismo no Brasil – *Fonte* 3 (1): 39-46, 2000.

Há vários artigos publicados sobre Meira Penna e para um melhor conhecimento de suas idéias sugerimos a leitura de alguns deles: *Opção preferencial pela riqueza*, de Roberto Campos (O Globo de 26 de julho de 1992); *Metáforas do Brasil*, de Luiz Carlos Lisboa (Jornal da Tarde de 31 de outubro de 1992); *Piedra de toque*, de Mario Vargas Llosa (El nuevo dia de 7

de janeiro de 1995); *O significado da noção de interesse para os liberais brasileiros*, de Antônio Paim (Carta Mensal 41 (490): 27-66, 1996); *O espírito das revoluções*, de Roque Spencer Maciel de Barros (JT de 18 de dezembro de 1997); *O enigma da desencontrada alma brasileira*, de Iopuca Pontes (JT, 25 de novembro de 1999) e *Em berço esplêndido*, de Roberto Campos (Folha de São Paulo, 16 de janeiro de 2000). Consulte também os *Anais do VI Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*, realizados em setembro de 1999, dedicado ao exame de sua obra, e o verbete do *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros*, da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal.

Idéias fundamentais:

Os trabalhos de Meira Penna possuem duas grandes linhas temáticas, a primeira dedicada a construir uma antropologia de base psicológica e outra mais voltada à política e à moral. Os estudos da primeira linha temática se caracterizam por um diálogo com Jung e os da segunda representam um notável esforço para compreender o processo de desenvolvimento da cultura ocidental e o papel nela desempenhado pelo liberalismo. Entre uma e outra a abertura da visão sistêmica da psicanálise para incorporar a noção de liberdade que preside a existência do homem.

A antropologia de base psicológica por ele desenvolvida revela um homem preocupado com os problemas humanos. Foi para realizar esse projeto que ele se valeu das categorias psicológicas. Ele se referiu à dicotomia razão e sentimentos, lembrando a tensão existente entre ambos e tomando-a como motor das ações humanas. Era o equilíbrio entre essas qualidades que garantia uma vida harmoniosa, uma conduta que combinasse a força da inteligência e o ímpeto da paixão. O pensador deu um toque pessoal no exame da relação entre a razão e os sentimentos, valeu-se dos paradigmas jungianos e não do termo paixão, conforme fizeram os filósofos até muito recentemente. O reconhecimento de forças contraditórias explicam o funcionamento da mente humana e tal contradição se explicita, por exemplo, nas figuras do mito bíblico da criação. A serpente representa os sentidos, Eva simboliza o Eros, ou o fervor emocional, e Adão personaliza a razão. A paixão está na raiz do desejo, mas somente cedendo ou consentindo racionalmente o homem erra. Valendo-se dessa descrição alegórica do mito da criação, a disputa interior entre as funções psicológicas assume, para o pensador, uma dimensão moral. A distinção entre o conhecimento *pela idéia clara e o conhecimento pelo sentimento inferior sugere, com otimismo, descobrir uma solução moral neste difícil antagonismo entre o lógico e o erótico*, conforme ele explicou em *O Dinossauro* (p. 55).

No livro *O Espírito das revoluções*, a relação entre a vida psicológica e a moral ganhou uma dinâmica mais profunda, ela não decorria apenas de um equilíbrio entre as funções psicológicas traduzidas na relação entre a razão e as paixões, mas representava uma ruptura com o domínio da inconsciência. A afirmação da consciência, vinculada à descoberta da subjetividade, era condição prévia, vinha antes da procura da harmonia interior. *Toda ética, afirmou, toda moral, toda consciência profunda discriminatória implica, em primeiro lugar, uma desobediência, uma ruptura traumática com a nossa Inconsciência primordial* (p. 23). A consolidação da subjetividade como requisito prévio da moral é um fator básico da descoberta da humanidade do homem e equívale, no plano filosófico, ao papel desempenhado pela estruturação do ego jungiano. A interpretação de Meira Penna do mito bíblico da criação indica,

portanto, que a *humanidade do homem está associada à consciência do existir, da morte e da reprodução* (p. 22). A humanidade do homem, além da consciência das implicações do existir, possui um ideal ético que se manifesta na busca da justiça.

Na trilogia *Em berço esplêndido* (1974, 2. ed. em 1999), *O Brasil na idade da razão* (1980) e *Utopia brasileira* (1988), o pensador elaborou a noção de um caráter brasileiro. Ele define o caráter nacional *como um conjunto de traços, atitudes, comportamentos, preferências, valores, mitos, ritos, costumes e métodos de resolver problemas da existência individual, familiar e comunitária* (Meira Penna, *Em berço esplêndido*, 1999. p. 13). Essa é a parcela mais controvertida da sua obra. No primeiro dos três livros, os arquétipos fundamentais da psicologia jungiana: *persona, anima, animus e self* são empregados no delineamento do caráter do brasileiro. A obra principia mostrando a generosidade de um território pleno de calor e umidade, *um meio ambiente englobante de calor e profusa vegetação, expressão objetiva do arquétipo primordial da Magna Mater* (idem. p. 31). Esse ambiente, quando representado na consciência, sugere uma mãe de tetas fartas e fomenta um caráter festivo, sonhador e dependente. Essa subordinação infantil fomenta a dependência para com o Estado, de quem o cidadão, qual eterna criança, tudo espera receber. Sua expectativa é satisfazer, rápida e gostosamente, suas necessidades. No desenvolvimento dos Ensaios, que compõem a obra, nós nos deparamos com um indivíduo erótico e emocional, possuído pela afetividade desenfreada, com pendor dionisíaco para o carnaval. Nos Ensaios finais, o caráter do brasileiro é abordado de modo ainda mais próximo do instrumental psicanalítico, revela-se função do predomínio dos sentimentos, ou melhor da intuição, sobre a razão. Através de mecanismos psicológicos de defesa, próprios de seu caráter lúdico, o brasileiro se mostra indisposto ao pensamento metódico, empírico e pragmático, inimigo do planejamento da vida que há de vir. O brasileiro também desenvolve uma cultura de fachada, um comportamento superficial. Com tal esteriótipo assume atitudes aparentes, incompatíveis com sua vida real, atitudes que dificultam a obtenção daquelas metas que ele finge estar vivendo. A conclusão do livro é surpreendente. Apesar do caráter infantil do brasileiro, o autor manifesta confiança na possibilidade de ele desenvolver um comportamento racional, superando a inconstância, a imprevidência e a irresponsabilidade. Sugere que o amadurecimento pode vir sem que se perca os elementos intuitivos e a alegria de viver. No livro seguinte, Meira Penna enfrentou a fragilidade da dimensão pragmática da inteligência do brasileiro. A débil dimensão intelectual constitui uma sombra que assombra o caráter nacional, explica a ausência de vocação democrática, a dificuldade de examinar friamente os problemas que nos circundam e a falta de uma ética civilista. *Na Utopia brasileira* o pensador examinou as conseqüências comportamentais do traço intuitivo extrovertido do brasileiro, cujo resultado maior é o acalento de utopias. Na parte final dessa obra, Meira Penna referiu-se aos aspectos positivos da personalidade intuitiva, revelando confiança no amadurecimento da consciência nacional. Explicou que é na dimensão estética que muito temos a contribuir para a cultura ocidental.

É nessa última obra que o bandeirante foi tomado como representante do homem brasileiro. O que revela a personalidade dessa figura desbravadora? A presença de um intuitivo sonhador, um indivíduo com racionalidade pouco elaborada e sensível às utopias. Psicologicamente é o eterno adolescente, imaturo, inseguro, instável e vacilante na escolha de seu objeto de amor. Don Juan é a representação literária deste tipo psicológico. A proximidade

entre o comportamento do conquistador de mulheres e o de terras revela-se, explica o pensador, no *paralelismo entre as terminologias do amor e da guerra* (Meira Penna, *Utopia brasileira*, 1998. p. 50). A instabilidade afetiva se exprime na busca do amor de todas as mulheres, refletindo a dificuldade de incorporar a ordem moral representada pelo pai.

O resultado prático dessa personalidade é um temperamento pouco voltado para o planejamento. O brasileiro teria, portanto, um caráter intuitivo extrovertido que explica disposições como *a imprevidência econômica, a prodigalidade e a ineficiência burocrática - fundamentos psicológicos do subdesenvolvimento da coletividade brasileira* (idem. p. 38). É a adesão continuada ao imprevisto que se manifesta na esperteza, destreza e rapidez para resolver os problemas.

O brasileiro, caráter intuitivo extrovertido, outrora tão tocado pelo sonho utópico das esmeraldas, adere entusiasmado aos regimes caudilhescos de salvação nacional. Seu caráter explica a prevalência dos modelos oligárquicos e das ditaduras populistas no Brasil. Conforme explicou, esse temperamento emotivo *é suscetível de, em momentos de grande tensão, ser reduzido através da cristalização dos anseios populares em torno de único homem, um catalisador considerado providencial* (Meira Penna, *Decência já*, 1992. p. 27).

Aqui mudamos o rumo da investigação para tratar da ética. Um aspecto muito importante do seu pensamento é a confiança no ideal ético como fator orientador da vida humana. Esse fator é tão significativo que mesmo a conduta sexual, motivada fisiológica e psicologicamente, precisa de uma orientação ética para se legitimar. Nesse ponto, nós o vemos passar da tipologia psicológica para as considerações morais. A exigência ética revela-se, segundo ele, em diferentes aspectos da cultura, das trocas comerciais ao respeito aos contratos, da responsabilidade para com a prole gerada ao modo de dirigir no trânsito.

No livro *Da moral em economia* (2002), Meira Penna discute a noção de interesse mostrando que eles não possuem a conotação negativa que a moralidade contra-reformista lhes atribui. Comprovada a legitimidade dos interesses, ele defende as trocas livres, ou a economia de mercado. Meira Penna esclarece que o conhecimento da legitimidade dos interesses não significa que qualquer comportamento seja admissível, antes justifica a construção urgente de uma moral social de tipo consensual. Adicionalmente, ele afirma que num ambiente de respeito aos interesses e contratos o resultado é a prosperidade coletiva que no fundo é almejada como uma espécie de felicidade coletiva.

No âmbito específico da moral sexual afirma que a liberdade promovida pela maior permissividade tem como contraponto a exigência ética. Uma exigência que se acentua num século onde é marcante a luta pela singularidade do homem. Nosso tempo, afirmou o pensador, é o da *resistência contra o que Ortega y Gasset descreveu como a rebelião das massas*, conforme afirmou em *A ideologia do século XX* (p. 14). A liberdade sexual somente se legitima com o desenvolvimento de uma ética da responsabilidade. A exigência ética foi assim apresentada: *a liberdade de um homem de reproduzir não pode acarretar a miséria, o abandono, o sofrimento e a morte de seus próprios descendentes* (p. 14) (cf. seu artigo *A juventude e a revolução sexual* publicado em *Carta mensal* 44 (519): 33-52, jun. 1998).

Na proporção em que os efeitos da liberação sexual ganham força em nosso tempo, na medida em que a família tradicional diminua sua presença na sociedade, na proporção em que a interdição ao sexo perde força, o pensador aposta na maternidade responsável como *a questão*

fundamental da ética familiar e da justiça (Meira Penna, 1998. p. 49). Assim, ele chega à conclusão de que *a liberdade implica a responsabilidade moral, sem a qual configura uma fraude* (idem. p. 50).

Que avaliação podemos fazer das idéias de Meira Penna? Traduzir o caráter nacional num tipo psicológico, que se define como o do eterno imaturo, significa condenar o brasileiro à perpétua imaturidade, isto é, retirar-lhe a possibilidade de alterar o rumo de sua existência no futuro. No entanto, o filósofo chega à conclusão oposta, confiando, apesar de tudo, no amadurecimento humano desse tipo pueril. Numa perspectiva psicanalítica, o desenvolvimento possível ao portador do caráter intuitivo não significa a transformação numa personalidade racional, fria e meticulosa. O homem intuitivo aprende a conviver com sua estrutura psicológica e a buscar as condições para se realizar. Isso tem razão de ser, pois a psicanálise de Jung não trata nenhum caráter como ideal, como modelo a que os outros devam se adequar. É possível chegar a individuação com qualquer caráter. Essa é a razão da dificuldade que enxergamos no projeto de Meira Penna, não nos parece melhor empregar *a psicologia jungiana como o caminho legítimo e apropriado para a análise de um grupo nacional* (Meira Penna, 1999. p. 15). O pensador sugere que desenvolvimento e organização, que é a marca das nações desenvolvidas do planeta, decorrem da personalidade racional e a toma tal caráter como modelo de desenvolvimento. De fato, ele entende existirem duas grandes linhas na cultura ocidental, uma racional, associada ao desenvolvimento técnico e ao progresso material, a outra mais afetiva, vinculada ao aprimoramento artístico e aos valores estéticos. Essa classificação é que não nos parece muito ajustada à confiança que ele revelou na gradual aproximação com o mundo desenvolvido. O desenvolvimento, segundo ele mesmo, é fruto da mentalidade racional, fria, objetiva, que deriva de um outro caráter. Além disso, a hipótese de um caráter nacional, por mais plástica, curiosa e erudita que seja, peca por transpor para o universo social categorias concebidas para o exame de outra região da realidade, a consciência psicológica. Isto é, não discordamos de que existam modos diversos de as nações reagirem, planejarem a vida e até mesmo examinar os problemas filosóficos, o que não julgamos adequado é empregar categorias psicológicas, gestadas em um contexto teórico específico, para traduzir tais aspectos. Em síntese, concordamos com Max Weber, que condenou toda tentativa de transposição dos tipos psicológicos para explicar os fatos sociais. Nossa discordância também se vale das descobertas da fenomenologia, mais especificamente da impossibilidade de transpor categorias de uma dimensão do real para outra, de usar *constructos* psicológicos, elaborados para dar conta de diferenciar os indivíduos singulares, para retratar traços comportamentais comuns dos grupos humanos. O universo é único, mas não idêntico. O filósofo não pode desconhecer os limites da determinação ontológica do real. Reconhecendo a extensão regional de cada uma das camadas em que se pode decompor a realidade, o trabalho seguinte será encontrar as categorias adequadas a cada uma. Trata-se de usar a estrutura básica da fenomenologia na exploração de problemas fundamentais postos para a nossa consciência. Em síntese, para diferenciar grupos nacionais é preciso utilizar categorias sociais ou psicossociais, pois a tipologia jungiana não dá conta de explicar porque parte significativa do povo não possui as mesmas características da maioria, podendo até possuir personalidade diversa. Meira Penna, observador atento, reconhece que isso acontece.

Há outra dificuldade em suas idéias: é o emprego do arquétipo da Grande Mãe como categoria social, que ele usa para aproximar o Espírito da Terra. Valendo-se das sugestões de Keyserling, afirma que não se pode prescindir do dado primário, *que é a natureza tropical, fecunda e quente, que constitui o arquétipo primordial da Magna Mater* (Meira Penna, 1999. p. 30/1). No entanto, a natureza no Brasil, ao contrário do que acreditaram, ou sonharam, os europeus do renascimento até bem recentemente, não é pródiga, nada dá sem muito esforço. Os europeus do início da modernidade imaginaram que aqui viviam indígenas em estado de natureza, felizes criaturas, com suas necessidades satisfeitas e organizados em sociedades perfeitas. A fantasia desses europeus alimentou projetos bizarros, dos quais lembramos *Utopia* de Thomas Morus (1478-1535) e *A cidade do sol* (1623), de Tommaso Campanella (1568-1639). A vida dos selvagens americanos os inspirou a falar numa sociedade imaginária, onde todas as necessidades são satisfeitas de forma mágica pela mãe natureza. Sonharam, inclusive, com o *país da cocanha*, onde há um morro de queijo parmesão e o rio é de um vinho branco delicioso. No entanto, a vida nos trópicos não é nada disso, não é fácil nem simples. Os primeiros homens que aqui abortaram perceberam isso claramente. Só formula uma tal utopia quem nunca pôs os pés na América Tropical. Detentora de dificuldades diversas das encontradas nas regiões temperadas do planeta, nem por isso o ambiente tropical deixa de ser inóspito e perigoso. Não é de hoje que sabemos da pobreza do solo do cerrado, das dificuldades de vida no semi-árido, dos obstáculos na ocupação das regiões de floresta. Nada disso lembra ou pode ser comparado a uma mãe generosa de tetas fartas. Isto que é de fácil constatação foi objeto de investigação teórica de Tobias Barreto de Menezes, que contrapôs a vida humana à animal, vida animal que ele conhecia de perto. A luta pela vida no semi-árido é tão feroz quanto a existente em outras regiões de nosso planeta. Tobias explicou que a cultura nasce da mobilização das forças destinadas a humanizar a luta pela vida. Na natureza brasileira, na exuberante vida pantaneira, por exemplo, a brutalidade animal não é menor do que a verificada nas áreas temperadas do planeta ou no semi-árido do nordeste. Para ali viver o homem deve dispender esforço. A cultura, na América Tropical ou na Europa, nada tem a ver com a vida animal nem é mais fácil de se implantar aqui do que lá. Não há qualquer justificativa razoável para associar a vida tropical com uma mãe benevolente, farta e sensual, pelo menos não para um homem que tenha aqui nascido e vivido.

A inadequação da hipótese antropológica, a saber, da existência de um caráter psicológico comum na base de nosso subdesenvolvimento, não esconde, contudo, um pensamento de muitas virtudes. Conhecendo Jung e os principais filósofos do ocidente, Meira Penna transita com leveza e agilidade pelas grandes criações filosóficas, psicológicas e sociológicas do ocidente. Seus estudos mostram a riqueza do universo humano. Ele explica que os condicionamentos psicológicos são importantes componentes do mundo do homem e ajudam a dar visibilidade a uma parte daquilo que Ortega Y Gasset denominava de circunstância. Nesse aspecto, o principal de sua meditação parece ser o entendimento de que a psicologia moderna pode impulsionar os estudos de ética. Pode-se substituir com vantagem a idéia de paixão pela de pulsão ou instinto, por exemplo, conforme ele explicou. Cada filosofia está relacionada com o estágio de desenvolvimento da ciência de seu tempo. Esse é um limite do qual ela não tem como escapar.

A aproximação do ideal ético, das exigências da civilização, revelam que o pensador acabou descobrindo o ponto exato em que a unidade da existência humana deve ser buscada. Nos seus ensaios de ética, Meira Penna considera a possibilidade de o homem mudar o seu destino, ser livre. Em síntese, o emprego de uma inadequada tipologia psicológica não o impediu de se abrir à possibilidade de criação do homem. Ele explicou que a culpa por nosso imobilismo e subdesenvolvimento é nossa e apenas nós podemos superá-la, *a projeção da culpa sobre os estrangeiros*, afirmou, *quaisquer que sejam, é um hábito malsão do ponto de vista psicológico e do ponto de vista moral* (Meira Penna, *O evangelho segundo Marx*. São Paulo: Convívio, 1982. p. 169). Essa é uma compreensão importante, madura, nela a existência se mostra obra em edificação, compromisso moral. O filósofo confia que o homem possa dar um novo rumo à sua existência, porque é capaz de transcender as circunstâncias que o condicionam física, psicológica e o comprometem moralmente. Diz isso com as palavras de Martin Buber (1878-1965). *Aceitar a situação concreta não significa, de modo nenhum estar pronto a aceitar tudo o que se nos depara como vindo de Deus* (idem. p. 172).

