

A
FILOSOFIA
BRASILEIRA



Biblioteca Breve
SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

ISBN 972 - 566 - 162 - 1

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ANTÓNIO QUADROS

ANTÓNIO PAIM

**A
FILOSOFIA
BRASILEIRA**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

A Filosofia Brasileira

Biblioteca Breve / Volume 123

1.^a edição — 1991

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações

Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

4 000 exemplares

Coordenação geral
Beja Madeira

Orientação gráfica
Luís Correia

Distribuição comercial
Livraria Bertrand, S.A.R.L.
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão
Gráfica Maiadouro
Rua Padre Luís Campos, 686 — 4470 MAIA
Agosto 1991
Depósito Legal n.º 42 266/91
ISSN 0871 – 5173

ÍNDICE

Introdução	6
I — <i>As Prelecções Filosóficas</i> de Silvestre Pinheiro Ferreira	10
II — <i>Formação e apogeu da escola eclética</i>	26
III — <i>O primeiro momento do kantismo e do krausismo</i>	52
IV — <i>O singular encaminhamento do tradicionalismo</i>	65
V — <i>O surto de ideias novas e seus desdobramentos</i>	71
VI — <i>A escola do Recife</i>	83
VII — <i>Farias Brito</i>	95
VIII — <i>O cientificismo e seus ciclos</i>	105
IX — <i>Principais antecedentes do período actual</i>	125
X — <i>A meditação contemporânea</i>	140
Bibliografia	158
Notas	174

INTRODUÇÃO

A filosofia brasileira pode ser definida como uma das virtualidades da filosofia portuguesa que encontrou uma situação propícia, desabrochou seguiu seu curso. Acontece que o universo de ambas é a língua portuguesa, nossa pátria comum, como diria Fernando Pessoa. De modo que essa tentativa de desligamento não eliminou nem poderia eliminar as linhas de confluência. Ora recusadas e ora reconhecidas, hoje buscamos assumi-las para evitar a crença ingênua de que se pode renegar as origens, notadamente quando se perdem no tempo e foram longamente sedimentadas.

Até a divergência séria surgida nas Cortes de 1821 e que acabaria levando à Independência (1), a temática filosófica com que nos defrontamos era a mesma. Provinha das teses postas em circulação por Luís António Verney (1713-1792), encampadas pela Reforma Pombalina da Universidade, formuladas deste modo: «Eu suponho que a Filosofia é conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas. Esta definição recebe os mesmos Peripatéticos, ainda que eles a explicam com palavras mais obscuras. Mas, chamem-lhe como quiserem, vem a significar o mesmo, v.g. saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é Filosofia; conhecer a verdadeira causa por que a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é Filosofia; outras coisas a estas semelhantes, em que pode entrar a verdadeira notícia das causas das coisas, são

Filosofia» (2). Essa redução da Filosofia à Ciência, Verney a vinculava abertamente à tese da ilegitimidade da Metafísica. Segundo seu entendimento, o ensino da disciplina dever-se-ia reduzir a noções de História da Filosofia, com ênfase no período moderno: à Lógica, que se propunha ser, na verdade, uma Teoria do Conhecimento; à Física (embora na matéria introdutória se deixasse influir pela Escolástica, desde que advogava um saber mais discursivo que operativo) e à Ética. Esta última permanecia como um elemento da tradição, ignorando a problemática de seu tempo, notadamente as novas doutrinas políticas.

A doutrina filosófica saída da Reforma Pombalina foi denominada por Joaquim de Carvalho (1892-1958) de empirismo mitigado, pela circunstância de que recusou aprofundar os problemas suscitados pelo sensualismo. A tese de que o nosso conhecimento se originava do contacto com «qualidades primárias e secundárias», aventada por John Locke (1632-1704), suscitou tais debates para saber se provinham do sujeito ou do objecto, que David Hume (1711-1776) entendeu devesse ser reformulada nestes termos: as sensações nos facultam uma impressão primeira, de onde provém todo o nosso conhecimento, o que estava longe de apaziguar os espíritos. Na França, a radicalização do papel da sensação, sobretudo na obra de Condillac (1715-1780), praticamente eliminava o sujeito capaz de percebê-la. Enquanto isto, o empirismo mitigado ignorava solenemente tais circunstâncias, impondo-se dogmaticamente através da Lógica de António Genovesi (1713-1769) que, apesar do nome, como advertimos, reduzia-se a uma teoria do conhecimento.