Meira Penna também contribuiu para entendermos melhor um capítulo da filosofia brasileira. Em artigo intitulado *O kantismo no Brasil*, publicado na *Revista Cultural Fonte*, 3 (1): 39-46, 2000, ele examinou a influência da filosofia kantiana no Brasil. Meira Penna começou revisando o 6º capítulo da clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* de Antônio Paim. Mostra como o kantismo foi abordado a partir de sua preocupação moral, destacando o papel dos culturalistas na discussão. Até aí acompanha Antônio Paim. Entende, contudo, que os estudos do kantismo brasileiro não podem desconsiderar três autores: José Guilherme Merquior (1941-1991), Mário Vieira de Mello e Olavo de Carvalho, aos quais Paim não deu a atenção que lhe pareceu devida. O primeiro, esclarece Meira Penna, ajuda a explicar o liberalismo de Kant a partir do conceito de *autotelia*. Com o conceito ele vai adiante da clássica distinção de Isaiah Berlin entre *liberdade negativa*, estar livre de coação e *positiva*, anseio humano de autonomia. *Autotelia* é a realização pessoal que Kant colocou no centro da moralidade e incorpora as duas formas de viver a liberdade antes mencionadas. Meira Penna nos sugere, portanto, que Merquior é um nome fundamental para se entender a dimensão política do kantismo. Vieira de Mello analisa o caráter imoral da política brasileira e propõe uma nova educação para transmudar o perfil da sociedade. Este tema proposto em *Desenvolvimento e Cultura*, foi desenvolvido em *O Humanista* e *O Cidadão*, obras nas quais o pensador distingue as estruturas do poder das estruturas da cultura. Nestas últimas é que percebe a influência de Kant. De que modo esta influência se fez sentir em nosso meio? Vieira de Mello atribuiu a Kant boa parte de nossa dificuldade moral porque ele estava primordialmente interessado em explicar a ciência experimental e relegou a moralidade ao segundo plano. Por isso Kant aparece, aos olhos de Vieira de Mello, como um inimigo da liberdade, anunciador do totalitarismo e defensor das estruturas de poder. Sendo filósofo reconhecido, ajudou a manter as mazelas de nossa organização social. Meira Penna afirmou que não é preciso concordar com tal interpretação de Kant para reconhecer que Vieira de Mello levou adiante e discutiu com competência vários temas da filosofia kantiana. Olavo de Carvalho, o último dos autores por ele apresentados, acusa Kant, na obra *O imbecil coletivo*, de ser uma espécie de precursor do positivismo e da sociologia de Max Weber. *“Através do positivismo teria influenciado o nascimento das ciências sociais que cultivam um relativismo metodológico”* (p. 44). Pior ainda

foi a avaliação que procedeu das teses subjetivistas de Kant, entendendo que colaboraram para a universalização do subjetivismo, o que equívale à sua dissolução na consciência coletiva. Meira Penna mostra que algumas ambigüidades nos textos de Kant não justificam as críticas de Olavo de Carvalho. Ele recordou que o liberalismo não é coletivo e que encontra este aspecto bem claro nas idéias de Kant. Assim, embora não concordando com a apreciação que de Kant fizeram estes dois últimos pensadores, ele considera a tríade mencionada indispensável para o entendimento dos rumos que as teses kantianas tiveram no Brasil.

Um outro tema examinado por Meira Penna é o significado da Revolução que ocorreu com a ciência durante o século XX. Esse é um assunto relevante porque a ciência é o principal instrumento do homem contemporâneo no seu esforço de dominar a natureza e alcançar uma vida confortável. No entender do pensador, o enquadramento da ciência não se faz fora das conjecturas que temos do mundo, o que significa que ele acompanha, neste aspecto, o que propôs Ortega y Gasset. Para o filósofo espanhol, a teoria da realidade funciona como perspectiva que guia a investigação científica e só muito devagar é que uma teoria da realidade dá lugar à outra. A novidade em relação ao que Ortega nos legou é que Meira Penna estende o perspectivismo à evolução científica:

O perspectivismo que mencionei não é apenas uma expressão filosófica. É também uma tendência bem saliente na ciência moderna e isto desde logo nos introduz à questão de que vos vou falar. Pois, talvez, mais do que todas as guerras e revoluções que atormentaram a passada centúria, em seu horror, o avanço revolucionário em nossa perspectiva científica será talvez o que de mais duradouro, e de mais profundo, deixou o século XX como herança à posteridade (Meira Penna. Sobre a revolução científica. Carta Mensal. 561 (47): 39, dez. 2001).

As conquistas da ciência são, portanto, segundo Meira Penna, o mais importante legado que o século XX deixará para as futuras gerações. A biologia decifrou o genoma do homem e ganhou grande visibilidade, mas foram a física e a cosmologia onde se desenvolveram as mais representativas contribuições na área tecnológica de onde nasceu o mais profundo impacto sobre a vida social. A grande revolução da ciência se deu na reforma dos paradigmas, isto é, a ciência do século renovou as teorias da realidade que se formaram na Idade Moderna.

p. Tiago Adão Lara

Vida e obra:

Tiago Lara, natural de São Tiago – micro região de São João del-Rei, filósofo e teólogo, nasceu em 24 de maio de 1930. Fez os estudos de filosofia no Seminário Salesiano de São João del-Rei e, no exterior, teologia em Turim entre 1953 e 1957 e especialização em filosofia na Universidade de Louvain, Bélgica (1971). Retornando ao Brasil tornou-se professor da Faculdade Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras, mantida pela Congregação Salesiana. Concluiu o mestrado na PUC/Rio em 1976 e o doutorado na Universidade Gama Filho/Rio em 1982.

Em 1981 ingressou, por concurso, no Corpo Docente da Universidade Federal de Uberlândia, jubilandando-se em 1991. Desde então transferiu-se para Juiz de Fora, onde se tornou colaborador do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, como professor visitante. Atualmente integra o corpo de professores do CES – Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, onde leciona filosofia na graduação e filosofia da educação no programa de Mestrado em Educação.

Conferencista celebrado e notável comunicador está elaborando uma obra escrita significativa com duas vertentes principais de pesquisa: filosofia brasileira e história da filosofia ocidental. Seus trabalhos mais importantes na área da filosofia brasileira são: *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo* (1977), *Corrente eclética na Bahia* (1979), *Pombal e a cultura brasileira* – em co-autoria e *Tradicionalismo católico em Pernambuco* (1988). Como historiador da filosofia ocidental publicou: *A filosofia nas suas origens gregas* (4. ed. 2001), *A filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental* (1999), *A filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias* (7. ed. 2001). Tiago publicou ainda o polêmico livro *A escola que não tive... o professor que não fui* (2. ed. 1998) e um importante trabalho de teologia intitulado *Experiência da finitude e apelo de transcendência* parte do livro *A sedução do sagrado* (1998). Além desses trabalhos maiores publicou mais de vinte artigos em revistas especializadas, dos quais os mais significativos são: *O pensamento de Vicente Ferreira da Silva em dialéticas das consciências* e *O republicanismo autoritário no Brasil*, ambos na *Revista Brasileira de Filosofia*, fascículos 99 e 103 respectivamente, *Humanismo e cultura* (1989) e *Universidade, cultura e religião* (1988) na *Revista Educação e Filosofia*. As comunicações e conferências em Congressos acadêmicos somam mais treze trabalhos já publicados.

Para um melhor conhecimento das idéias de Tiago Lara consulte o item que lhe dedicou Antônio Paim em *O estudo do pensamento filosófico brasileiro* (2. ed. de 1986) e o verbete do Dicionário *Biobibliográfico dos Autores Brasileiros* da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal (1999).

Idéias fundamentais:

Como historiador da filosofia, Tiago não se limitou a relatar a evolução do pensamento filosófico no ocidente. Ele fez também isso com precisão e cuidado, atualizando e revisando seus textos em edições sucessivas. No entanto, o projeto de Tiago foi muito mais ambicioso, ele pretendeu relatar os caminhos da razão no ocidente, mostrando como essas referências teóricas foram importantes nos acontecimentos humanos, porquanto marcaram o modo como o homem se pensava em diferentes momentos de nossa história.

Quando olhamos a cultura ocidental contemporânea muitas vezes perdemos de vista a sua historicidade. Os livros de Tiago nos recolocam no clima certo, mostram um pouco do processo formativo que fez do ocidente o que ele é hoje, uma civilização baseada nos ensinamentos cristãos, na organização jurídica romana e na compreensão racional da vida principiada na Grécia Antiga. Ele explicou porque para a formação do ocidente muito contribuíram a paidéia grega e a mensagem evangélica. Paidéia é uma forma de sabedoria que dá sentido à existência e no mundo grego encontrou na filosofia sua expressão mais vigorosa. A sabedoria evangélica também contém um tipo de conhecimento especial, oferecendo elementos para organizar e ordenar as ações humanas. Esses elementos foram combinados no principiar da

história desta parte do mundo que denominamos de ocidente cristão, cuidando o nosso pensador de restringir suas considerações a uma parte do que foi elaborado pelo espírito humano. O legado oriental, ele fez questão de indicar, não foi examinado com o cuidado que merece.

Ao referir-se à evolução da razão explicou que o legado grego foi adaptado, num certo momento da história, para dialogar com a mensagem cristã. Na avaliação de Tiago, a filosofia elaborada naquela oportunidade teve as seguintes características: a – transcendência de Deus e a criação do mundo, uma espécie de continuação do modo como Parmênides considerou o ser, Platão referiu-se à realidade fundamental das idéias, e Aristóteles mencionou o motor imóvel, desde que se introduzisse o caráter pessoal da divindade; b - criação e liberdade, o reconhecimento da dependência ontológica da criatura em relação ao criador; c – Cristo foi tomado como modelo ideal de perfeição ética; d – concentrou-se a preocupação na história humana e nos compromissos políticos nascidos nela; e – procedeu-se a uma revisão do papel dos ricos na cristandade; e f – a leitura bíblica passou a valer-se da reflexão filosófica.

Tiago conseguiu evidenciar que a sabedoria pagã, consolidada principalmente na filosofia, e a sabedoria judaico-cristã, uniram-se no universo medieval. Esse fato decorreu de um processo de maturação de certas tendências convergentes que se foram elaborando na história. Tiago sempre enfatizou as tensões observadas na convivência entre a racionalidade humana e o legado religioso que marca o homem ocidental. Ele explicou que na modernidade essa tensão cresceu de proporção. Os tempos modernos abrigaram tendências diversas que renovaram a cultura ocidental, isto é, a descrição científica da natureza e a compreensão de que esse procedimento metodológico era insuficiente para tratar o mundo do homem. Isso se explicava pelos rumos herdados do debate teórico vindo da Idade Média.

No seu metucioso trabalho historiográfico, Tiago utilizou uma metodologia que é a marca de nosso tempo olhar as idéias do passado. Dividiu a história em grandes períodos, no interior dos quais identificou e caracterizou ciclos. Ele empregou um conceito de historicidade que não negava as rupturas no curso da história nem confirmava uma evolução teleológica, rítmica e ascensional. Ele afirmou a respeito: *Não estamos querendo negar as rupturas da história. Não estamos querendo defender a tese dum desenvolvimento harmonioso do processo histórico* (Tiago, 1999. p. 205). Ele afirmou que não há como identificar racionalidade no processo histórico que lhe determine *a priori* o caminho a seguir. Ao contrário, os ciclos históricos comportam sempre novas possibilidades culturais, como as representadas pelo aparecimento dos frades dominicanos e franciscanos durante a escolástica.

Esse processo de abertura ao novo, ordinariamente, vincula-se à renovação do encontro com os grandes filósofos. Essa é outra estratégia metodológica de grande impacto. A História da Filosofia comporta novos juízos e leituras dos filósofos e seus intérpretes. Para a consolidação do ciclo escolástico, asseverou, muito contribuiu o reencontro do ocidente com Aristóteles. Como se vê, Tiago entende que esse trabalho de revisitar os autores é prática comum e antiga na filosofia. Ela pode renovar a compreensão que se tem dos autores e renovar a cultura.

Tiago também indicou que mesmo se valendo de outros intérpretes, não se podia em nenhum estudo filosófico prescindir de avaliar os autores e os ciclos com a própria cabeça. Ao fazê-lo não fugiu do reconhecimento já estabelecido segundo o qual a Idade Média foi um

momento crucial do desenvolvimento da filosofia, como o fora antes o momento grego e depois o seria o tempo chamado de modernidade.

Ao utilizar o talento de historiador e sua grande capacidade de reflexão, Tiago igualmente contribuiu para a compreensão de um importante capítulo da filosofia brasileira, referimo-nos ao denominado período eclético e ao tradicionalismo filosófico e político. Nos dois casos soube precisar o tratamento dado à herança cristã por dois diferentes movimentos modernos. A análise que procedeu da filosofia de Antônio Pedro de Figueiredo revela uma perspectiva a mais na leitura da obra daquele pensador. Tiago evitou ciosamente tanto as sugestões daqueles que viam em Figueiredo um socialista (Gilberto Freire, Vamirech Chacon e Nelson Saldanha) quanto dos que nele enxergavam um representante do novo momento vivido pelo liberalismo. Vicente Barreto explicou que as idéias de cunho social de Figueiredo eram uma exigência natural do desenvolvimento da filosofia liberal. Havia ainda autores (Antônio Paim, Luís Washington Vita e João Cruz Costa) que preferiam alinhar Figueiredo entre os ecléticos. A interpretação edificada por Tiago parece mais próxima deste último grupo, no entanto, suas ponderações permitem mais do que entender o legado de Figueiredo, propiciam avaliar o modo como foi recebida a filosofia eclética no Brasil.

Tiago explicou que a meditação epistemológica de Figueiredo, expressa nos artigos *Certeza Humana* e *Discípulos da Filosofia*, foi uma tentativa de colocar em bases modernas as aspirações de construir uma sociedade mais justa e fraterna. Os contornos de sua proposta mostram que, mesmo sofrendo um influxo do que se passava no velho mundo, a consciência nacional mostra-se criadora, ela tece uma resposta própria e original para o problema. Para Figueiredo não foram os esquemas teóricos que propiciaram a mediação entre o pensamento medieval e o moderno, mas, no sentir de Tiago, a descoberta de que os valores de cunho social não eram uma novidade moderna, mas simples amadurecimento do que já se encontrava em germe na mensagem cristã. Sua originalidade está em que lhe pareceu possível:

Conciliar as conquistas da razão humana com as conquistas daquilo que Torres Bandeira chama de razão católica e isto pela convicção de que uma não pode opor-se à outra, mas uma é o desabrochamento, em plano racional, do que a outra já manifestara ao homem, em nome da Revelação. Figueiredo assoma, destarte, como mediador entre o tradicional e o moderno, sem querer traír nem a um nem a outro (Lara, 1977. p. 163).

Ao avaliar desse modo a filosofia elaborada por Figueiredo, Tiago precisou o modo como o ecletismo aproximou-se da mensagem cristã em nosso país. Ele também deixou claro que a solução encontrada pelo ecletismo mostrou-se frágil quando levada para o terreno moral. Melhor dizendo o tradicionalismo pretendeu fundamentar o que o ecletismo não conseguiu: a moral social. *Coube então ao tradicionalismo suprir-lhe as deficiências (Lara, 1988. p. 10).*

Tiago precisou as características assumidas pelo tradicionalismo em Pernambuco e, ao fazê-lo, ajudou a entender o movimento. No seu entendimento, o tradicionalismo pernambucano revelou-se pouco preocupado com os problemas sociais e econômicos, concentrando sua atenção na reforma moral da sociedade conduzida pela Igreja. Isso significava uma rejeição do

projeto liberal de constituir uma ordem social laica. De uma perspectiva filosófica aceitam as teses básicas dos tradicionalistas europeus, especialmente as idéias tomistas. De uma ótica religioso-eclesial mostram-se partidários incondicionais do Pontífice Romano e voltados para as orientações de Roma. Para Tiago isso representa um desconhecimento do movimento histórico, pois essa ordem não mais tinha meios de ser mantida. No campo político negam a origem contratual da sociedade, entendem como imperfeita e limitada toda autoridade humana, apostando na origem divina do poder.

A exata localização histórica do movimento foi feita como se segue: *constitui-se o tradicionalismo em Pernambuco (...) num movimento católico, leigo, conservador, pós-eclético e pré-neo-escolástico* (idem. p. 142).

Em relação às idéias teológicas que Tiago vem elaborando nestes últimos tempos e que apresentou no ensaio *Experiência da finitude e apelo de transcendência*, publicado no livro *A sedução do sagrado*, e em apresentação que fez na reunião da Academia Mantiqueira de Estudos Filosóficos – AMEF, devemos realçar o modo como ele abordou o problema de Deus na vida do homem. Tiago considerou essencial ultrapassar um certo tipo de discurso sobre Deus, decorrente do impacto provocado pelo cartesianismo. Foi René Descartes (1596-1650), no principiar da modernidade, que concebeu a subjetividade como definidora de mundos, de indagações, de métodos para pensar e de interdições epistemológicas. O Deus que saiu daí foi o eu perfeito, o valor definitivo, a idéia clara e distinta, o criador supremo e o princípio maior do universo.

Embora não com a mesma força de Descartes, um outro pensador que muito influenciou em nossa forma de olhar Deus, na avaliação de Tiago Lara, foi Sigmund Freud (1856-1939). O fundador da psicanálise mostrou que a relação com Deus, experimentada como dependência, é fonte de mal estar. Anunciou que a cura para este mal-estar da civilização era transgredir, romper com a encarnação histórica de Deus, isto é, suas Igrejas.

Examinando o impacto causado em nosso meio pelos paradigmas forjados por Descartes e Freud, Tiago entendeu que a única forma de preservarmos a referência a Deus é transcendendo todo paradigma que se apresente como um déficit para a vida pessoal. Por isso, em nosso tempo, referir-se a Deus é, para ele, apostar no crescimento humano, na grandeza dos nossos ideais contra tudo o que historicamente advém, como cobrança castradora da experiência humana.

Nesta altura cabe perguntar qual o papel da filosofia como esclarecedora da experiência humana de Deus. Para Tiago a filosofia deve mostrar como ultrapassar os paradigmas mais significativos destes últimos tempos, o de Descartes e o de Freud. Isso não é tarefa para uma consciência só. Como pensador ele não aponta um rumo, antes, prefere convidar o homem contemporâneo a pensar o sentido da experiência de Deus. O relato que daí surgir será sempre a visão de um ente situado, que pretende entender o sentido hermenêutico de uma presença que é percebida como experiência existencial.

Em pronunciamento na reunião da AMEF, ele afirmou no dia 10 de março de 1999:

O saber humano não é evidência de consciência, a partir da qual tudo se esclarece. Nem Deus, é para nós, experiência de um eu pleno, sem ambigüidades, idéia clara e distinta, valor adiante do

qual não podem existir tergiversações, mesmo na caminhada de um crente. Nem o mundo é um cosmo, harmonia sem contraste, paz sem contradições, beleza sem feiúras.(Lara, 1999).

Do que afirmou fica claro que a experiência de Deus não pode ser descrita no ápice de especulações puras, abstratas e assépticas. Ela nasce da vida humana concreta, das circunstâncias presentes e no horizonte da cultura. Somos temporalidade e qualquer referência a Deus não pode superar esse fio do qual somos tecidos. Por isso, Deus, por mais transcendente que o possamos conceber, revela-se para nós na sofrida imanência da vida dos povos e de cada um de nós.

As meditações de Tiago sobre Deus revelam um compromisso com os altos ideais que seguem a existência do homem e, nesse sentido, iluminam e dão visibilidade ao seu trabalho de historiador da filosofia e de filósofo.

Pelo acima indicado, os estudos de Tiago Lara constituem um capítulo muito importante de nossa compreensão dos problemas suscitados pela filosofia brasileira e das soluções que ela encontrou para eles. Essa assertiva é especialmente válida se nos deparamos com o modo como foi apreciada a herança cristã, que é uma das características fundamentais de nossa origem cultural.

q. Aquiles Côrtes Guimarães

Vida e obra:

Aquiles Guimarães nasceu em Aimorés (MG) em 1937, mas mudou-se para o Rio de Janeiro onde estudou Filosofia na Faculdade Nacional, antiga Universidade do Brasil, e Direito na Universidade Federal Fluminense. Mestre pela UFRJ e Doutor em Filosofia pela UGF - Rio de Janeiro obteve o título com a tese *A formação do pensamento filosófico brasileiro*. Foi professor na UERJ onde, além dos cargos administrativos, implantou a cadeira de Filosofia do Direito na Graduação e de Teorias da Justiça na Pós-graduação. É professor do Departamento de Filosofia da UFRJ onde implantou e dirige um grupo de estudo voltado para a filosofia brasileira. É membro do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Academia Brasileira de Filosofia.

A contribuição central de Aquiles Guimarães para a filosofia brasileira está no emprego do método fenomenológico para examinar os seus principais temas e autores. Como parte de seu esforço criou um grupo de pesquisa em torno do projeto *Crise da consciência brasileira*, onde pretende investigar o que considera sejam os momentos mais significativos da filosofia brasileira nos séculos XIX e XX. A parcela executada do projeto proporciona uma nova e criativa interpretação dos rumos da filosofia brasileira. Como representantes mais destacados da fenomenologia no Brasil, Aquiles apontou Creusa Capalbo (nascida em 1934), Gerd Bornheim (nascido em 1929), Emmanuel Carneiro Leão (nascido em 1929), além de Maria do Carmo Tavares de Miranda (nascida em 1926) e Urbano Zilles (nascido em 1937). Para o desenvolvimento da filosofia brasileira, além desses aspectos já assinalados, também pode ser considerada uma importante contribuição de Aquiles Guimarães os seus estudos sobre Farias Brito, que revelaram uma nova dimensão do mestre cearense.

As obras principais de Aquiles Guimarães são: *Existência e verdade no pensamento de Farias Brito* (dissertação de mestrado – 1977), *Farias Brito e as origens do existencialismo no*

Brasil (1979), segunda edição revista e atualizada em 1984, *A formação do pensamento filosófico brasileiro* (tese de doutorado – 1981), *Momentos do pensamento brasileiro* (1981), *O tema da consciência na filosofia brasileira* (1982), *Partidos políticos e sistemas eleitorais no Brasil* (1982), *Cinco lições de filosofia do direito* (1997) e *Pequenos estudos de filosofia brasileira* (1997). Entre seus artigos merece destaque *Natureza e subjetividade do ponto de vista fenomenológico*. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo: IBF, 44 (196): 446-456, out./dez. 1999.

Para obter mais informações sobre o autor leia a apresentação que Antônio Paim escreveu em sua obra *Pequenos estudos de filosofia brasileira* (1997) e consulte o verbete do *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal.

Idéias fundamentais:

Aquiles Guimarães deu uma nova tônica aos estudos de filosofia brasileira na medida em que se valendo da fenomenologia defrontou-se com seus principais temas e os mais destacados autores. Ele não pretendeu retomar aquele estilo militante que marcara os estudos de filosofia brasileira e consistiu, sobretudo com João Cruz Costa (1904-1978) e Leonel Franca (1896-1948), em separar os filósofos em dois grandes grupos, os meus e os demais, resumindo-se a análise em defender os primeiros e lascar os outros. O filósofo desejou trabalhar no clima instituído pelos culturalistas, abandonando a militância filosófica e abrindo espaço para um contato direto com a obra dos autores sem privilegiar a interpretação ou a separação dos filósofos entre os bons e os maus. No entanto, desejou fazê-lo de uma ótica diversa daquela utilizada pelos culturalistas, realçando o papel da consciência e empregando o método fenomenológico.

Ao voltar-se para a filosofia praticada no período colonial, Aquiles preferiu enxergá-la não como uma espécie de meditação autóctone, ainda que empobrecida em relação ao que se fazia na metrópole, nem desejou vê-la como um simples desvio da reflexão filosófica em direção ao sagrado, ou melhor, um retorno ao universo medievo, antes, preferiu tratá-la como uma meditação sem consciência crítica. Essa postura promoveu uma espécie de consciência reflexa, um tipo de filosofar que em nada devia aos principais mestres lusitanos. A filosofia praticada nos tempos coloniais não questionava o método de investigação nem os problemas privilegiados pela reflexão filosófica herdada da metrópole, constituindo-se, pois, numa espécie de extensão da filosofia portuguesa. Para ele isso significou que no Brasil Colônia

não havia lugar propício à indagação filosófica e que tudo o que se fez aqui nesse período, em matéria de filosofia, não passa de uma contextualização pura e simples dos quadros de referências da Escolástica decadente (Guimarães, *Pequenos estudos de filosofia brasileira*, 1997. p. 17).

Aquiles enxergou preocupação filosófica nos textos do Pe. Antônio Vieira (1608-1697), nas sentenças de Matias Aires (1705-1763) e na pregação moralista de Nuno Marques Pereira (1652-1728). No entanto, todas elas consistiam numa expressão do tipo de vivência

religiosa da época. Esse último autor, explicou, possuía ainda um sabor de *pieguismo provinciano* (idem. p. 19), sem contato com o que de mais avançado produzia a filosofia européia. Acreditamos que a observação de Aquiles seja procedente, nós também reconhecemos que esse tipo de meditação correspondia a um afunilamento do debate moral desencadeado pela Segunda Geração de contra-reformistas. Lá como aqui o debate teórico se empobreceu, pois se concentrou em torno de um ideal preconcebido, próprio para fornecer a conquista do céu, suprema forma de felicidade e objetivo último da ética. É claro que esse propósito estava muito distante da filosofia das luzes que *procurava minar as bases do próprio cristianismo sob o argumento de que era necessário que a humanidade atingisse o reino da racionalidade, independente da revelação divina* (idem. p. 19).

No sentir de Aquiles, a meditação filosófica com ares de modernidade e um mínimo de consciência crítica somente começou a ser experimentada no Brasil com a independência política. Explicou:

A pobreza filosófica verificada na era colonial foi sendo substituída pelo vigor do espírito criador das gerações pensantes que vão surgindo ao longo do Império. A filosofia das luzes, no Brasil, começa com a independência política, quando viramos as costas para os três séculos de uma existência histórica dominada pela cupidez e pela escuridão intelectual (idem. p. 23).

Na avaliação que procedeu da filosofia desenvolvida durante o Império também diagnosticou a falta de preocupação com a consciência crítica. A influência da Europa se manifestava em teses de caráter geral, como, por exemplo, a confiança no cientificismo, no progresso dos povos e no poder da razão de ordenar o curso dos fatos. A força da moral religiosa ainda hegemônica e a pouca disposição para voltar-se para a consciência foram as razões do empobrecimento do pensamento filosófico que contou, na ocasião, com homens de reconhecido talento. Esse entendimento do que se passou no momento imperial pode ser melhor aquilatado se observarmos o que a respeito escreveu sobre a filosofia de Gonçalves de Magalhães (1811-1882):

Não tomando a consciência como instância última da possibilidade de constituição do mundo – em tudo conciliável com a intuição de Deus - o pensador brasileiro acaba por reafirmar a permanência de um dualismo que nos últimos anos de sua existência histórica se mostrava tão insuficiente quanto a física aristotélica no século XVIII (idem. p. 33).

A superação do dualismo e do estreitamento moral dependeriam, explicou, da aproximação da consciência com o mundo da vida e o conseqüente afastamento do sobrenatural. Esse passo decisivo somente viria a ser realizado no final do século XIX com Tobias Barreto e mais recentemente por Miguel Reale e a atual geração de culturalistas. Tobias Barreto realizou, no seu entendimento, um trabalho básico fazendo a compreensão do homem

depende de sua própria condição. E, assim, mesmo sem ter vivido para assistir a revolução que ajudou a preparar, contribuiu para suplantar a crise de paradigmas que destruiu a confiança indevida que o cientificismo assumiu ao se apresentar como a única via de compreensão da existência.

Para colocar a consciência no centro da preocupação filosófica muito contribuiu Farias Brito e é justamente por isso que Aquiles lhe reservou lugar de destaque na filosofia brasileira. A crítica que Brito desenvolveu ao materialismo indica sua preocupação com a interioridade, tomando-a como espaço onde se dá a compreensão do mundo e da existência começa-se uma nova fase na especulação nacional. Naquele momento de nossa história a preocupação com a consciência passou a presidir a investigação filosófica. Ele explicou que

Subjaz ao discurso de Farias Brito toda a angústia de uma vivência histórica marcada por uma excessiva crença na idéia de progresso que expunha o homem ao domínio das forças da natureza, na medida em que a tessitura legal do universo era explicitada em nome da realização de etapas que conduziriam a uma espécie de triunfo permanente no curso da história. E esse espírito do tempo se alicerçava, em grande parte, no materialismo difuso que parecia abarcar todas as formas possíveis de meditação filosófica (idem. p. 75).

Para livrar-se dos limites desse cientificismo voraz era preciso voltar-se para a subjetividade, o que o filósofo realizou com maestria. Foi justamente esta volta para a subjetividade que inseriu Farias Brito no horizonte da consciência, permitindo que ele olhasse com desconfiança os paradigmas da ciência clássica. Essa instabilidade ou crise, Farias Brito sentiu naquele início de século cercado de incertezas, marcado pelo irracionalismo político e por uma descrença generalizada na liberdade e na paz. Comparar filósofos é coisa que Aquiles não faz com gosto, no entanto, ele chamou atenção para o fato de que Farias Brito antecipou as críticas de Edmundo Husserl à ciência. Para ele, em Husserl *a ânsia de estabelecer um princípio originário não se manifesta diferente da instância do pensamento britânico* (Guimarães, 1984. p. 24), que, por seu turno, também promoveu o retorno da meditação filosófica à consciência.

A interpretação dos autores contemporâneos levada a cabo por Aquiles Guimarães também é muito interessante e precisa. Sobre Antônio Paim observou e enalteceu o esforço para recuperação de nosso passado filosófico criando, para isso, uma caracterização do processo cultural brasileiro. Esse esforço teve frutos importantes porque ajudou a suplantar interpretações tendenciosas e ideologicamente comprometidas. Notou ainda Aquiles, a nosso juízo corretamente, que Antônio Paim privilegia a moral como a disciplina básica da filosofia. Esse fato se explica por sua passagem pelo kantismo, que o levou posteriormente ao culturalismo, não antes de libertá-lo dos esquemas marxistas. O resultado do trabalho de Antônio Paim foi avaliado como uma realização bem-sucedida de aplicação da subjetividade transcendental na leitura dos movimentos que marcaram a filosofia brasileira. Sobre a influência de Ortega y Gasset encontrou-a presente no pensamento de Roland Corbisier (1914-1983), Luís Washington Vita (1921-1968), Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), Miguel Reale (nascido em 1910) e Renato

Cirel Czerna (nascido em 1922). Embora o pensamento orteguiano tenha gerado bons frutos destaca o seguinte:

Esta abertura ao pensamento orteguiano para uma nova visão da cultura e da história, avessa à concepção científico-natural do mundo, era um convite aos novos horizontes do existencialismo e do culturalismo em geral. Em síntese, as idéias de Ortega facilitaram o trânsito de vários intelectuais brasileiros do pensamento católico conservador, ao universo do historicismo culturalista, não comprometido com o materialismo (Guimarães, 1997. p. 174).

Os ensaios de Aquiles Guimarães sobre a filosofia brasileira, tendo como referência a fenomenologia, constituem uma interpretação muito criativa. É com base na fenomenologia que ele aponta os desafios da filosofia no futuro que se avizinha. Como ele descreve tais desafios?

Ao examinar o significado da filosofia para a vida do homem, Aquiles destaca ser imprescindível a capacidade de pensar, de estabelecer ideais e de construir objetos. Nesse sentido, cabe a cada geração de homens traçar os rumos do próprio futuro, tarefa em que não terá êxito se não desenvolver o seu projeto existencial no âmbito do mundo da vida. É a falta de sentido que leva as pessoas a mergulharem nas drogas ou em formas parecidas de alienação. Para levar adiante a tarefa de construir o sentido, explica ser imprescindível cultivar o hábito de pensar, ainda que isso seja difícil num tempo que prestigia quase exclusivamente o calculável e o quantificável. De todo modo, é o reduzido valor da filosofia como mercadoria no comércio global, o ritmo próprio de sua criação, posto à parte da competência operacional e competitividade do mercado, que dela faz uma realidade única, realidade que preserva a dignidade do homem, oferece um rumo para a existência e a torna tarefa necessária. O estabelecimento do equilíbrio não virá com o abandono da ciência, explica, mas com a conciliação do homem com a natureza, ou melhor, pela possibilidade de aproximação entre a intencionalidade da consciência e o uso, cada vez melhor ajustado, dos conceitos operatórios da razão. Eis como Aquiles anuncia o que entende ser o desafio dos tempos que se avizinham:

Certamente, dias virão nos quais a natureza se reconciliará com a subjetividade – sobretudo com a razão técnica - sob pena de assistirmos ao desastre final... Mas essa reconciliação dependerá de um esforço do espírito em direção à compreensão dos modos pelos quais a razão exercita o seu poder de formular conceitos operatórios que, na prática, podem ir muito além das intenções, como efetivamente está acontecendo no universo da biotecnologia. (...) A reconciliação do homem com a natureza dar-se-á, necessariamente, na ordem do espírito (Guimarães, Natureza e subjetividade do ponto de vista fenomenológico. Revista Brasileira de Filosofia. 44 (196): 446-456, out./dez. 1999. p. 456).

Pelo que apresentamos de seus estudos da filosofia brasileira vê-se que Aquiles Guimaraes ainda tem muito a oferecer tanto como crítico da produção nacional quanto como pensador.

r. Vamirech Chacon

Vida e obra:

O pensador nasceu no Recife em 1º de fevereiro de 1934. Estudou Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco, concluindo o curso em 1956, e Direito na tradicional Faculdade do Recife, onde também fez o doutorado. Ali defendeu tese sobre Sociologia do Direito (1959). Posteriormente fez cursos de pós-graduação na Alemanha (Munique, Colônia e Muenster) e nos Estados Unidos (Chicago). Em 1958 iniciou seu magistério em Pernambuco, transferindo-se para o Departamento de Ciências Políticas e Relações Internacionais da Universidade de Brasília em 1975. Estudou com representantes destacados da denominada Sociologia Clássica: Alfredo von Martin, Hans Freyer e Leopold von Wiese. Também travou conhecimento com os membros da Escola de Frankfurt, notadamente Theodor Adorno e Jurgen Habermas. Foi premiado pela Fundação Joaquim Nabuco, Academia Brasileira de Letras, ganhando também um dos prêmios Thomas Mann, da Embaixada da República Federal da Alemanha e da União Brasileira de Escritores. Em 1955 recebeu o título de *Doutor Honoris Causa* pela Universidade Erlangen-Nuremberg, pronunciando o discurso Elogio de Nuremberg (*Lob Auf Nürnberg*).

As obras principais de Vamirech Chacon são: *O anti-semitismo no Recife* (1955), *Reflexões sobre o humanismo marxista* (1955), *Cooperativismo e comunitarismo* (1956), *O Capibaribe e o Recife; história social sentimental de um rio* (1959), *Introdução aos problemas da sociologia do direito* (Tese de doutoramento - 1959), *O fator econômico do marxismo* (1960), *Utilitarismo e desenvolvimento econômico* (1961 – Tese de Cátedra), *Elementos políticos e institucionais do desenvolvimento brasileiro* (1962), *A revolução no trópico* (1962), *Qual a política externa conveniente ao Brasil?* (1964), *História das idéias socialistas no Brasil* (1965 – 2ª edição em 1981), *Galileus modernos, elogio da heterodoxia* (1965), *Da Escola do Recife ao Código Civil* (1969), *Kultur und entwicklung in brasilien* (1970), *Economia e Sociedade Brasileira* (1973), *Thomas Mann e o Brasil* (1975), *State capitalism and bureaucracy in Brazil* (1977), *História das idéias sociológicas no Brasil* (1977), *Estado e povo no Brasil* (1977), *O novo parlamentarismo* (1978), *O dilema político brasileiro* (1978), *A experiência espanhola* (1979), *Autoridade e poder* (1979), *A astúcia da razão* (1980), *Uma filosofia liberal do direito* (1980), *O humanismo brasileiro* (1980), *A bansa tropical* (1981), *História dos partidos brasileiros* (1981 – 2ª edição em 1985), *Parlamento e parlamentarismo* (1982), *Alceu de Lima, General de Bolivar* (1983), *A cultura democrática* (1983), *Da Confederação do Equador à Grã-Bretanha* (1983), *Até os cinquenta* (1983), *O poço do passado* (1984), *Brasil, sociedade democrática* (1985), *Vida e morte das constituições brasileiras* (1987), *Max Weber, a crise da ciência e da política* (1988), *A luz no norte, o nordeste na história das idéias do Brasil* (1989), *Deus é brasileiro, o imaginário do messianismo político no Brasil* (1990), *Gilberto Freyre, uma biografia intelectual* (1993), *O Elogio de Nuremberg* (1995), *A divisão do mundo pelos estados transnacionais; o livro da profecia* (1997), *O*

humanismo ibérico; a escolástica progressista e a questão da modernidade (1998) e *A construção da brasilidade, Gilberto Freyre e sua geração* (2001).

Para obter mais informações sobre o autor leia: *A filosofia no Brasil*, de Antônio Joaquim Severino (1990); os artigos: *A rosa do ventos* (1985), de Wilson Martins; *A Segunda Escola do Recife*, de Edivaldo Machado Boaventura (1990) e *Deus é brasileiro*, de Maria Luisa de Almeida (1991); e o verbete de Antônio Paim na *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (1989).

Idéias fundamentais:

Vamirech Chacon estuda os problemas relativos às ciências do espírito e da cultura. Ele adota posição culturalista construída sobre uma sociologia da cultura do conhecimento, posição influenciada pelo idealismo alemão, pela Escola de Frankfurt e pelas idéias de Gilberto Freyre (1900-1987). Essas últimas se sedimentaram sobre a tradição da Escola de Direito do Recife, onde ele estudou, notadamente das teses de Silvio Romero. O pensador resume sua trajetória intelectual como um processo ao qual foram agregadas várias contribuições. Ele disse que:

O resultado (de sua meditação) foi algo mais que uma tentativa de História Social, transbordando para uma possível experiência de Sociologia da Cultura, aplicação prática de Sociologia do Conhecimento (História das idéias socialistas, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1965. p. 7).