Sob inspiração das novas doutrinas, criaram-se no Brasil duas instituições que iriam marcar sucessivamente o debate filosófico em terras brasileiras. A primeira seria o Seminário de Olinda, em Pernambuco, inaugurado em 1800 por Azevedo Coutinho (1742-1821). Embora se destinasse a formar sacerdotes, copiou

os Estatutos da Universidade Reformada e seu magistério cifrava-se na exaltação da ciência. A segunda seria a Real Academia Militar, organizada no Rio de Janeiro em fins de 1810 por D. Rodrigo de Souza Coutinho (1745-1812), que foi uma espécie de chefe do primeiro governo de D. João VI no Brasil e que era abertamente discípulo e continuador de Pombal ⁽³⁾.

De modo que as discussões transferiram-se para o plano da ética. A solução oficial consistiu na adoção do compêndio de Eduardo Job (1730-1821), onde tem lugar o abandono da doutrina que condenava a riqueza, insistentemente difundida nos séculos precedentes ⁽⁴⁾ *mas sem desenvolver-lhe qualquer crítica. Em matéria política, Job é partidário da monarquia absoluta e condena as diversas inovações modernas* ⁽⁵⁾.

Essa discussão seria iniciada por Paschoal de Melo Freire (1738-1798), para quem as doutrinas políticas modernas carecem de sentido, notadamente em relação a Portugal. Perguntar pela origem da monarquia é inquirir-se sobre a origem de Portugal. Os poderes de que estão revestidos os monarcas lhes foram transmitidos, não lhes cabendo pactuar em Cortes ou transigir em relação a eles, cumprindo-lhes tão somente transferi-los intactos e inalienáveis. Finalmente, «nem na nossa história se verificou nunca essa pactuação entre os Reis e os súbditos, e nem o chamado pacto social é mais do que um ente suposto que só existe na imaginação de alguns filósofos». Tenha-se presente, como observa Vitor Faveiro, que Melo Freire não pretendia legitimar a arbitrariedade e o capricho da vontade do monarca, negando «a tirania, o arbítrio pessoal e a disponibilidade em relação aos bens dos cidadãos por parte dos reis» ⁽⁶⁾. *Na mesma linha tradicionalista, José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756-1835) busca familiarizar a Corte do Rio de Janeiro com as ideias de Edmund Burke (1729-1797), publicando pela Imprensa Régia, em 1812, Extrato das obras políticas e económicas de Edmond Burke.*

Adoptando uma posição contrária à de Melo Freire e favorável à reforma das instituições políticas, Hipólito da Costa (1774-1823) redige em Londres, de 1808 a 1822, o Correio Braziliense, que seria o principal porta-voz do liberalismo político de índole moderada no período em causa.

A expressão radical do liberalismo apareceria no movimento denominado Confederação do Equador, que eclodiu em Pernambuco em 1817, sob a liderança dos padres formados pelo Seminário de Olinda. Estes, preservando a base do magistério filosófico representado pelo Compêndio de Genovesi, substituem a Ética de Job por autores franceses. Essa vertente encontraria sua expressão teórica na obra de Joaquim do Amor Divino Caneca (1774-1825).

O debate de índole política com vista à reforma da monarquia, no contexto da tradição filosófica portuguesa, pressupunha entretanto uma discussão teórica prévia, que se propuzesse reexaminar o empirismo mitigado em seu conjunto. Este precisamente o grande mérito de Silvestre Pinheiro Ferreira, com quem se inicia, de facto, aquilo que posteriormente foi chamado de filosofia brasileira.

AS PRELECCÇÕES FILOSÓFICAS
DE SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA

Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu a 31 de Dezembro de 1769, em Lisboa. A família destinou-o à vida eclesiástica, fazendo-o ingressar na Ordem do Oratório durante cerca de dez anos e ali recebeu sua formação intelectual. Afastando-se do seminário, ministrou aulas particulares em Lisboa, mas logo (1794) obteve por concurso, na Universidade de Coimbra, o lugar de lente substituto da cadeira de Filosofia Racional e Moral do Colégio das Artes. Aos trinta anos abandonou Portugal, vindo a ingressar na diplomacia, depois de encontrar-se no exterior. Assim foi secretário interino da Embaixada em Paris, a seguir secretário da Legação na Holanda (1798) e, depois (1802), encarregado de negócios na Corte de Berlim. A permanência na Alemanha prolongou-se até 1810, tendo regressado directamente ao Brasil. Silvestre Pinheiro Ferreira residiu no Brasil por mais de onze anos, estabelecendo relações estreitas com muitos brasileiros, entre os quais José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu, que, no exercício do mandato de Senador, depois da independência,

informava sistematicamente ao plenário sua obra de publicista.