Na Alemanha, ele estudou com os últimos representantes da chamada sociologia clássica, Alfred von Martin, Leopold von Wiese e Hans Freyer. Através deles teve contato com Carl Schmitt e com o debate que então se travava entre o Centro de Pesquisa Social de Dortmund e o Instituto de Pesquisa de Frankfurt de Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1966).

As discussões sobre a sociologia do conhecimento levaram-no ao exame do idealismo alemão e do neokantismo. Ele estudou de Emmanuel Kant (1724-1804) à filosofia do direito de Emil Lask (1875-1915), Geiger, Rudolf Stammler e Gustav Radbruch (1878-1949), sem deixar de lado o neokantismo de Marburgo. Como parte de seu contato com a cultura alemã descobriu as lições do jovem Karl Marx (1818-1883) através de Ernst Bloch (1885-1977) e do realismo de Horkheimer, estando nisso sua principal aproximação com a Escola de Frankfurt.

Os contatos com o pensamento alemão não ficaram nos autores antes mencionados, Vamirech Chacon conheceu e traduziu obras de Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas (nascido em 1939), e Hans-Albert Steger. Pode-se também identificar a influência de Wilhelm Dilthey, filósofo e historiador alemão que nasceu em Biebrich am Rein, em 1833, e morreu em Seis am Schelern, em 1911. É Dilthey que anima sua historiologia culturalista e seu esforço para aproximar o neo-kantismo do neo-hegelianismo.

Essa herança teórica foi paulatinamente adensada com uma abertura às exigências da vida concreta aprendida das lições de Nicolau Maquiavel (1469-1527), Raymund Ayrton, José Ortega y Gasset (1883-1955) e Gilberto Freyre. Foi o que o levou a afirmar que seu

historicismo iluminista *não é saber frio, e sim quente de coração* (*Elogio de Nuremberg, discurso na solenidade do título de Doutor Honoris Causa*, 1995. p. 17).

Em relação a Maquiavel, incomoda-lhe a pobre hermenêutica que transformou o florentino no responsável pelos males de seu tempo simplesmente porque ele enxergou na História *virtú, fortuna, necessitá, tudo junto e inseparável* (*História das idéias socialistas*, 1965. p. 5).

As raízes ibéricas de sua meditação se exprimem no entendimento de que a Europa Ibérica e a América Latina constituem uma realidade própria dentro do mundo ocidental, denominada por Carlos Fuentes de extremo ocidente. Esse agrupamento de povos e nações não forma uma massa homogênea, esclarece Vamirech, mas compartilha um certo tipo de sensibilidade para a vida concreta, que ganha crescente abertura à experiência diária e às necessidades do viver, segundo a maior proximidade com os trópicos. Nesse sentido, o Brasil constitui um espaço especial da chamada luso-tropicalidade.

Em seu esforço para esclarecer a situação do Brasil, ele explica que o país não foi achado ou descoberto de uma vez para sempre, ele está em construção, processo contínuo de organização, obra de múltiplas gerações, conforme assevera:

Cada cultura, seiva do fazer da civilização, vale pela capacidade de resposta aos desafios. O descobrimento do Brasil é a sua contínua construção, o Brasil é a criação dos brasileiros, os que disto tiveram ou tenham consciência (*A construção da brasilidade*. São Paulo: Marco Zero, 2001. p. 13).

O entendimento de que a construção da história é obra de gerações que se sucedem é uma herança direta de Ortega y Gasset e de Julián Marías, que Chacon incorpora no seu modo de interpretar a história ou traduzir o legado dos pensadores.

Na caracterização do fenômeno cultural, Chacon chega à seguinte conceituação: *A cultura é a natureza do ser humano* (*Elogio de Nuremberg, discurso na solenidade do título de Doutor Honoris Causa*, 1995. p. 25). Essa definição mostra o quanto as lições do neokantismo alemão impregnaram suas teses.

O reconhecimento de que o trabalho das gerações constrói a história se completa com uma meditação sobre o tempo. O tempo é categoria do homem, vivemos o presente, mas ele é fugidio, passa muito rápido. Miramos o futuro, mas este não existe sem passado. O que hoje somos devemos ao que conosco se passou. É novamente a influência de Ortega y Gasset que o leva a dizer:

Portanto, a memória constitui uma insubstituível dimensão da consciência, daí ser lamentável que, numa época em que se fala tanto em conscientização, poucos se lembrem do ontem que condiciona o hoje e prenuncia o amanhã (Chacon, *História das idéias socialistas no Brasil*, 1965. p. 411).

A memória é, para o pensador, não apenas um aspecto da consciência dos indivíduos, aspecto importante de sua inteligência, mas também uma dimensão da vida dos povos. Também os grupos humanos possuem uma memória que se vai tornando residual na proporção em que o tempo passa, mas que continua influenciando na vida, porque permanece presente no subconsciente dos grupos, privilegiando gestos, inclinações e reações. Os grupos humanos revelam uma certa identidade, precária, mas válida comparação com as próprias identidades dos indivíduos.

A concepção de tempo e o esquema das gerações permitem um aprofundamento do processo cultural. Eles permitiram que Vamirech Chacon se afaste de uma postura marxista clássica e também da versão positivista do movimento, que tanta força teve entre nós. No início de sua reflexão, admite muitos aspectos do socialismo marxista, inclusive o terceiro-mundismo, uma espécie de conspiração internacional dos países capitalistas com vistas a espoliar os mais pobres e a transferência, para o interior das nações terceiro-mundistas, desse esquema de exploração. Era deste modo que regiões mais ricas dos países pobres viviam, elas exploravam as outras, do mesmo modo que os países mais ricos espoliavam os mais pobres situados em sua zona de influência.

O amadurecimento teórico de Vamirech, já referido no início da exposição, permitiu que ele orientasse suas idéias na direção de uma cada vez mais bem elaborada sociologia do conhecimento de base culturalista, reconhecendo a importância da filosofia e dos intelectuais no processo educativo dos povos. Ele se abriu à força do espírito, sem deixar de reconhecer o peso das necessidades materiais na vida humana. Ele passou de uma interpretação mais ortodoxa do marxismo para uma posição culturalista mais próxima de Gilberto Freyre. Esclarece então melhor como se deve tratar o peso do passado no presente dos grupos dizendo que *a História não se confunde meramente com o passado, o passado passou, ficou o legado, devem frutificar as lições, perene contemporaneidade histórica* (Chacon, *O humanismo ibérico*, 1998. p. 15).

Nesse processo reflexivo teve oportunidade de examinar as relações entre a realidade e a consciência da realidade de um modo cada vez menos determinista, preservando o entendimento privilegiado por Ortega y Gasset e desenvolvido por Miguel Reale e Antônio Paim, segundo o qual as idéias nascem para atender à necessidade concreta de um certo tempo. Eis como começou a formular tal entendimento:

É claro que há muito para a História apurar, ela que constitui trânsito, teste, por excelência, alguma coisa, porém, fica: a contribuição de cada geração, para a construção do humanismo, no domínio da natureza pelo homem, deixando de ser mero objeto para tornar-se sujeito do próprio destino.

Neste sentido já começa a haver a consciência de um humanismo brasileiro, quanto se principiou a sentir a existência de um tempo brasileiro: a nossa circunstância, que devemos salvar, para sermos salvos, na tão conhecida expressão orteguiana (História das idéias socialistas, 1965. p. 8).

Nessa perspectiva, ele entende que a sua obra *História do socialismo brasileiro* é um contributo para entender a cultura brasileira sem, no entanto, esgotar a história da civilização

brasileira nem a produção cultural do nosso país. A abertura intelectual de Chacon lhe permitiu reconhecer a importância dos movimentos religiosos nas culturas. Menciona especificamente a força dos grupos protestantes na atual renovação material e espiritual da Ibero-América, dando um passo na direção de Max Weber (1864-1920). Chacon também reconhece que o ideal de nosso tempo é a busca do

enriquecimento material e cultural de sociedades cada vez mais pluralistas, sem rupturas com a História no que ela tiver de melhor na defesa do próprio pluralismo, dos direitos civis e humanos das maiorias e minorias, com consciente e esforçado equilíbrio dinâmico, antes do próprio Locke (1632-1704) por Vitória, Suárez (1548-1617) e Mariana (1536-1624), sem esquecer a igualmente precursora economia social de mercado por Luís de Molina (1536-1600) (O humanismo ibérico, 1998. p. 15).

Como historiador das idéias, Vamirech Chacon estabelece um difícil roteiro de trabalho que procura seguir escrupulosamente. Parece-lhe necessário *tentar sentir e tentar pensar com o outro, para ele deixar de ser mero objeto e aparecer recriado, vivo, palpitante, mesmo intelectualmente* (Gilberto Freyre, *uma biografia intelectual*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1993. p. 13). Este é o procedimento a ser seguido no diálogo com os autores e no esforço de interpretação que as diferentes gerações têm a obrigação de levar adiante.

No que se refere à contribuição ibérica à cultura ocidental, Vamirech Chacon menciona duas principais. A primeira é a força da religião na Península Ibérica e América Latina. Ele conclui que a religião funciona como fator de humanização, pois apesar dos limites na compreensão da pessoa humana presentes no contra-reformismo, uma sociedade que não vive uma vida religiosa intensa mergulha na insegurança e se torna alvo de seitas e cultos disparatados. Além disto, a escolástica renascentista na Península Ibérica teve elementos progressistas que foram importantes durante os tempos modernos e mais ainda serão na pós-modernidade, quando o niilismo aparece como o principal adversário a ser vencido. *De nós* (ibéricos e ibero-americanos), afirma, *pode emergir ainda com mais vigor e rigor a repulsa aos niilismos, o maior dos desafios ameaçadores de toda a cultura* (idem, p. 199).

Tratar a cultura aproximando a criação humana do espaço natural onde ela emerge principia, na Escola de Recife, com Silvio Romero. Reconhece-o Vamirech Chacon. O legado romeriano forma, também com a participação de Gilberto Freyre, o que Chacon denomina de *Segunda Escola do Recife*. Gilberto Freyre descreveu a vida nos trópicos explicando as singularidades que ela assume quando vivida no ambiente quente e iluminado do mundo tropical. É a essa tradição, que vem de Romero até Freyre, que pertence Vamirech Chacon, afirmamos isto sem desconhecer a enorme experiência que acumulou em seus estudos fora do país.

A compreensão de cultura na trilha estabelecida por Romero e Freyre, permitem a Vamirech Chacon examinar diversos aspectos da sociedade ocidental, o que ele fez em vários de seus livros, além de construir um culturalismo de bases sociais.

s. Gilberto de Mello Kujawski

Vida e obra:

Gilberto de Mello Kujawski nasceu a 14 de dezembro de 1929 em Ribeirão Preto, estado de São Paulo. É bacharel em Direito e Filosofia pela PUC/SP onde também fez o mestrado em filosofia. Foi aprovado no Ministério Público em 1961 e se tornou promotor de justiça até sua aposentadoria como Procurador. Foi um dos fundadores da Revista *Diálogo* dirigida por Vicente Ferreira da Silva e pertence ao Instituto Brasileiro de Filosofia desde 1954. A partir da década de 70 passou a colaborar regularmente com a *Folha da Tarde* e o *Estado de São Paulo*. Do decorrer de sua atividade intelectual tornou-se inicialmente um divulgador e depois um seguidor do filósofo espanhol José Ortega y Gasset, dando contribuição decisiva para o aprofundamento das idéias daquele pensador.

Suas obras mais importantes são: *Origens transcendentais da literatura* (1950), *Cultura e liberdade* (1963), *Descartes existencial* (1969), *Introdução à metafísica do perigo* (1974), *O projeto político* (1976), *Fernando Pessoa, o outro* (1967 – 3ª ed. de 1979), *Liberdade e participação* (1982), *Perspectivas filosóficas* (1982), *Discurso sobre a violência* (1985), *Filosofia – a razão a serviço da vida* (1985), *Viver é perigoso* (1986), *A crise do século XX* (1988), *O signo sagitário* (1990), *O sagrado existe* (1994), *A pátria descoberta* (1992), *Ortega y Gasset: a aventura da razão* (1994), *Patriotismo e nacionalismo* (1997), *O elmo de Mambrino* (1999), *A idéia do Brasil* (2001), *O ocidente e sua sombra* (2002) e *O império e o terror* (2003), *A identidade nacional e outros ensaios* (2005).

Para o aprofundamento de suas idéias leia as partes a ele dedicadas em: *Rumos da filosofia no Brasil*, de Stanislavs Laudusâns, *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*, *A filosofia brasileira contemporânea* ambos de Antônio Paim. Leia também os verbetes publicados na *LOGOS*, *Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia* e no *Dicionário Biobibliográfico de Autores Brasileiros* e os artigos *Temas atuais vistos com profundidade filosófica* de Sérgio Costa e *Profanação geral* de Valdecy Tenório, ambos publicados no *Jornal da Tarde* e *Liberdade e participação* de Antônio Carlos Villaça, publicado o *Estado de São Paulo*.

Idéias fundamentais:

Na obra *Viver é perigoso* está o que nos parece ser o eixo central de sua teoria da realidade. Ele acompanha o filósofo espanhol Ortega y Gasset no entendimento de que a vida do homem é a realidade fundamental de que temos que dar conta e espera aprofundar um aspecto dela, o perigo. Com esse conceito, traduz os riscos nela implícitos. Dito de outro modo, eis sua tese: *o perigo é coextensivo à vida mesma. De forma radical: o perigo como substância da vida, esta consiste substancialmente em perigo* (p. 3).

Para desenvolver sua tese, Gilberto elabora um estudo sobre a estrutura da vida. A vida é a realidade radical não porque é a única ou a mais importante, mas *é aquela que se constitui raiz de toda e qualquer outra realidade* (p. 6). Se a vida é a realidade radical, não significa que ela nos seja dada pronta, o contrário é o que ocorre. A vida não é uma subjetividade à margem do mundo, mas parte de uma circunstância. *A circunstância engloba tudo o que não sou eu: natureza e espírito, sociedade e história, todos estes componentes conjugados ao eu de modo*

constitutivo (p. 9). Com o conceito de circunstância, Ortega supera o idealismo e o realismo, chegando a uma nova forma de pensar o problema do que existe; não se fala mais de mundo sem homem, nem de homem sem mundo. O conceito de ser elaborado por Gilberto é o ser ingente, ao contrário do ser suficiente da ontologia tradicional.

Esclareçamos melhor o que ele entende por realidade fundamental. A vida não é ocupar-se com as coisas, mas consigo mesma. Ao fazê-lo, percebemos que ela é orientada numa direção. Logo, o homem é projeto, o que significa para o autor aquele que faz tudo o mais adquirir sentido. Ele segue a interpretação que Julian Marías fez deste aspecto da filosofia de Ortega e que diverge do que diz o existencialismo: o homem inventa possibilidades não porque as cria, mas porque as descobre. Esse elemento é a base da moral orteguiana, moral não é a cega obediência a um imperativo da razão, como disse Kant, mas fidelidade ao ter que ser, a uma vocação. Podemos fazer muitas coisas, realizar vários projetos, mas apenas um traduz verdadeiramente a vocação. E conhecê-la é o imperativo fundamental, a tarefa mais importante da nossa vida.

Por que a vida é perigosa? Há muitas coisas que a cercam e ameaçam, mas o pior risco é o de não realizar a nossa vocação. Nesse caso, deixamos de ser nós mesmos, de efetivar o que somos. A descoberta da vocação não é tarefa fácil, porque não vivemos para pensar; antes, pensamos para viver. Não temos certezas definitivas e verdades asseguradas. Se a realidade fosse a do eu idealista seria muito cômodo viver, estaríamos entre nossas idéias. Muitas vezes, são as ocupações da vida que distraem a atenção e obscurecem a vocação. Ortega pensa que vivemos um tempo de gente distraída que ele denomina homem-massa. Esse homem *não é internamente qualificado, é destituído de qualquer adesão a ser perfeito, não sente como uma chaga sua inautenticidade* (p. 25). Se o homem deixar de realizar sua vocação, ele se perde, ele corre o risco de não se realizar. Logo, o medo da morte se explica como o medo de não realizar sua vocação.

O perigo também possui uma face mais imediata. Não realizar a própria vocação significa fazer escolhas erradas e aí está: escolha é algo que fazemos a todo instante e ninguém pode realizar por nós. *Minha vida, constitui-se, por sua vez, em solidão radical* (p. 29). Solidão não significa que se viva só; ao contrário, vive-se com outros aos quais podemos tratar mais ou menos favoravelmente. Normalmente, a relação com os outros é perigosa porque é desconhecido o seu modo de proceder, não coincide com o meu. No entanto, o outro não é um inferno como pensa Sartre. Gilberto esclarece: *Minha essencial discrepância com o outro, e dele comigo, ainda nos seus momentos mais agudamente dramáticos, não passa, em seu todo, de uma luta incessante pela comunicação, pela realidade de minha convivência e da minha vivência* (p. 34). O outro faz parte de minhas circunstâncias e a intermedeia.

Em seguida, examina a intuição orteguiana de que o perigo equívale à experiência, esclarecendo, desde logo, que o perigoso não é necessariamente aquilo que é mal e adverso. Para decidir se algo é bom ou não, é preciso experimentar. Chegamos à seguinte constatação: possuir experiência significa “um sentido passivo, quem foi provado, maltratado pela vida” (p. 37). Ortega explica que o radical *per* de *periculum* é o mesmo de experiência, além do que *periculum*, que equívale hodiernamente a perigo significou inicialmente ensaio e prova. Assim, chega Gilberto ao que considera a substância da experiência, o seu núcleo fundante, algo que não se resume na captação dos dados sensíveis, mas no propósito de responder às circunstâncias, *uma situação na*

qual eu tenho que acertar ou errar, na qual me salvo ou me perco (p. 40). Pela experiência, tomo pé de minha circunstância e a salvo quando a integro ao meu projeto.

A noção fundamental da experiência acima mencionada está na base das outras acepções de experiência: *experiência sensível*, ou percepção da realidade externa pelos sentidos; *experiência científica*, ou interrogação metódica da natureza; *experiência prática*, aprendizagem das coisas; e *experiência de vida* que também é aprendizagem prática, mas do convívio humano.

A noção de que viver é perigoso não é uma descoberta recente; porém, ganha novo entendimento na filosofia orteguiana. O raciovitalismo permite que se reconsidere a experiência do perigo formulada em outros tempos. Na épica, o herói anda invariavelmente pelo mundo para realizar sua missão e, para cumpri-la, vive inúmeros perigos. Esse esquema é o encontrado nas histórias gregas e no *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa. Os textos épicos trazem uma lição: *Viver é perigoso porque não se nasce sabendo viver. Porque viver implica em experiência adquirida* (p. 48). Na épica, a vida é ao mesmo tempo experiência e consciência, o que pede uma análise da questão. Para aprender a viver, é necessário aprender o viver. Eis o que ele diz: *Aprendendo-se a si própria, a vida transparece em consciência e possibilita aquisição de experiência* (p. 48). Assim, a consciência ganha sentido integrado no viver.