Com a Revolução Constitucionalista do Porto e sua repercussão no Brasil, decide o monarca entregar a chefia de seu governo a Silvestre Pinheiro Ferreira, em Fevereiro de 1821, que nele acumula as pastas do Exterior e da Guerra. Nessa condição regressa com o monarca a Portugal, afastando-se do governo em 1823, em vista dos propósitos absolutistas que logo se configurariam. Saindo do governo, exilou-se voluntariamente em Paris. Duas vezes foi eleito deputado (1826-1838), sem que se dispusesse a exercer o mandato, preferindo permanecer na capital francesa. Contudo, após uma terceira eleição (1842), decide-se pelo regresso a Portugal. Tinha então quase 73 anos de idade, saúde alquebrada, supondo-se que haja na verdade optado por morrer em solo pátrio. E, com efeito, menos de três anos depois viria a falecer, a 2 de Julho de 1846. No Rio de Janeiro, entre 1813 e 1820, Silvestre Pinheiro Ferreira ministrou um Curso de Filosofia. Embora não se tenha preservado o registo de seus participantes, deve ter correspondido aos jovens que iriam constituir, logo adiante, a elite brasileira, a julgar pelos traços deixados no desenvolvimento ulterior do país e marcante presença no debate filosófico.

As *Preleções Filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem, a Estética, a Dicaósina e a Cosmologia* — denominação que o autor deu ao mencionado curso — mereceram reedição recente (7). São em número de trinta, iniciando-se com duas breves notas introdutórias, denominadas «Advertência» e «Ideia geral da obra». Seguem-se a tradução das «Categorias» de Aristóteles; um «índice» («destinado não só a indicar os lugares

destas vinte e duas primeiras Prelecções... mas a dar uma ideia resumida delas: e mesmo a corrigir e suprir alguns descuidos, em que se advertiu ulteriormente»); e um suplemento ao índice. As teses são expostas na forma de parágrafos. O curso completava-se com a análise de textos, «escolhidos de autores antigos como modernos, sagrados e profanos».

Silvestre Pinheiro declara expressamente, na «Advertência», que só se dispôs a publicá-las pela ausência de um texto apto a servir de base ao curso, não obstante ser de parecer que só se devesse entregar ao prelo «obras trabalhadas com descanso, perfeitas e acabadas». A isto acrescenta: «É pois esta urgência, e não cegueira de amor próprio, quem me move a deixar sair à luz estas Prelecções com os numerosos defeitos, que são de esperar de obra que deve ser composta, revista pelas competentes Autoridades e impressa, no curto espaço que medeia entre Leitura e Leitura». Apesar de que obedeceu a um plano geral, o curso parece haver-se desenvolvido num ou noutro sentido em virtude mesmo dos problemas suscitados, das críticas, das dúvidas. Observa-se a omissão de alguns temas incluídos no programa inicial. Entretanto, estes defeitos e lacunas têm, para o estudioso de seu pensamento, algumas vantagens evidentes: as ideias fundamentais acham-se expostas de diferentes ângulos, repetidas e reformuladas em sucessivas ocasiões.

Em que pese à enorme diversidade de temas abordados no curso, é possível aprender os aspectos essenciais das concepções filosóficas, implícitas ou explícitas nas *Prelecções*:

1 — Os fundamentos últimos de todas as ciências repousam na experiência sensível;

2 — Embora extremamente complexo, lento e perfectível, o processo de elaboração e sistematização dos conhecimentos empíricos tem a sua unidade assegurada.

a — pela identidade da razão humana; e,

b — pela correspondência existente entre linguagem e realidade;

3 — A filosofia é a disciplina que comanda e assegura o êxito do aludido processo.

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

Depois de haver dedicado a primeira aula a apresentar a filosofia como uma espécie de arquitectónica do saber, cujo conhecimento seria imprescindível a todo o homem de letras, a Segunda Prelecção aborda directamente a questão das ideias e de sua origem.

A importância atribuída à linguagem constitui o ponto através do qual a filosofia de Silvestre Pinheiro irá incorporar a tradição do pensamento português. Mas o

fará privilegiando um certo aspecto da obra de Aristóteles, prescindindo de toda a mediação escolástica. O essencial no aristotelismo, segundo entende, consiste nas contribuições linguísticas, reinterpretadas sem maiores concessões ao platonismo, segundo uma visão empirista. Daí que se tenha lançado a uma nova tradução das «Categorias», cujos aforismos comenta exaustivamente ao longo do curso. Nessa interpretação, não há nenhum lugar para o hilemorfismo. Além de que não privilegia, de nenhum modo, a chamada *causa formal* — pressuposto da inteligibilidade do real, no contexto aristotélico. Pinheiro Ferreira esboça uma ideia fecunda ao conceituar a existência (§§ 82-86) como uma relação entre o sujeito que percebe e o objecto percebido. É certo que o tema não é suficientemente aprofundado, mas é quanto basta para dar certa coerência ao seu empirismo.

O empirismo de Pinheiro Ferreira representa uma curiosa conciliação entre Aristóteles e Locke. A sensibilidade, segundo o filósofo português, coloca-nos em contacto com qualidades ou complexos de qualidades. Estas são próprias aos indivíduos ou estados individuais que são os únicos presentes à experiência ou à observação. Assim, na base de todo o nosso conhecimento encontram-se sensações que nos são provocadas por qualidades imanentes aos indivíduos ou estados individuais que as provocam. O contacto com uma qualidade deixa uma impressão que, ao ser recordada, já merecerá a denominação de ideia. Na ausência daquilo que chama sensação, fica-nos a ideia. Esta, segundo afirma, acha-se muito vinculada à impressão e portanto à sensação que lhe deu origem. Quando nos abstraímos das ideias particulares a cada

sensação e nos fixamos unicamente no que é comum a várias dentre elas tem-se a *noção*. A noção designa o objecto sem referência à sensação originária. Fenómeno análogo tem lugar quando o processo abstractivo é referido aos indivíduos ou estados individuais que nos são dados pela observação. Abstraindo as qualidades que lhes são comuns, chegamos a classificá-las numa *ordem*, num *género* ou numa *espécie*. Generalizar uma ideia é dizer que ela se encontra em vários indivíduos. Como se vê, o conceito de ideia, em Silvestre Pinheiro, corresponde ao de representação (imagem representativa).

Mais tarde, nas *Noções elementares de filosofia* (1839), conforme teria oportunidade de chamar a atenção Nady Moreira Domingues da Silva — no texto *O Sistema filosófico de S. P. Ferreira*, Lisboa, 1990, Biblioteca Breve, vol. 117, que representa significativo aprofundamento da análise das ideias do filósofo português — Silvestre Pinheiro Ferreira introduz uma doutrina da linguagem, destinada a resolver o clássico problema das *qualidades primárias*, que Hume havia reduzido a uma *impressão primeira*. Essa teoria da formação da linguagem é assim resumida por Nady Moreira Domingues da Silva:

«No que poderíamos chamar a sua pré-história, a linguagem originou-se da utilização de pinturas representativas dos objectos, pinturas essas que sofreram uma evolução no seu simbolismo, passando então a representar uma ideia abstracta vinculada à figura inicial; por exemplo, a figura do leão que inicialmente significava o próprio animal, graças a esse processo evolutivo, passa significar a força, como também um simples gesto lembra a cólera, a compaixão

ou o medo». Como a linguagem é que proporciona ao conhecimento a sua condição de possibilidade, fica estabelecida a base sensualista da ciência. Esta, contudo, não se esgota neste primeiro momento mas é, segundo vimos, um arcabouço complexo.

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

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

Na acepção tradicional, a substância é o que se encontra por baixo das aparências. *Stare* refere a *permanência*; sub indica que esta permanência acha-se *sob as qualidades*, que se considera mutáveis. Como

fundamento e permanência, a ideia de substância estabeleceu certa dicotomia no real, separando a mutação da permanência, o fenómeno, aquilo que aparece, do que seria o seu suporte. A filosofia inglesa submeteu essa acepção a uma crítica demolidora e Silvestre Pinheiro a aceitaria, aprofundado e dando maior coerência às posições de Verney.