Tanto quanto a épica, a tragédia representa a consciência dos perigos presentes na vida. Nelas, o herói está diante de um destino que ele deve alterar com seu empenho. *A origem da tragédia está nesta vontade inflexível de o herói ser ele mesmo, em luta contra as potestades adversas do mundo* (p. 57). Seguindo essa interpretação, Gilberto se aproxima novamente de Julian Mariás, o herói é admirável porque luta para ser o que é, todos nós seremos também heróicos *desde que queiramos ser quem somos* (p. 58). Na tragédia, o herói vive um destino que na consciência dos gregos traduz o caminho da *physis*. A preocupação com a natureza e as explicações cosmológicas formuladas na gênese da filosofia grega constituem *a matriz dos princípios ontológicos supremos: as idéias de Platão, a substância de Aristóteles* (p. 68). Entre os gregos, a natureza revela sua face dramática, ela é a base da vida e é vida, mas é igualmente perigosa para os que vivem.

Se a natureza segue o curso dos acontecimentos em ciclos regulares, a vida humana precisa, ao contrário, ser inventada a cada minuto; por isso, ela é portadora de um perigo que vem de dentro, o abandono da vocação. Então, Gilberto esclarece que cumprir a sua missão não é necessariamente coisa fácil ou fonte de prazer. Assim felicidade, ao contrário da tradição tomista, não é gozo, nem segurança. Como ordinariamente a realização perfeita é inviável e nunca plenamente descoberta, a existência consiste mais na procura do que na efetiva realização da felicidade, o que Ortega já dissera de outro modo: *a existência do homem tem um caráter desportivo do esforço que se compraz em si mesmo e não em seu resultado* (p. 71). Não possui a vida discussão trágica e não é a angústia companheira contínua conforme dizem os existencialistas? Para Ortega, as coisas não são exatamente assim; a angústia faz parte da vida, mas não é sua finalidade ou algo no que se permanece. Ao contrário, o que humaniza o homem é a calma, uma espécie de serenidade que não se confunde com a apatia dos estóicos ou a indiferença dos cétricos.

A necessidade de dar uma relativa segurança à vida é que leva o homem a estabelecer regras sociais e o Direito. O Direito cumpre melhor essa finalidade em algumas ocasiões melhor

do que em outras. Em nosso tempo, o Direito tem dificuldade de assegurar alguma coisa. O mesmo se diga da cultura, ela já foi porto seguro nas águas turbulentas da existência na Antiga Grécia, mas hoje não oferece tanta segurança. Por isso, o desafio próximo é *inventar uma cultura que respeita o social, sem se envergonhar dos direitos individuais* (p. 82). Esse é o modo de Gilberto traduzir o que o culturalismo disse na mesma ocasião, suplantar a natureza, dando-lhe face humana é o que temos que fazer.

Todo o raciocínio do autor evolui para a constatação de que sua tese foi suficientemente demonstrada, viver é perigoso. Isso conduz a uma espécie de conclusão necessária, é importante colocar *a vida a serviço só de si mesma e de mais nada* (p. 85).

Suas idéias metafísicas consideradas na obra examinada nos coloca diante do grande problema de nosso tempo, pensar a vida como o sustentáculo de tudo o mais que temos que pensar. Estamos frente à descoberta de que os riscos da vida não implicam necessariamente no trágico, mas no gosto. Se há riscos é porque podemos ser felizes, realizar nossa vocação, descobrir nossa posição no mundo; tudo depende de como vivemos, de como fazemos nossas escolhas. Gilberto nos coloca em contato com o eixo temático da filosofia orteguiana, aproximando o risco, o imprevisível da possibilidade de renovação, alterando as circunstâncias nas quais vivo e apondo-os ao propósito de viver minha missão.

No livro *O ocidente e sua sombra*, o autor examina a trajetória do ocidente e o considera é o principal agente da história nos últimos mil anos. A liderança exercida decorre de um conjunto de elementos que produzem riqueza em proporção nunca vista. Riqueza que não é puramente econômica, mas significa a maior capacidade de *criar e projetar em todas as direções, no trabalho, no lazer, na cultura* (p. 8). Aqui, nota-se a influência de José Ortega y Gasset, para quem a riqueza para ser consistente não pode ser somente econômica, tem que ser da vida total. A razão do enorme progresso do ocidente é que ele transcende seus limites em todos os movimentos. No entanto, a esplendorosa condição desta parte do mundo não significa inexistência de problemas, o que espanta mesmo é que ao lado de tamanha exuberância exista um desencanto generalizado. Essa contradição vivida em plenitude é o tema do livro. *Vida e morte andam inseparáveis no ocidente. A cultura ocidental é dotada da máxima capacidade inventiva, mas nutre em seu seio o germe secreto da autodestruição e do niilismo* (p. 11). O ocidente reúne, pois, as melhores realizações e a avaliação mais negativa da vida, *é a própria encarnação do belo horrível em suas palpitações, a um só tempo, fascinantes e terríveis* (p. 13).

Na busca de uma explicação para contradição tão visceral, o autor remonta à origem da cultura ocidental no ano mil. O que se passava naquele momento? O autor nos diz primeiro o que não se passava: inexistia uma espécie de temor pelo final dos tempos. Ao contrário, não há registros consistentes de que tenha havido pânico generalizado ou preocupação em excesso. O que se escreveu nesse sentido foi posterior. O ano mil assistiu a *um poderoso surto de progresso material e cultural, que se prolongaria até o século XIII* (p. 17). Naquele período, as personalidades mais marcantes foram o Papa Silvestre III e o Imperador Otão II, que esperavam restaurar o Império Universal pela união do Papado com o Império.

As mudanças do ano mil estavam longe de representar uma visão do fim do mundo; mas o que é mesmo o fim do mundo? Valendo-se da compreensão orteguiana, Gilberto esclarece que seria a metáfora *de uma metamorfose radical da realidade, o anúncio de uma transformação substancial do mundo e do próprio homem* (p. 20). A realidade muda sempre,

mas algumas épocas assistem às transformações mais profundas e extensas do que outras. As passagens dos séculos ordinariamente significam uma mudança importante, ainda que não coincida exatamente com os cem anos de cada século. Entre as transformações importantes está a que inaugurou os tempos modernos. *O homem cristão, medieval, se concebia como criado à imagem e semelhança de Deus. E o homem moderno, secularizado, materializado, descobre-se, em meio à natureza, como um animal superior produzido pela evolução das espécies* (p. 26). Gilberto busca inspiração em Ortega quando considera que a transformação do mundo implica na mudança das crenças. Crenças são idéias que não estão na nossa cabeça mas no mundo, estamos nelas mesmo sem pensar.

Seguindo o exemplo de outros filósofos, basta lembrar o próprio Ortega e Karl Jaspers, o autor do livro estabelece uma periodização da história e nela enxerga ciclos de 500 anos que lhe parecem momentos de grande alteração na vida dos homens. Eis como periodiza a história: ano 1, cristianismo; ano 500, império romano; ano 1000, início da civilização ocidental; 1500, renascença; e 2000, globalização.

O extraordinário incremento cultural obtido pelo ocidente nestes últimos dois mil anos de história não se origina numa espécie de pecado original. Nasceu da destruição de Roma e do rompimento com Constantinopla. Para o autor, essa situação faz o ocidente sentir-se bastardo e explica porque *seu drama é a superação da ilegitimidade* (p. 34). Esse estigma falsifica a identidade do ocidente e ele, de tempos em tempos, sente mais o peso de sua culpa e se avalia como flagelo da história. Essa visão deformada e crítica de si mesmo resume o ocidente na raça branca do norte, rica e imperialista. Tal consciência culpada é elaborada no próprio ocidente, origina-se na sua sombra. As outras culturas estão felizes consigo mesmas. No entanto, tal avaliação crítica está longe de ser verdade, contrapõe Gilberto: *o ocidente não é monopólio nem de uma região geográfica, nem da raça branca, nem da religião cristã* (p. 37).

A última versão da lenda negra, diz o autor, é a filosofia de Jacques Derrida, para quem o ocidente é logocêntrico, isto é, está construído sob conceitos universais e abstratos. Valendo-se da reflexão de Julian Mariás, o autor esclarece que *logos não é um instrumento feito para paralisar e petrificar as coisas, e sim uma estratégia para acompanhar o real na vitalidade de sua pulsão* (p. 41).

O ocidente é uma realização tardia; o esplendor das primeiras horas pode ser observada no oriente: a Roma Oriental, Constantinopla, foi marcada pela beleza e esplendor. Somente depois do esplendor oriental, o ocidente ganhou fôlego. Desde então, vem aprendendo a conviver com a noite, iluminando-a para fazer dela uma continuação do dia. O progresso material e cultural do ocidente tem por símbolo a cidade luz e nasceu no século XI. Desde então, a Europa se desenvolveu extraordinariamente. Nesse caminhar, o século XIII foi um momento esplendoroso. *No século XIII, o século de ouro da Idade Média, a pujança avança em todos os setores, desde o agrícola e o comercial com drástica realização das formas coletivas – até o político e espiritual – as comunas se democratizam enquanto Santo Tomás completa sua grande síntese filosófico-teológica* (p. 53). Outros momentos áureos foram o renascimento do século XII e a democracia do século XVIII. A partir do início da modernidade, o progresso do ocidente intensificou-se extraordinariamente.

O progresso enorme dos tempos modernos ocorreu num espaço social laico. A vida moderna é uma vida sem sacramentos, fato que aumenta o sentimento de ilegitimidade das

organizações. O autor revela também nisso influência orteguiana, pois o filósofo fala da crise de legitimidade associada ao tema global da dessacralização do mundo. A sociedade laica precisou estabelecer novos mecanismos de legitimação, *surge a república na qual o chefe de Estado é eleito periodicamente pela soberania popular* (p. 65). Esse esforço culmina na fórmula *o ocidente é a luta entre a eficácia e a legitimidade* (p. 66). O ocidente procura aumentar a riqueza e consolidar a legitimidade. As dificuldades são muitas porque ambas as tarefas afastam-se do sagrado e da tradição em que o rei governa por autoridade divina. *A legitimidade moderna, segundo a qual todo o poder emana do povo, é solidária de uma representação do mundo na qual Deus não é necessário* (p. 73).

A nova forma de justificar o exercício do poder coloca em evidência os limites da legitimidade democrática e faz surgirem dúvidas sobre o que virá no futuro próximo. A realidade que se avizinha é difícil de ser vislumbrada porque vivemos um momento de *descrença generalizada, niilismo e autodestruição que hoje assombram o ocidente* (p. 75). Por niilismo, o autor entende uma vida sem fins ou princípios. Exemplo desse tempo confuso é a teologia da libertação que aproxima o sagrado do mundano e *pretende transformar Jesus Cristo num guerrilheiro vulgar* (p. 76). A mudança faz parte da vida, adverte o autor, mas nosso tempo assiste a transformações tão rápidas que as instituições, costumes, usos e formas de vida perdem a consistência ou o estatuto ontológico. Vivemos o momento do descartável; assim, a própria noção de realidade tornou-se ela própria descartável.

Para Gilberto, quem melhor exprime as contradições da alma ocidental é Fausto, personagem de Goethe. Ele está empenhado em viver ao máximo sua vida e a compartilhar com os demais homens as dores, sofrimentos, idéias e experiências. Essa visão moderna preconiza o espaço ilimitado vivido como profundidade insondável contra o sistema fechado dos gregos; a atividade contínua e o orientar-se para o futuro todo o tempo são outros exemplos do modo fáustico de olhar a vida.

Esclarecido em que consiste o estilo fáustico e os seus atributos, Gilberto procura explicar as raízes do ocidente. Acompanhando Paul Valéry, julga que a raiz do ocidente está na forma de pensar dos gregos, na autoridade de Estado e instituições políticas de Roma e no cristianismo.

A primeira ponta da raiz é herdada dos gregos: a forma teórica de pensar a realidade. *O ocidental é homem essencialmente teórico, que condiciona sua vida e sua história à visão das coisas segundo certa perspectiva inconfundível* (p. 101). O que é a teoria? É um saber fazer as coisas, mas também de um saber como as coisas funcionam em sua totalidade. O exercício da explicação geral da realidade é o espaço da filosofia com destaque para a investigação metafísica: o que são as coisas, qual as suas causas e o princípio primeiro que as governam. *Em Aristóteles, a sophia, sabedoria, constitui o grau supremo do saber. A sabedoria, que se perfaz na unidade interna do nōus e da episteme, nos dá o conhecimento demonstrativo das coisas a partir de seus princípios* (p. 109). A filosofia significou a superação das formas mitológicas de explicar o mundo no qual o saber apóia-se em si mesmo. O saber deixa de depender dos deuses e passa a se vincular à descoberta das coisas na consciência do filósofo. Como se trata de um método de evidência, é a atividade contínua que forma uma tradição ao longo da história humana. A característica marcante dessa forma de explicar a realidade é o estar sustentada em si própria. O saber não tem outra finalidade além do próprio saber, sua origem é a admiração. O

saber teórico é uma construção crítica indagativa, um modo ativo de entender o mundo e perceber se se trata de uma explicação confiável. Sempre que uma teoria explica a realidade de um modo claro e adequado, *seu autor é saudado como um talento excepcional, ou um gênio* (p. 117). A própria ciência moderna, mesmo tendo estabelecido um método singular, preserva a atitude fundamental herdada dos gregos. *Em Galileu, a experiência não é dada, ela é construída e feita. E é construída e feita porque a teoria o exige* (p. 118).

O outro ramo da raiz é representado pela autonomia do mando consagrado na lei ou no Direito. Esse aspecto é herdado de Roma. O romano é homem prático, o que explica porque o Direito nasceu sólido, sem as dúvidas que acompanham a especulação. Era necessário que assim fosse para surgir o efeito que tinha na sociedade. Gilberto esclarece dois aspectos muito importantes dessa dimensão legal. O direito privado não nasce do Estado, mas nos costumes solidificados em regras estáveis. Outro esclarecimento fundamental é que o direito romano não pode ser examinado à luz das utopias modernas e do idealismo romântico. Para o romano, justo é o legal, o que é consagrado em lei. Não há relação entre a ética e o Direito existente entre os gregos. Isso não significa que os romanos consagrassem a injustiça, apenas não confundiam o que devia ser realmente dado a cada um com um vago sentimento ideal. Gilberto segue Ortega na distinção entre a justiça extrajurídica e a intrajurídica. *A justiça extrajurídica vem a ser aquela justiça ideal, um vago sentimento ético perseguido pelas leis* (p. 128). A intrajurídica é o que está escrito na lei, o que os romanos entendiam como Direito.

O último dos ramos da raiz ocidental é o cristianismo, herdeiro da tradição hebraica. Essas doutrinas consagraram a autonomia do mando em relação ao criador. O cristianismo difunde a noção de natureza, a matéria, coisa muito diversa da *physis* grega *que não é coisa nem matéria e sim força imperante que brota e permanece* (p. 135). A natureza é ao contrário da *physis* um produto acabado, criado e fixado para sempre em sua natureza incomunicável. A criação é desconhecida dos gregos, incompatível com a noção de eterno retorno que eles consagraram. O cristianismo permitiu também a elaboração do conceito de pessoa. A pessoa é quem dá rumo próprio ao seu viver. O autor traduz essa noção valendo-se da indicação orteguiana, a vida não é dada pronta e constitui um contínuo perfazer. O homem sempre foi pessoa, mas *a autonomia da pessoa não foi dada junto com sua existência* (p. 143), trata-se de conquista cultural para a qual muito contribui o cristianismo. O conceito de pessoa assumido pelo autor incorpora os elementos da filosofia orteguiana. A pessoa não é corpo nem alma. A pessoa é o eu. *E eu é o eu de cada um, consiste num projeto, um plano radical de vida, num vir-a-ser sempre em obra e sempre inconcluso* (p. 149). A pessoa é também um ser autônomo, ao contrário do que tematiza o modo oriental de pensar a existência do homem.

A vida ocidental resulta desses três componentes básicos sugeridos por Valéry. Gilberto faz deles, contudo, a leitura consagrada por um dos principais discípulos de Ortega, Julian Marías. *É preciso que os três elementos, o grego, o romano e o judeu-cristão, atuem conjuntamente e em presença uns dos outros, em interação recíproca, para que a vida ocidental se manifeste como vida* (p. 154). Na avaliação que procede da cultura ocidental, Gilberto a enxerga como a mais rica e exuberante entre as existentes, mas não a considera superior. Essa é uma questão controversa porque nos parece que apenas uma cultura superior, entendida como mais complexa, articulada, rica e consistente, é capaz de conviver com outras

de modo respeitoso e crítico. O contrário não ocorre. Deixar de reconhecer a superioridade do ocidente pode ser uma manifestação da sombra que o próprio Gilberto combate.

Gilberto conclui o livro afirmando que o ocidente precisa recuperar o equilíbrio para viver melhor. Somente assim suas virtudes superarão a sua sombra, isto é, o seu lado escuro. Fica do livro uma lição de confiança nos destinos da cultura ocidental no momento em que ela se expande com rapidez. O autor vale-se da filosofia orteguiana para desarmar todas as críticas que apontam a ilegitimidade do progresso do ocidente e desqualificar as previsões de catástrofe iminente. O futuro do ocidente dependerá daquilo que ele edificar a partir do que dispõe, nada mais orteguiano do que uma conclusão assim.

Em *A idéia do Brasil*, Gilberto considera questões de natureza social e política tratadas filosoficamente, através de pequenos ensaios de modo a proporcionar uma visão ampla dos problemas do Brasil. Na sua análise, revela influências de Otávio Paz, José Ortega y Gasset e Julian Marías.

Vem de Ortega a inspiração mais importante e que ensina a olhar a mostra de arte reunida por ocasião das comemorações dos quinhentos anos do Brasil e nela buscar as imagens inconscientes e reveladoras da vida nacional. As imagens barrocas, ele afirma, são as que melhor contribuem para revelar o projeto nacional: *um corpo místico, integrando em si o Brasil, Portugal e a Igreja, Igreja da Contra-reforma* (p. 14).

Toda análise consistente da realidade nacional deve começar pelo reconhecimento de que o Brasil se integra na América Latina, que o país possui muitas semelhanças com a América Hispânica. Embora os intelectuais brasileiros não estejam habituados a essa espécie de hipótese, ela se verifica em muitos traços comuns: *a indistinção entre o público e o privado, o patrimonialismo resistente, as desigualdades sociais e econômicas, a instabilidade política, o caudilhismo e o populismo intermitentes que impedem o amadurecimento de nossa incipiente democracia* (p. 20). Os latino-americanos quando se aproximam não sentem o antagonismo de outros povos, ao contrário, compartilham um ar de familiaridade. Assim, apesar das diferenças, Brasil e México têm realidades próximas. Os traços comuns dos povos latino-americanos não significam, entretanto, que tenham todos a mesma identidade, os povos possuem sua própria identidade.

A forma hispânica de tratar a vida encontra na filosofia orteguiana a sua melhor expressão. Ortega aborda os assuntos mais sérios de forma descomplicada, descontraída e diz que o confronto do homem com as circunstâncias revela o caráter dramático e intransferível do viver.

Na trilha iniciada por Otávio Paz, Gilberto afirma que nossa dificuldade em nos aceitar vem *da condição de povo mestiço, de legitimidade duvidosa e nível genético supostamente inferior* (p. 36). A origem do país é mesmo associada a degredados e marginais, de modo que o brasileiro tem grande vergonha de suas origens ilegítimas e mestiças. Algo parecido ocorre no México onde as pessoas não perdoam a própria bastardia decorrente da violação da mãe índia pelo branco colonizador. Brasileiros e mexicanos adotam máscaras para esconder o que se passa verdadeiramente com eles.

Uma das máscaras usadas é a ideologia liberal-democrática, fachada que esconde *o antigo regime fundado no compadrio, no coronelismo, nas oligarquias e no clientelismo* (p. 44). Muitas de nossas dificuldades advêm da rejeição ao capitalismo, pois o nosso capitalismo é

grotesco e incorreto. As críticas ao sistema em nosso meio *são inadequadas e tão inconsistentes quanto o próprio capitalismo* (p. 45).

Um dos problemas sérios do brasileiro é o de fugir da situação vivida. A gravidade dessa atitude se prende à advertência de Ortega y Gasset: *eu sou eu e minha circunstância e se não salvo a ela também não salvo eu*. Fugir dessa realidade é a marca de Macunaíma, o herói sem caráter de Mário de Andrade. Macunaíma não procura ascender socialmente, vive à margem da sociedade e da história. *Ele é e será sempre o filho das selvas, campeão do menor esforço, o próprio bicho-preguiça, incapaz de trabalho fixo, continuado e regular* (p. 48). A Gilberto não parece que durante o carnaval o brasileiro deixe exprimir uma identidade oculta. Nem como catarse a festa lhe serve, pois seria necessário que ele tivesse a identidade muito definida para que se exprimisse como catarse. O rei momo *que impera em nosso carnaval não é outro senão Macunaíma, o espírito do nada, o filho da selva e da noite escura, que não quer ser ninguém* (p. 51).

A busca da identidade é um problema antigo do brasileiro, porque a identidade foi historicamente pensada no seio de um povo que se envergonha de si. Para o autor, quem melhor trata dessa questão é Sérgio Buarque de Holanda, para quem o brasileiro é homem cordial. No entanto, esclarece o que se deve entender por cordial; não se trata do homem polido ou apaziguador de ânimos, mas do que é guiado pelos impulsos do coração. É esse homem que esconde Macunaíma, *o homem pulsional movido pelos impulsos elementares e contraditórios do coração* (p. 93). Essa vocação para tratar tudo intimamente explica a mistura entre o privado e o público que a interpretação weberiana encontra no patrimonialismo.

Nesse ponto, Gilberto explora uma aparente contradição do brasileiro. Embora ele possa se envergonhar de seu país, revela orgulho por seu estado de origem ou por sua região. Isso ocorre porque é ela que toca os seus sentidos, é aí onde viveram os seus antepassados ou onde reside sua família. Valendo-se do modo orteguiano de pensar os problemas, o autor considera que o profundo se oculta atrás da superfície, o distante se mostra próximo. Disso se separa o desgosto com alguma circunstância vergonhosa do sentimento de patriotismo que o brasileiro tem e nutre do contato com a região onde habita. A aparente contradição se resolve na compreensão orteguiana de que a pertença a uma nação se faz pela região. Essa situação se agrava no Brasil porque o país foi concebido como ente único, suas partes sempre foram politicamente frágeis. Além disso entre sociedade e Estado existe um hiato que não existe em outras nações como os Estados Unidos. *No Brasil, à falta desses elementos intermediários, existe um vácuo, uma falha considerável entre a sociedade e o Estado, atestando que o colosso brasileiro é uma arquitetura imponente e grandiosa, mas imperfeita* (p. 71).

Uma das dificuldades do brasileiro é legitimar-se. Conforme já foi dito, o brasileiro é mestiço, quando não de sangue, de cultura. O meio social onde vive é mestiço e nele só se legitima pelas obras. Assim, projetam-se os que deixam obra, destaques como: Pelé, Carlos Gomes ou Rui Barbosa. No entanto, também destacam-se os que realizam o seu trabalho diário com zelo e dedicação. Esse esforço que possui fundamento moral *salva da geléia geral e vence o Macunaíma oculto em todo brasileiro, permitindo-lhe construir sua pessoa e sua vida segundo modelos de ética, de conduta cívica e de eficácia profissional* (p. 77).

A pertença à nação pede que se considere o nacionalismo. Ordinariamente, o nacionalismo é negativo, não se confunde com patriotismo. A única forma aceitável de

nacionalismo é a que dialoga com outras nações e assimila criticamente o que vem de fora. No caso brasileiro, muita coisa tida como genuinamente nacional, como o jogo do bicho, o carnaval e o futebol, não é autóctone.

Voltando à realidade latino-americana, Gilberto considera que a instabilidade política se origina na seqüência de golpes de estado. Contudo, ele não pensa que os povos latinos tenham experimentado verdadeiras revoluções. Discordando nesse ponto de Otávio Paz, para quem o México viveu em 1911 autêntica revolução, o autor entende que *revolução implica a transformação radical dos fundamentos sociais, jurídicos e econômicos da nação, transformação global e não meramente setorial* (p. 84). Ora, não foi isso o que ocorreu no México. Na América Latina, os golpes de estado aparecem como revoluções, mas não o são. O caso mexicano como o de outras nações americanas são *ensaios de modernização encenada por via autoritária e nunca democrática* (p. 89).

Os ensaios seguintes formam a segunda parte da obra. O autor principia analisando a obra de Gilberto Freire. Ele destaca o reconhecimento de Freire de que o Brasil é o país da intimidade cuja coesão se sustenta pela religião católica e estrutura patriarcal. É a história vivida como intimidade que tanto exclui os heróis solitários quanto constitui a verdadeira tradição. Aqui, Kujawski expressa concordância com outros espanhóis ilustres: Miguel de Unamuno e Julian Marías. É a vida intra-histórica, afirma, *silenciosa e contínua como o fundo do mar, a substância do progresso, a verdadeira tradição, a tradição eterna* (p. 105). A vida intra-histórica de Unamuno e Julian Marías corresponde à história íntima de Freire. A vida percebida nas relações íntimas entre senhor e escravo não revela apenas brutalidade e antagonismo, mas complementaridade afetiva. O que aproxima os teóricos espanhóis de Freire são as raízes ibéricas comuns a todos. Embora considere muito importante a contribuição de Freire e sua leitura horizontal das relações humanas, o autor sugere que o patriarcado teve apoio no Estado e na Igreja. Assim, a conclusão é que *a nação não se poderia edificar sem a interseção do plano vertical* (p. 116). E nele, *mais do que o Estado, foi a Igreja o esteio verticalizador* (p. 122).

O plano vertical não se explica sem o entendimento do verdadeiro clima requintado e barroco que vinculava a metrópole e a colônia. Um tal clima não pode ser captado pelos esquemas simplistas da historiografia terceiro-mundista, pois estamos falando da noção de corpo místico do Reino. Essa compreensão arraigada entre os habitantes da colônia sugere que a vida concreta estivesse submetida a tal realidade, *o engenho não passa de uma peça, entre outras, inserida no organismo do corpo místico* (p. 120).

Na compreensão da vida da colônia, poucos historiadores dão a devida relevância à dominação filipina; mas, para o autor, vem dela a organização do Estado Brasileiro. A própria influência do barroco com sua tensão dramática entre o sagrado e o profano se reporta à Espanha Filipina. A alma barroca encontrada em Minas valeu-se da existência do ouro e da riqueza material, mas ela só se deixa ver através do sentimento religioso. O barroco mineiro é *uma oferenda sublime do que havia de mais precioso a Deus que está nos céus* (p. 129). A vida na colônia teve também seus pássaros negros, aves de mau agouro que comprometeram o futuro do país: a inquisição e o obscurantismo intelectual. A superação do corpo místico foi obra do despotismo ilustrado de Pombal, que desencadeou a modernização pela via autoritária da qual ainda não saímos de todo.

No Império, a mística foi outra, esteve representada pela figura do imperador. O poder político não provinha mais de Portugal, com quem se havia rompido, mas da pessoa do monarca. Somente ele garantia a unidade de um território tão vasto e diferente. *A unidade nacional só poderia ser consolidada e garantida pela mística de um superpoder, de natureza simbólica reforçada – o Império* (p. 134). Os principais problemas do país no período foram: a ausência de uma ética do trabalho e o bovarismo da elite. Ao contrário dos culturalistas, Gilberto não confere tanta importância ao espírito da contra-reforma na explicação da ausência da mentalidade capitalista entre nós. A razão é que a França católica se modernizou, apesar da ação contra-reformista. Difícil acompanhá-lo nesse raciocínio, quer porque a França teve forte influência protestante, quer porque o restante das nações católicas: Portugal, Espanha e Itália entraram em brutal decadência durante a modernidade.

A República foi implantada para superar os problemas de estagnação do Império e o fez com um discurso modernizador, mas ainda apoiado num projeto de redenção messiânica. O novo papel será representado pelo exército e pela classe média, mas a modernização encontrou obstáculos nas oligarquias que foram combatidas apenas na República Nova.

A conclusão do livro é que o Brasil se organizou numa arquitetura política imperfeita. O motivo mais relevante é a distância entre a base e o corpo do edifício social ampliado pela *incerteza do direito público, pelas distorções sociais e pela descontinuidade do crescimento econômico* (p. 151).

A interpretação do Brasil por Gilberto Kujawski foi elaborada a partir de um criterioso diálogo com Otávio Paz, Ortega y Gasset e Julian Marías. O resultado o afasta tanto das teorias marxistas, quanto das weberianas e culturalistas. Revela um empenho pessoal de realizar um trabalho bem fundamentado e de encontrar para os problemas já conhecidos explicações novas e criativas. O contato com o livro é boa oportunidade para repensar a posição do Brasil e América Latina nesse início de século e de milênio.

No livro *A pátria descoberta*, Gilberto continua sua análise da situação do Brasil e do sentido de pátria. O que melhor traduz suas idéias é a categoria *instalação* com a qual, seguindo Julian Marías, ele explica a relação do homem com a pátria, estrutura semelhante a outras como sexo, idade, língua, raça etc. Para ele, o patriotismo esclarece e aprofunda o propósito de viver uma vida pessoal ou, por outras palavras *a busca de mim mesmo e a busca de minha pátria são indissociáveis* (p. 12).

O vínculo com a pátria começa pelo vínculo com a comunidade local; sem a proximidade com a terra natal, não teríamos força para viver a relação com a pátria maior, que vai além da região onde nascemos. Esse problema, Gilberto examina a partir da noção orteguiana de circunstância: *Ao concentrar seu pensamento na conhecida fórmula eu sou eu e minha circunstância, Ortega adverte que temos que buscar o sentido total da vida, tomando por base o que nos cerca, a minha humilde circunstância* (p. 13).

No caso do mestre espanhol, sua vida e seu modo de pensar não fogem do sentimento de pertença à Europa que se traduz pelo uso da ciência rigorosa. Pensar uma ciência ou filosofia sob a categoria universalidade, sem mediá-la nas circunstâncias, é cair no erro do racionalismo. O oposto é o que faz o provincianismo.

A forma de viver o tempo, esgotando-o no gosto da fruição, o tempo gasto, por exemplo, para consumir um charuto, tragado devagar assim como o dispendido para saborear o

cafezinho é o tempo cheio, faz parte do modo de vida da comunidade hispânica, à qual pertence a Península Ibérica e a América Latina. Essa maneira de viver une os homens de uma parte do mundo.

Gilberto busca na Antiga Grécia a raiz do patriotismo moderno. Ali, o patriotismo foi vivido nas virtudes heróicas, no ideal de felicidade pela pertença à pólis. *A velha aretê, amor à honra e a glória do herói, transforma-se em amor à pátria* (p. 30). Quando a pólis entrou em decadência e deixou de ser a referência que fora em outras épocas, o grego deixou de viver. O modo de ser do grego estava, segundo nosso autor, vinculado à sua pertença à pólis grega.

O cristianismo trouxe para o homem medieval a confiança na cidade de Deus. Ela deveria ocupar o lugar que foi antes preenchido pela pólis. A destruição da pólis criou uma nova situação, o mundo medieval não trouxe apenas essa mudança, significou algo mais. Revelou que a história não é constituída só de fatos, mas também de projetos, sonhos, alguns semelhantes a utopias. A Espanha, por exemplo, invadida por grandes contingentes árabes, podia ser algo muito distinta do que se tornou: *Espanha, que tinha tudo para ser oriental, muçulmana, escolheu ser ocidental, cristã, européia, demonstrando como a história reduz-se não simplesmente aos fatos, mas também aos projetos, isto é, ao que nós fazemos com os fatos* (p. 38).

Como se vê, Gilberto utiliza nas suas meditações sobre o patriotismo a noção orteguiana de circunstância, que é inseparável do conceito de eu. A circunstância não é definitiva e imutável, mas é o que pode ser modificado com empenho do eu. Circunstância e eu são os tecidos da vida.

O mundo moderno propõe o patriotismo nacional porque nele nasce o Estado; aos olhos do autor a crítica marxista ao conceito de nação é imprecisa. A nação não é uma comunidade imaginária, como deixa entender a crítica elaborada por Marx.

No segundo ensaio, intitulado *A descoberta da pátria*, Gilberto considera as circunstâncias que integram a relação do homem brasileiro com seu país e propiciam um encontro mais qualificado com ele. Menciona, inicialmente, a língua por que é ela que propicia que a experiência dos objetos adquira familiaridade e compreensão. A língua nos aproxima do que nos cerca. Para ele, *na língua, a pátria começa a ser real. Não mais aquela representação cálida de tudo e luminosa que liga nosso destino às coisas todas que nos cercam* (p. 70). Isso ocorre porque a língua é uma interpretação prévia da realidade, uma espécie de coluna vertebral das teorias do real, que os metafísicos elaboram para conferir significação à vida. Há nas considerações de Gilberto de Mello um tributo à fenomenologia que se exprime no entendimento de que a linguagem une o eu e as coisas na formação de um mundo que é único. O resultado é que *falar português significa viver em português, instalar-se no mundo à maneira radicalmente lusitana* (p. 72). Outro dos aspectos que integra a situação do brasileiro é a paisagem. A paisagem não é a natureza que compõe o espaço geográfico de um povo, mas a sua representação na consciência. Daí que a paisagem seja uma natureza contemplada pela ótica pessoal, mas também seja as bases de um projeto coletivo de pátria. Nas considerações sobre a cultura, o autor retoma a crítica orteguiana ao culturalismo alemão dizendo que o movimento tomou a cultura como portadora da vida, quando lhe parece é o contrário o que convém. Contudo, pensamos que o culturalismo não pode ser acusado desta espécie de inversão. O que o culturalismo alemão do século XIX de inspiração kantiana espera fazer é pensar a vida a partir

do que os homens materializam no mundo para fazer dele algo mais parecido consigo mesmo. Voltando ao raciocínio do autor, deparamos-nos com a análise de uma espécie de desordem que lhe parece estar presente na vida nacional. A impressão de desordem, quando se olha o que se passa no Brasil na ótica do puritanismo protestante, esconde, contudo, grande capacidade criativa, ou pelo menos a possibilidade real que o país tem de reorganizar-se. No tópico seguinte, considera o individualismo insolidário do brasileiro como raiz de uma espécie de velhacaria congênita que orienta a busca isolada por conforto e segurança. Também ele pode ser superado pela capacidade do brasileiro de formatar genialmente aspectos dissonantes como ocorre na música de Villa-Lobos, que *realizou o que a priori parecia impossível, fazendo emergir a ordem do seio do caos* (p. 92).

No ensaio *Tradição e inovação*, o autor considera o ambiente cultural que prevalece como horizonte temporal na vida de um povo, mostrando que ele não brotou do nada; ao contrário, origina-se na herança vivida, *que é a fonte única do saber e do poder que alimenta as sociedades primitivas e as comunidades arcaicas* (p. 95). A tradição atribui importância especial ao passado; não a um passado qualquer, mas a uma espécie de arquétipo primitivo encontrado na origem do povo. Esse passado pode ser examinado de múltiplas formas, nenhuma delas desprezível, porque cada perspectiva é uma forma de organizar a realidade, de vê-la de um modo singular, mas nem por isso menos verdadeiro.

A tradição é um modo de perceber a história, porque a história é basicamente tradição, ainda que o autor não negue os momentos de ruptura que ela comporta. Ao olhar a história, ele enxerga, sob inspiração de Ortega y Gasset, a vida. Suas palavras traduzem o pensamento orteguiano do seguinte modo: *Perante nós estão as diversas possibilidades de ser, mas às nossas costas está o que fomos. E o que fomos atua negativamente sobre o que podemos ser* (p. 99).

A filosofia da razão vital de Ortega é também sua inspiração quando ele se refere ao existente como peregrino do ser, o que significa que o homem vive suas alternativas; suas escolhas é que dão o sentido da vida. A experiência acumulada é a história ou, por outras palavras, *o passado não está ali, em sua data, e sim aqui, em mim. O passado sou eu – entenda-se, minha vida* (p. 101). Essa compreensão da história torna-o um crítico dos revolucionários de todos os matizes, em especial dos marxistas e da chamada ala progressista da Igreja Católica orientada como está para a contestação revolucionária da ordem social e para a atenção diferenciada aos cristãos. É o que o leva a concluir que *ser progressista é ser anacrônico, cegamente fiel a um modelo político e econômico forjado nas limitações peculiares à economia e ao pensamento oitocentista* (p. 105).

No quarto ensaio intitulado *Pátria e patriotismo*, o que o autor examina é o projeto de radicação que cada homem leva a termo a partir dos diversos elementos culturais que integram sua circunstância. É a contrapartida do que foi proposto no ensaio anterior quando a tradição aparece como a base da vida. Agora, fica esclarecido que a elaboração das bases culturais é um projeto e que elas podem ser criadas, mesmo quando os alicerces já existentes deixam de existir. Nota-se que o autor fala de um passado revisitado e sem a mágica que lhe atribui o tradicionalismo. A pátria é abordada de modo parecido com o que dizem os culturalistas: *a pátria não é um berço esplêndido, um leito de rosas para dormir e sonhar, mas um domicílio por construir, uma aspiração por cumprir, um problema por equacionar* (p. 108). No entanto,

pátria é parte de mim, não algo que intermedeia minha presença no mundo e transforma a base natural. Assim é Ortega y Gasset que continua inspirando o autor: *A minha pátria, ele diz, não está fora de mim nem em mim, ela está comigo* (p. 108). Patriotismo é a forma como se elabora o projeto de radicação. E aí aparece um dos aspectos mais fecundos da formulação do autor, é o trabalho, não importa qual, desde que executado com plena dedicação, que melhor exprime o sentimento de patriotismo. *Patriotismo é criar um verso, forjar um pensamento, uma técnica, uma empresa que enriqueça o patrimônio do país a que pertence, mas também cumprir obscuras funções anônimas (...) tendo em vista que todo o trabalho que fazemos repercute no sistema unificado que é a pátria* (p. 117). A valorização do trabalho como parte do projeto de radicação é um modo criativo de recuperar valores do mundo moderno, postos à margem de nossa tradição cultural pela insistente recusa da modernidade e de seus valores.

No último ensaio, *Brasil e América Latina*, o autor pergunta-se sobre uma espécie de substrato comum que possa unir a região. Considera como uma de suas características o espírito barroco do qual só é possível sair penetrando-se fundo nele. Esse e outros aspectos típicos da região dificultam a vivência dos valores modernos e a tornam alvo do descrédito internacional a que as dificuldades econômicas acrescentam a descrença interna. Contudo, nem um nem outra são sinônimos de derrota definitiva, restando para a América Latina a procura de sua vocação, no sentido dado por Ortega y Gasset ao termo.

Outro aspecto da análise é a indagação pelo sentido da presença do Brasil na América Latina. De início, ele rejeita a tese da aproximação do país com a África e igualmente recusa a denominação terceiro-mundista. As razões é que não há como o Brasil despir-se da tradição hispânica, nem lhe serve uma categoria que o vincula a países asiáticos tão diferentes dele. Essa é observação importante porque nos parece um desafio hodierno superar essa categoria com a qual o pensamento marxista se referia aos países não alinhados. Para fortalecer o vínculo do Brasil com a tradição hispânica, refere-se *ao domínio da Espanha filipina, durante 60 anos (1580-1640) que produziu efeitos consideráveis e duradouros* (p. 124). De modo diverso dos latino americanos, os norte-americanos pensam e vivem a vida social. Existe neles um forte sentido do bem comum; mas, ao contrário dos latinos, os norte-americanos não o experimentam como *finalidade coletiva e meta-histórica, mas na coexistência harmoniosa dos fins individuais* (p. 132).

A solução para os diversos problemas apontados é uma espécie de patriotismo supranacional que não esconde as diferenças entre os povos da América Latina, mas enfatiza as semelhanças e as coloca na reconciliação de todos os países com Portugal e Espanha.

O livro se completa com dois adendos. Neles, o autor retoma a discussão sobre o sentido da hispanidade presente na América Latina. Considera que algo mais do que uma comunidade de circunstância aproxima as nações latino-americanas entre si e com os países ibéricos. A relação de mais de três séculos se compara *ao enxerto entre dois vegetais, como acertadamente atina Julian Mariás* (p. 150). Além disso, as nações européias só se consolidam voltando-se para fora, não à moda imperialista, mas olhando e sendo olhada no que o autor denomina de comunidade genética. O tema do quinto ensaio é esclarecido assim: *somos e seremos povos doentes enquanto não nos olharmos nos olhos e não nos dermos de novo as mãos para restabelecer a corrente daquela vitalidade criadora que nos anima até o início do século XIX* (p. 154).

A noção de comunidade de circunstância se completa na elaboração de um projeto comum que restabeleça as bases da convivência entre esses povos. É um projeto dessa natureza que apesar das dificuldades vividas hoje em dia fornecem razões de esperança num futuro próximo. É o que sugere que uma situação adversa no presente não afete nosso propósito de sermos brasileiros ou latino-americanos, nem nos condena a não realizarmos nossa vocação.

O texto de Gilberto termina com a esperança de que os povos da América Latina reconciliados com as pátrias ibéricas encontrem o caminho do desenvolvimento e de sua auto-realização.

Em outra obra importante, *O elmo de Mambrino*, Gilberto faz uma distinção entre o bom senso e o senso comum. Esse último é o modo de pensar normal dos homens, resulta do que se diz nos lugares públicos de forma anônima. Nasce nas crenças sociais, nos usos e opiniões encontradas no meio social. Logo, nos momentos de crise cultural, quando se duvida das crenças estabelecidas, rompe-se a base do senso comum. A discussão que o autor leva a termo tem por base a noção de história da cultura formulada pelo filósofo espanhol Ortega y Gasset.

O aprofundamento dessa discussão vem com o exame da filosofia de René Descartes. Gilberto enxerga no empenho de Descartes uma motivação vital: *poder caminhar com segurança nesta vida* (p. 14). A reflexão cartesiana representa, portanto, a procura de uma razão para viver sem a qual a vida perde significado e força. Nessa tarefa, o filósofo depara-se com as crenças, usos e costumes, aquilo que acima se caracterizou como senso comum e se desilude com ele. O senso comum é um uso social consolidado pela vida coletiva. Descartes busca um elemento capaz de lhe fornecer a certeza vital, que significa para ele algo que ultrapassa o senso comum, isto é, ele espera alcançar o bom senso, a reflexão equilibrada. O filósofo encontra o que procura na busca metódica da evidência que o leva à descoberta do cogito. *Em suma, o essencial, o novo e o mais valioso no cogito está na descoberta do ser do pensamento, o ser para si, que tomará, depois de Descartes, o nome de consciência, o dar-se conta de si, refletir-se, o entrar em si, a intimidade* (p. 21). A continuidade da interpretação do legado cartesiano revela a influência orteguiana, o racionalismo foi concebido como forma de resolver uma questão vital. Contudo, não é apenas nisso que se mostra a influência daquele pensador: *o feitio autobiográfico do Discurso não é acidental. Pois, conforme ensina Ortega, a única forma adequada para entendermos as coisas humanas é contar uma história* (p. 23). A meditação cartesiana possui, portanto, o caráter de historicidade que marca o pensamento moderno. O autor avalia o papel do filósofo do seguinte modo: *Descartes resgata o pensamento do anonimato irresponsável e mecânico em que jazia a Escolástica decadente, apropriando-o na esfera privada e no núcleo mais íntimo da pessoa, a consciência, fonte única e insubstituível do pensamento vivo* (p. 26).

Figura também marcante do mesmo período é o personagem de Miguel de Cervantes, D. Quixote. Uma primeira interpretação o apresenta como antípoda de Descartes; pode-se, contudo, assim considera o autor do livro, *estabelecer uma relação secreta; que os antípodas podem guardar entre si* (p. 27). Cervantes faz o leitor olhar o mundo com os olhos delirantes do personagem. Ele revela que a fuga para o irreal, imprevisto e não familiar é algo que todos os homens necessitam. Por isso, no caminho do Quixote existe alguma coisa que a todos toca como alternativa para a monotonia e a incerteza. *Ficamos, assim, desautorizados a*

desqualificar as ações de D. Quixote porque não passariam de insensatez, pois há sentido em sua loucura, o que leva à suspeita de que entre esta e a lucidez há mais coisas do que admite nosso vão bom senso (p. 35). A perda de sentido da realidade no Quixote é algo extraordinário; ao contrário das pessoas comuns que pecam por diminuir o valor das coisas, ele o faz porque atribui a tudo um valor maior do que elas merecem. O personagem de Cervantes manifesta sua loucura nas ações, mas suas observações revelam sabedoria e lucidez perfeita. D. Quixote encarna um cavaleiro andante que, além das virtudes tradicionais: coragem, lealdade à dama, generosidade e temor de Deus, também é sábio. Quixote assume o ideal renascentista: *o cavaleiro é um humanista em armas, homem com uma espada na mão e um livro em outra* (p. 38). E o que dizer da aproximação entre Descartes e o Quixote? Para o autor, eles se aproximam porque em ambos a relação sonho e vigília está próxima, ambos são tocados por sonhos e visões que em nada distinguem-se da realidade. A diferença entre eles é que *Descartes duvida sempre, duvida metodicamente em progressão ilimitada* (p. 41). A descoberta do cogito que propiciou ao filósofo superar a incerteza vital lhe causou profundo entusiasmo. O fato que o coloca na condição de pai da filosofia moderna vai numa direção que pediu correção de rumo. A razão cartesiana se torna racionalismo, o que consiste em acreditar que o mundo possui estrutura racional, isto é, que o mundo seja pensamento. Superar o racionalismo cartesiano foi tarefa da filosofia no século XX. *Foram precisos três séculos para que filósofos como Ortega e Heidegger rompessem o solipsismo de Descartes e proclamassem que viver é encontrar-se no mundo* (p. 46).

No aprofundamento dessa temática, o autor considera outros momentos da história do pensamento no qual a sabedoria foi tomada como questão intelectual. Fizeram isso filósofos como Platão, Aristóteles e Leibniz, além de muitos outros, entre os quais Descartes. No entanto, seguindo Ortega, ele afirma que *a dimensão própria da sabedoria não são as letras nem os números, mas a vida com seus inumeráveis riscos e renovadas complexidades* (p. 49). A sabedoria popular traduz uma espécie de conhecimento geral da vida em provérbios, tomados pelo autor como sabedoria das nações. Essa forma de sabedoria foi criticada por diversos filósofos. Recentemente, a sabedoria das nações foi rejeitada por Simone de Beauvoir como saber incoerente e contraditório. No entanto, para Gilberto, a razão da insuficiência do saber das nações é que os preceitos de ordem geral necessitam para sua confirmação estarem inseridos em uma circunstância. *O limite da vida, da minha vida, é a circunstância, minha circunstância. Sem sujeitar-me à minha circunstância, não me instalo no mundo* (p. 54).

O conhecimento da vida tem muitos aspectos, o que dizer do que é óbvio? O autor usa o conto A carta furtada, de Allan Poe, para discutir a questão. O conto relata a história de uma carta furtada por um Ministro do Governo francês que a utiliza para chantagear uma pessoa importante. Mesmo prometendo recompensas a quem a recuperasse e envolvendo nessa tarefa os principais agentes da polícia de Paris, a carta permanece desaparecida. Durante muito tempo, os policiais vasculham toda a residência do Ministro. O detetive amador Augusto Dupin, ciente da situação, recupera a carta e ganha a recompensa. Ele explica ao Inspetor da Polícia atônito que o Ministro não raciocinava matematicamente e que a carta fora deixada num lugar óbvio. Os policiais passaram várias vezes por ela sem a encontrarem. O problema, explica, é que a maioria das pessoas não enxerga o óbvio nem está habituada a mudar a circunstância para entender o outro. Trocar de ponto de vista é uma maneira de resolver questões que parecem

insolúveis, como o desaparecimento da carta no conto de Allan Poe. A conclusão é que no âmbito da minha vida estou às voltas com minha circunstância, eu organizo minha perspectiva da realidade. Para resolver questões como a do conto, é preciso pensar segundo a circunstância do outro.

Aproveitando-se de haver considerado o conto de Allan Poe, Gilberto investiga a denominada filosofia da composição que aquele escritor apresentou ao público em 1846. No ensaio, Poe esclarece que não havia nada de mais profundo ou misterioso em sua inspiração, antes, ao contrário, sua obra prima O corvo foi composta *passo a passo, com a precisão e a seqüência rígida de um problema matemático* (p. 66). Gilberto discorda da explicação de Poe e considera que a filosofia da compreensão é um trabalho de automistificação. O escritor não se deu conta de algo essencial: *todo o poema constitui, fundamentalmente, uma unidade de sentido, uma estrutura que, oprimindo a morte do poeta, gera a representação psicológica correspondente. Foi o poema, preexistente, enquanto unidade de sentido, que guiou a inteligência do poeta na busca da extensão adequada, do efeito, do tom, do tema, etc.* (p. 68).

Momentos de crise nas sociedades, com alteração de crenças, produzem profunda conturbação nos membros, o recurso é o retorno às coisas mesmas como estratégia de superação das dificuldades. Valendo-se das indicações de Jaime Perriau, orteguiano argentino, Gilberto aponta um meio de volta às coisas a partir das verdades de Pero Grullo, do conhecido conto de Andersen – O rei nu – e do episódio do Ovo de Colombo. As verdades de Pero Grullo são aquelas assertivas óbvias que justamente por isso não necessitam serem ditas. Elas, mesmo parecendo desnecessárias, cumprem o papel do retorno às coisas mesmas. Algumas teses filosóficas parecem perogrulladas, como, por exemplo: *o ser é, o não ser não é, (...) o homem é um animal que fala. Nada acontece sem causa. Toda consciência é consciência de algo* (p. 77). O que parece óbvio e desnecessário esconde aspectos fundamentais da realidade. Assim, *Parmênides foi o divisor de águas entre a concepção física do universo e sua concepção ontológica* (p. 78). Do mesmo modo, ao se dizer que a filosofia é própria do homem, estamos dizendo que *se alguém é capaz de pensar filosoficamente, é capaz de ser homem* (p. 80). O entendimento do autor segue a filosofia orteguiana, a saber, se a frase é verdadeira não o é porque ser filósofo faça parte da essência de homem, mas porque para entender o homem *é preciso considerá-lo segundo a peculiaridade de suas circunstâncias históricas, sempre variáveis e problemáticas* (p. 80). A volta às coisas representa nesse instante o retorno à realidade, um esforço para se situar na vida mesmo.

O conto de Cristian Andersen sobre um rei que desfilou nu, julgando-se trajado com um tecido levíssimo e que só podia ser visto pelas pessoas honestas e inteligentes, revela como os homens são ordinariamente mais preocupados com o amor próprio do que com a verdade. Os homens preferiam fingir que viam a belíssima roupa do rei a serem tomados por desonestos ou néscios. Muitas vezes, na história humana, a verdade está na diante de nós, mas não a vemos. O problema está na forma de observação do mundo, os homens sempre observaram a natureza até Galileu fazê-lo, também mas a forma de o fazer foi o que distinguiu Galileu dos que o precederam. Embora considerado um arauto da observação, o que ele fez foi introduzir a matemática na observação, ou, conforme ensina Ortega e repete Gilberto: *a quantificação radical dos fenômenos por sua radical mensuração; portanto, a experiência matemática* (p. 91). O conto completa a reflexão sobre o óbvio, esclarecendo que ele não está aí, e sim que nós o

colocamos aí com o uso do pensamento, ou com o pensamento guiando os sentidos como faz o condutor com os cegos (p. 92).

O terceiro episódio com o qual aborda o conhecimento e os desejos modernos é o do Ovo de Colombo. Desafiado por um religioso que dizia que qualquer um descobriria o Novo Mundo, Colombo perguntou se ele colocaria o ovo em pé. Ninguém naquela mesa conseguiu fazê-lo até que ele quebrando pequena parte no fundo do ovo realizou a operação seguido, depois, por muitos. *A mão de Colombo, diz o autor, é a mão operativa do homem moderno, dinâmica. Inovadora, revolucionária* (p. 98).

Nos três casos, o que Gilberto Kujawski pretende mostrar é que a verdade das coisas que é necessária para dar rumo à vida só pode ser considerada a partir das circunstâncias. É Ortega quem o orienta nesse entendimento, ou melhor, na comprovação de que *entendemos as coisas com nossa vida, fazendo-as funcionar dentro dela, rompendo com seu tratamento convencional, sua localização abstrata e sua programação mecânica* (p. 102). Com esse livro, Gilberto Kujawski considera a novidade representada pela filosofia moderna, seus limites e a forma de superá-los.

Gilberto de Mello reúne no livro *Império e Terror* (2003), um conjunto de ensaios nos quais examina as conseqüências da insegurança política e social de nossos dias. Valendo-se da análise que o filósofo Ortega Y Gasset procede dos movimentos que culminaram na implantação do Império Romano, Gilberto enxerga para nossos dias o mesmo risco da generalização do terror ocorrido naquele período da história. Afirma: *O Estado democrático moderno está ainda muito longe do terror dos Césares. Mas a premissa está dada: a ilegitimidade, a dissolução do consenso e a degradação do direito e da política. Não estamos livres da fantasia converter-se em realidade da noite para o dia* (p. 26). O fator que desencadeou a violenta reação do mais poderoso Estado de nossos dias foi o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001. Assim, teme o autor, que *o terrorismo particularista, sem hora nem local para irromper, estabeleça, em contrapartida, um terror de Estado* (p. 10). Por trás destas ações de retaliação, ele enxerga a crise de legitimidade do exercício do poder, sustentada pela desintegração das crenças e do sistema normativo dos costumes, circunstância que aproxima nosso tempo da Roma Imperial.

Com o objetivo de explicar o que significa um Império Universal, Gilberto estuda o que projetou Roma como o centro do mundo. Ele encontra a raiz do projeto político romano na Suméria, dali, ele se transferiu para a Babilônia e passou pela Pérsia antes de chegar ao Ocidente. Trata-se de ver o mundo sob a ótica de uma cidade-Estado. Esclarece, então, que o que a torna um Estado Universal não é sua extensão territorial, mas sua capacidade de integrar povos diferentes, *todos eles na mesma comunidade de destino* (p. 31). E como Roma conseguiu isso? Oferecendo aos seus integrantes aquilo que o mestre Ortega y Gasset denomina de *projeto sedutor de vida em comum* (p. 32). Roma não precisava usar a força, seduzia por seu brilho e esplendor de modo que as outras cidades, em especial as capitais das províncias distantes, desejavam ser como ela.

O eixo temático do livro é a aproximação entre a ilegitimidade do mando durante o Império Romano e a diminuição contemporânea da crença na democracia e no direito. Em nosso tempo, compara o autor, a ilegitimidade brota da desconfiança na democracia: *a incerteza sobre quem deve mandar, quem tem direito ao mando, e tal incerteza constitui a ilegitimidade*

(p. 199). Na avaliação do autor, a ascensão e a decadência de Roma prefiguram o destino do mundo ocidental porque ele vive ilegitimamente, embora nela ainda se enriqueça e viva tempos de superconsumo e superprodução. Poderá o Ocidente continuar sua trajetória de crescimento? Pergunta-se Gilberto.

Num apêndice apresentado como conclusão, o autor se indaga se a comparação entre os papéis vividos hoje pelos EUA e ontem pelo Império Romano é pertinente. Conclui que não, porque Roma era uma monarquia sustentada por uma federação de cidades livres. Os americanos ao contrário, embora se constituam em notável civilização e em uma democracia interna admirável e invejada, vivem a política externa como potência despótica. Observemos a diferença que ele aponta entre as duas situações: *Para os povos que integravam o império, Roma soava não como instância de opressão e humilhação, e sim como o nome de uma empresa coletiva* (p. 208). Os americanos precisariam se comprometer com uma globalização mais simétrica que corrigisse as enormes distorções do processo ora em vigor para assumirem papel semelhante ao de Roma. Os americanos têm muito poderio, que vem pela força, mas não têm o poder que nasce do consenso e da opinião pública. *Sem a opinião pública não se manda, só cabendo o uso da força, o poderio material imposto pela violência* (p. 212).

A análise do autor sobre o comportamento dos americanos frente às outras nações nos parece exata. Trata-se de uma descrição perfeita do egoísmo americano. É evidente que esse comportamento suscita reações contra o poderio dos Estados Unidos sentido como ameaça, o que reforça a paranóia americana. Gilberto mostra como o círculo vicioso do medo, ensimesmamento e atentados reais reforça a posição americana. Quanto a avaliação que procede da decadência do Ocidente, esta não nos parece de tão fácil concordância. É claro que a primeira metade do século XX foi um período de crise, e as análises que Ortega y Gasset procedeu da sociedade ocidental davam conta disso. No entanto, a democracia readquiriu, nessas últimas décadas, a confiança das pessoas; os regimes autoritários perderam espaço desde a segunda metade do século. A prevalência das nações livres do Ocidente se fez ainda mais visível com a derrocada da União Soviética e a evidente inferioridade econômica dos Estados socialistas. Os ideais éticos que movem a sociedade ocidental estão consolidados e são hoje aceitos em quase todo o mundo. Essa é a lição fundamental da filosofia culturalista, a pessoa humana é o valor fonte; sua liberdade e sua dignidade são invariantes axiológicas que orientam os rumos da cultura.

Outro importante livro de Kujawski é *A identidade nacional e outros ensaios* onde ele reúne textos sobre cinco grandes temas que constituem os cinco capítulos da obra. Nele retoma questões tratadas em outras obras e aprofunda sua análise do pensamento orteguiano. No primeiro capítulo, estão os trabalhos sobre a identidade nacional, no segundo, artigos filosóficos, o terceiro reúne trabalhos políticos, o seguinte traz considerações sobre a literatura e, por último, deparamo-nos com reflexões acerca de São Paulo. O pano de fundo que a todos lança luzes é a filosofia de Ortega y Gasset, com quem o autor dialoga para explicitar suas posições.

O capítulo I principia investigando a pluralidade cultural e a relação que ela mantém com a nacionalidade. O autor entende que uma nação pode ser constituída por grupos distintos, pois o fundamento de sua organização está em outros aspectos. Acompanhando Ortega y Gasset, ele conclui que a nacionalidade é *obra política* (p. 4). Os elementos que a integram,

como: língua, unidade territorial, contigüidade de habitação e elementos culturais comuns constituem a matéria prima de um projeto que só se concretiza por ação dos seus membros. Isso vale para todos os povos, inclusive o nosso. Isto explica porque *da nossa identidade, depende nosso futuro como pessoa e povo* (p. 4), um projeto de nação é obra coletiva de seus integrantes.

Na medida em que aprofunda o estudo, Gilberto Kujawski nos esclarece sua compreensão de identidade nacional. Para fazê-lo fala do Brasil. Para ele: *a identidade nacional é um a priori histórico, uma predestinação coletiva* (p. 11). As figuras nacionais, os heróis que surgem na história dos povos são decisivos para dar concretude a ela. Há nesta descrição algo de romântico, alguma coisa que remete ao idealismo hegeliano e sua compreensão de consciência histórica. No entanto, Gilberto Kujawski comenta esta herança romântica e mostra a alma nacional como uma força compulsiva, absorvente, irrecusável e irresistível. A influência orteguiana se mostra quando ele fala do viver contemporâneo imerso no entorno social que hoje tem a face de uma nação.

A pertença à nacionalidade decorre de um elemento comum e invariável, mas também depende das ações e opções dos homens que a integram. Ninguém vive à parte deste entorno, mas ninguém vive plenamente sua nacionalidade, do mesmo modo que não se consegue viver plenamente sua vocação. É Ortega y Gasset que o inspira a dizer isto, o que significa que *por mais que lutemos para ser quem somos, ficamos sempre a uma certa distância de nós mesmos* (p. 14). A identidade nacional que emerge das reflexões de Gilberto não leva ao isolamento de outros povos, nem produz o nacionalismo exacerbado cujos resultados devem ser evitados: o racismo, a intolerância, o fanatismo e as guerras.

A explicitação da identidade decorre da consciência nacional que dá visibilidade aos elementos da identidade. A consciência nacional articula o passado e o futuro, isto é, introduz a historicidade na identidade nacional. O passado coletivo fornece direção às escolhas futuras, embora *o futuro seja sempre plural: consiste no que pode acontecer* (p. 21). Explica Gilberto que a consciência nacional, além de projeto, é também memória, memória coletiva, condensada nas formas de nossa instalação em nosso meio ancestral. Assim, a consciência nacional faz com que a paisagem natural como rios, montanhas, vales somem-se ao patrimônio urbanístico e arquitetônico e a outros elementos como usos sociais, instituições e cultura na formação do nosso entorno. Essa consciência se aprofunda e se enriquece toda vez que se vencem limites e mitos do passado cultural, elementos que impedem de ver o Brasil parte da cultura ocidental. Durante a colonização, erros foram cometidos contra índios e negros, mas não se pode condenar tudo, pois não se pode condenar o passado com os valores do presente.

Pode-se considerar que a identidade nacional brasileira se expresse no carnaval e futebol? Gilberto entende que não, pois embora estas sejam festas da miscigenação e expressem vitalidade, graça e alegria, a produção cultural brasileira é muito maior.

Aspecto importante da consciência nacional é avaliar com equilíbrio o passado, apreciar os feitos heróicos e ações de homens que concretizaram os componentes nacionais. Neste sentido, Tiradentes é um herói emblemático, um homem de palavras e ação, um defensor da liberdade política e da livre iniciativa. Porém ele é mais, acrescenta Gilberto, ele é também *o precursor do liberalismo entre nós, pioneiro do espírito empresarial que é aquela capacidade de fazer as coisas por si mesmo* (p. 38).

O capítulo segundo reúne ensaios de filosofia. Nele, o diálogo com Ortega y Gasset é mais explícito e luminoso. O raciovitalismo deixa de ser o pano de fundo de considerações culturais e se torna objeto de análises finas e penetrantes.

Gilberto começa o capítulo lembrando que desde as origens na Antiga Grécia, a filosofia separou a vida da teoria, isto é, o que é vivido no mundo íntimo de cada pessoa está longe das idéias sobre tal realidade. Os gregos privilegiaram o pensamento em detrimento da vida. Esta tradição não se alterou até quase recentemente, quando filósofos e literatos rejeitaram a separação entre a vida e o pensamento. Ortega y Gasset está entre aqueles que não faz da vida algo secundário em relação ao pensar. Esta é a única atitude possível para ele, pois, como resume Gilberto, ocorre o contrário *todo o mundo ao qual estamos vitalmente vinculados desde que nascemos e no seio do qual desabrocha, cresce e se alimenta da vida humana, fica desqualificado como ilusão e miragem* (p. 45). Antecipando a temática vitalista de Wilhelm Dilthey, Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche e Henri Bergson, Johann W. von Goethe se deu conta de que a teoria sem a vida é cinza e pobre. Gilberto Kujawski esclarece a posição de Ortega, ele fala de vitalismo, mas sem abandonar o esforço da razão, coisa que nem todos vitalistas fizeram.

Um dos movimentos filosóficos que mais contribuiu para olhar o mundo concreto do homem e dar-lhe um sentido, como quis Ortega Y Gasset, foi a fenomenologia. Afirma Gilberto: *A fenomenologia devolveu ao mundo e às coisas o ser e o sentido* (p. 49). Ele recorda uma passagem do livro de Simone de Beauvoir que reproduz um diálogo entre Raymond Aron e Jean Paul Sartre. O primeiro diz que se alguém se vale da fenomenologia pode falar de um coquetel e estar fazendo filosofia. Sartre mostra-se encantado com tal possibilidade. A fenomenologia trouxe o foco da investigação para as coisas mesmas e colocou a verdade ao alcance da evidência. Comenta Gilberto que isto foi uma mudança importante, mas Ortega y Gasset deseja ir além. O mestre espanhol mostra que um eu puro transforma o mundo num sentido, numa palavra, mas perde o contato com o viver mesmo. Por que assim ocorre? Para se ter consciência de como experimento o mundo, recorro o instante vivido. A realidade deixa de ser o vivido e se torna recordação. Gilberto mostra como a crítica orteguiana atinge a fenomenologia, quando ele recusa a redução fenomenológica para não perder contato com o vivido. A redução proposta por Husserl é tarefa impossível de ser efetivada. Ele explica: *A fenomenologia, ao suspender a executividade da consciência, seu Weltsetzung (posição no mundo), aniquila seu caráter fundamental. A consciência é justamente o que não se pode suspender, é o irrevogável* (p. 54).

O raciovitalismo não parte da consciência e das idéias, mas do homem concreto e de sua circunstância. A realidade é esta relação homem mundo que precede o pensamento. Estamos, pois, no centro do ato mesmo de viver. Esta forma de tratar a vida supera todo intelectualismo, mas é racional. É um passo adiante do intelectualismo e do puro vitalismo, segundo afirma: *a razão vital, vinculando a razão à vida, liberta-a para captar toda e qualquer realidade, tal como esta se apresenta, alargando ilimitadamente o alcance da razão e incluindo tudo o que diz respeito à vida humana no enfoque da teoria* (p. 56).

Falar da vida é falar da realidade quotidiana, mas de modo diverso da fenomenologia. Trata-se de falar do imediato, que para Ortega y Gasset eram os cantos populares, hábitos, roupas e utensílios do povo espanhol. O esforço do filósofo para salvar as aparências traz ao

centro da investigação a noção de circunstância que não é só o lado exterior ao eu, mas também o que nele há de profundo, a saber: *lembranças, sonhos, desejos, emoções, crenças, tudo o que é subjetividade* (p. 60). Isto representa um passo adiante do que entendiam os filósofos quando inseriam o homem na história e na sociedade.

O mundo exterior não se faz sem o eu, mas isto não significa que as coisas se reduzam a idéias. O bosque que vejo, afirma, *é algo de perfeitamente real e objetivo, algo que está fora de mim, tão fora que eu estou no bosque* (p. 62). Serei eu, então, parte do bosque? Não se trata disso, pois separar um do outro significa tomar o bosque ou o sujeito como coisas. Eu e mundo não são captados de modo separado, mas conjuntamente. Nisto está a novidade do raciovitalismo, a razão não se opõe à vida, mas é uma função vital como o apalpar e o degustar. Lembra o autor: *Ortega manifesta com toda clareza que sua ideologia não vai contra a razão, vai somente contra o racionalismo* (p. 65).

O raciovitalismo, como outras filosofias contemporâneas, critica o positivismo, acompanhando a fenomenologia, vitalismo e existencialismo. A filosofia é proposta como “questionamento radical e permanente de todo e qualquer conhecimento, em seus princípios e em seu alcance” (p. 67). O positivismo radicalizou o racionalismo no que ele tinha de problemático, o endeusamento da razão. No entanto, a existência concreta não se reduz à universalidade apreendida pela razão. Mesmo os princípios da ciência, verdades válidas no âmbito a que se propõem, *fundam-se, por sua vez, em outros princípios anteriores e primários, que explicam porque razão o homem faz ciência* (p. 70). Gilberto Kujawski mostra que a raiz do saber não é um paradigma teórico, mas uma segurança vital, ele explica que o que importa *é reviver o drama da vida humana em sua perplexidade inicial ao estrear o mundo* (p. 71).

Gilberto Kujawski também esclarece o eixo da epistemologia orteguiana, a distinção entre idéias e crenças. Estas últimas são idéias inquestionáveis, mas aceitas como verdades intocáveis. Desconfiar de uma crença, perder a segurança nela leva à instauração de uma crise e as crises fazem parte da história dos homens. A filosofia desempenha um papel fundamental nesses momentos, ela substitui o material arruinado das crenças antigas por novas idéias, reconstituindo a arquitetura do universo. Nas crises, o homem está perdido até reconstruir suas crenças. Estar em paz é viver uma crença. Diz o autor: *Sem pontos cardeais, nossos passos perdem a orientação* (p. 79).

O raciovitalismo permite uma distinção interessante entre pessoa e cidadão. Esta diferenciação é necessária porque vivemos num tempo que realça a cidadania. No entanto, a vida não se esgota no plano da nacionalidade. *É como pessoa, é com a minha pessoa que eu como e bebo com os amigos, que eu amo, trabalho, sofro, fico entusiasmado ou indignado* (p. 82). O plano pessoal inclui a condição dramática e os problemas do existir, as alternativas, o horizonte projetivo e a transcendência. A vida pessoal não se resume à cidadania, mas é uma maneira de viver e estar no mundo que inclui aquilo que é o mais íntimo de nosso ser.

Alguns pequenos artigos de temas variados completam o capítulo sobre a filosofia. Num deles, Gilberto comenta o livro de Rudiger Safranski intitulado *Heidegger, um mestre da Alemanha* e conclui que já não é possível duvidar da cumplicidade do filósofo com o nazismo. Esta conclusão é dura, revela que mesmo os grandes pensadores, as inteligências mais celebradas podem ser tomadas pela irracionalidade. Num outro trabalho, comenta o papel do círculo Ferreira da Silva. Considera o grupo articulado pelo filósofo como um momento

fundamental da filosofia brasileira. Na mesma linha, seu trabalho *Filosofia no Brasil* menciona momentos fecundos da filosofia brasileira.

O terceiro capítulo reúne textos sobre política. O raciovitalismo continua a referência do diálogo. Ele começa se referindo ao terrorismo, segundo ele, a mais monstruosa anomalia política de nossos dias. Afirma: *o terrorismo é o jogo desesperado do tudo ou nada* (p. 100). O terrorismo ameaça a civilização ocidental e reduz a nada todo o esforço das nações para se proteger. A vida não se faz sem riscos, esta é uma verdade, mas o terrorismo deu nova dimensão a esta palavra. Ninguém está seguro em nenhum ponto do planeta. O que é este fenômeno, como explicá-lo? Para o autor, o terrorismo *nasce do desespero, o desespero do particularismo na sua importância para ser reconhecido e legitimado* (p. 106).

Outros temas de política aparecem na continuidade do texto. Ele comenta o fato de os biólogos afirmarem que as raças não existem, no entanto, adverte, culturalmente elas existem. Esta distinção é importante para que crimes como os cometidos pelos nazistas sejam compreendidos em sua gravidade. Se se nega as raças, esses crimes deixam de ser o que são. Assim, conclui, as raças não são um produto biológico, mas histórico e cultural.

Um tema palpante de nossos dias é o exame do liberalismo. Gilberto mergulha na reflexão orteguiana para esclarecer que o seu eixo básico está além da política. Trata-se de uma filosofia que crê *que cada ser humano deve permanecer desimpedido para preencher seu individual e intransferível destino* (p. 114). Assim, muitas críticas ao liberalismo na verdade não o alcançam, atingem o individualismo, ao que a idéia liberal não se limita. O liberalismo individualista é um desvio que Ortega condenou. A questão do liberalismo também não se reduz ao Estado mínimo. *O que o liberalismo exige não é a abstenção e não intervenção do poder público quando indispensável, e sim que o poder público tenha limites* (p. 118). Crer na morte do liberalismo é ignorar o que é a vida humana, conclui.

Ao se referir às forças que atuam no mundo, Gilberto reconhece o papel da Igreja Católica e do Papa. Ao contrário do que supôs Stalin certa vez, a ação de João Paulo II foi decisiva para o fim da União Soviética e do socialismo real. As armas que o Pontífice polonês usou foram o amor, a fé, a palavra, a presença e a oração. Apesar de não dispor de força militar alguma, a atuação do papa foi decisiva.

Segue-se comentário do livro *A morte da economia* de Paulo Osmerod. O que chama a atenção de Gilberto Kujawski é que seu autor resgata o que há de essencial na proposta de Adam Smith. Essencial é que a economia seja pensada dentro de um quadro de referências morais. Parece-lhe inadequado tratar as relações econômicas como os mecanismos de uma máquina, pois em economia nada é mecânico. Esta é a tese de Osmerod que o nosso pensador reafirma. No artigo seguinte, Gilberto expõe sua posição contrária a revoluções que rompem radicalmente com a antiga ordem quebrando o ritmo da história. Na oportunidade, critica a adesão de Frei Betto ao modelo revolucionário cubano. O extremismo político, acrescenta, não encontra apoio em nosso tempo. O melhor caminho para as transformações sociais é o indicado pela disputa democrática. Ele explica: *A utopia revolucionária é a utopia abstrata e aniquilada* (p. 138). No artigo seguinte, cujo tema é o Império e o imperialismo, esclarece por que os Estados Unidos, sendo potência hegemônica não é um Império. Embora os americanos apareçam como um exemplo a ser seguido, faltam-lhes os outros dois fatores essenciais a um império, a saber, *a capacidade de mobilização e de integração dos povos numa tarefa comum*,

multilateral, de dupla ação, como seria uma nova divisão de poder e da riqueza do mundo (p. 145). Em seguida, Gilberto Kujawski comenta o livro intitulado *Ética Ambiental*, de Renato Nadini. Acompanha-o no entendimento de que só a cultura humaniza a natureza. Os artigos seguintes são pequenos, num analisa a crise argentina concluindo que nosso vizinho não foi um país rico que empobreceu, mas se afastou de si mesmo. A conclusão é que a Argentina necessita refazer todas as relações sociais e políticas. Noutro trabalho avalia o legado de Getúlio Vargas, político contraditório que não pode ser reduzido a um ditador inseqüente, nem à figura de pai dos pobres. Por fim, comenta que os americanos, ao escolherem G. Bush para Presidente da República, procuram resgatar os fundamentos da pátria. Só o encontro com a alma nacional permitirá resgatá-los em dias tão difíceis. Ele afirma: *o eixo da nação americana apoia-se no substrato religioso, constitui-se da vocação puritana, responsável pela gênese da democracia* (p. 156).

No penúltimo capítulo, Gilberto trabalha conceitos básicos do raciovitalismo na análise de textos literários. Não foge do propósito de marcar posição própria, dialogando com os autores. Ao comentar o livro de Paulo Bonfim, *Aquele menino*, revela que a cidade de São Paulo perdeu muito de sua feição quando demoliu os casarões da Avenida Paulista. No entanto, aposta na vocação cultural da grande metrópole como forma de distingui-la. No trabalho seguinte, comenta o poema de João Cabral de Melo Neto sobre touros e toureiros. Mostra que a poesia do mestre traduz a vida e o movimento, a dedicação, o sacrifício, o amor e a violência, com muitos pontos de contato com o que Ortega y Gasset escreveu sobre a praça de touros. O que é vivo, *o absolutamente individual, é a rigor, ininteligível* (p. 171). E o conceito, qual seu papel? Gilberto aproveita a oportunidade para aprofundar o entendimento orteguiano de conceito. Mostra-o um instrumento de apreensão das coisas, e afirma que se a razão dele se vale, não se reduz a tanto. Ela é vital ou pulsante. Retoma o entendimento de que o espírito geométrico deriva do fundo insubornável que necessitamos para viver. Outro livro examinado é o *Manual para aprendiz de fantasma e de outras fantasmagorias*, de Aníbal Augusto Gama. O que lhe chama atenção no livro é a facilidade com que o autor se refere às coisas simples da vida cotidiana, que resumem o que é a vida mesmo. No artigo sobre Lygia Fagundes Telles, realça a sua mágica improvisação lingüística que leva ao âmago da vida, sobre Drumond de Andrade diz que seus poemas mostram o funcionamento da máquina do mundo.

O capítulo final é pequeno, possui três artigos sobre a cidade de São Paulo. No primeiro, aponta a cultura como o caminho para recuperar a vocação da cidade, no segundo revela o caráter introvertido e intimista da urbe paulistana, comparável às cidades medievais e, por fim, comenta o livro *A cidade em movimento*, de Antônio Penteado constatando que se a paisagem urbana da metrópole não pára de se transformar, as igrejas da capital permanecem como marcos de uma memória que se vai perdendo.

Este livro de Gilberto Kujawski propicia um encontro com a cultura brasileira, revelada sob a ótica da razão vital que o autor aprendeu de Ortega y Gasset. Ele leva-nos a um confronto com nossa identidade nacional, com a pertença a um grupo social específico do qual não é possível se afastar. A filosofia orteguiana emerge, então, valorizada, tanto pelas aplicações às situações vividas, quanto pelo aprofundamento temático. Uma coisa e outra na elegância discreta e clareza que marcam o estilo de Gilberto Kujawski.

Os livros acima referidos traduzem os principais temas considerados pelo autor. Fica claro que Gilberto consegue abordar as principais questões da filosofia contemporânea e o faz em diálogo criativo com Ortega y Gasset e seus principais seguidores.