Da ideia de substância, nas *Preleções*, desaparece a conceituação tradicional de fundamento ou suporte subjacente a algo que aparece.

Resume-se ao conjunto de qualidades essenciais e acidentais e pode ser assimilada ao indivíduo ou corpo («tanto ao que chamamos indivíduos como ao que chamamos substância chama Aristóteles essenciais primárias», § 766). A distinção entre o indivíduo ou corpo e substância parece irrelevante. O indivíduo abrange o conjunto de qualidades essenciais e acidentais no momento que se considera, enquanto a ideia de substância deve englobar aos momentos precedentes. Já a ideia de natureza tem em vista abranger todos os diferentes estados, nos diversos momentos da sua existência. Da natureza da água, actualmente no estado líquido, fazem parte também as qualidades que apresentaria sob a forma de gelo ou vapor.

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

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

O processo de constituição do saber, na arquitectónica, concebido por Silvestre Pinheiro, é parte integrante da matéria introdutória. Elucidado plenamente o processo do conhecimento, cumpre estabelecer com clareza e precisão os métodos requeridos para a constituição da ciência. Os dois pólos conhecimento e sua ordenação — formam a textura através da qual se estabelece a necessária solidariedade entre realidade e linguagem, entre os planos óptico, lógico e gramatical. De posse de todos esses elementos é que o estudioso estará em condições de aperceber-se da viabilidade de uma linguagem universal, ou melhor, do significado profundo da Teoria do Discurso. Do ponto de vista didáctico, só a partir de tais premissas é que se pode passar às duas grandes secções da filosofia: *O Tratado das Paixões* e a *Cosmologia* (também denominada Sistema do Mundo). Na primeira, as paixões são equiparadas às sensações e versam matéria de gosto (sobre o que repousam a Estética e a Eloquência, a Poesia e o conjunto das Belas Artes) ou são encaradas como actos morais, ponto de partida para a já referida *Diceósina* (Ética e Direito Natural).

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

à escolástica que ao pensamento científico moderno. Para superar o impasse, Silvestre Pinheiro procuraria tirar o máximo proveito de seu contacto com a filosofia alemã, não aquela que conhecera directamente, através dos primeiros pos-kantianos, mas a meditação precedente, de Leibniz e Wolff.

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

O desejo expresso do filósofo português é mostrar que a ciência experimental pode vir em socorro de certas teses incorporadas ao pensamento de sua pátria e nunca estabelecer princípios rígidos que possam obstaculizar o florescimento das ciências. A solidariedade de todos os fenómenos do Universo, afirma, «depois de ter sido contestada por muito tempo, foi enfim verificada por experiências feitas de propósito, com todo o possível cuidado, por vários naturalistas modernos, entre os quais merece citar-se, como o mais distinto, o imortal Franklin» (§ 181). Vale dizer: as

questões não mais se decidem pelas famosas *disputationes*, mas pela observação e a experimentação. E esta ensina: «Qualquer que tenha sido o estado do Universo no primeiro momento depois da criação, as partes de que ele se compõe tinham, nas forças de atracção e repulsão de que eram dotadas dois princípios de conservação, de perfeição, de decadência e de regeneração, expressões que abrangem todos os fenómenos que a observação do Universo nos oferece» (§ 192). Assim, aceita a desvinculação entre física e metafísica, tornada possível com a obra de Newton. A cosmologia ou sistema do mundo, em Silvestre Pinheiro, impossibilita a reintrodução de algo como a teoria hilemórfica — o que não se dava em Verney —, desde que aspira tão-somente a beneficiar-se dos avanços da ciência experimental e não ditar o arcabouço no qual lhe competiria situar-se.

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

Silvestre Pinheiro Ferreira distingue-se dos outros publicistas que pugnaram pelo liberalismo na reforma das instituições monárquicas tradicionais — para transformá-las em monarquia constitucional — pela circunstância de dar-se conta de que, se no contexto

protestante em que nasceu se poderia empreender tal passo sem prévia discussão teórica acerca da liberdade — e mesmo negando-a, como se dá com a postulação do *servo arbítrio*, em Lutero — num contexto como o português tal posição seria inteiramente inadequada. Por isto é preciso reconstituir o sistema, com a mesma grandiosidade com que figura na cultura precedente, a fim de nele encontrar um lugar para o que denominava de *direito constitucional*, isto é, o liberalismo. Encaminhando nessa direcção a consciência filosófica em formação no Brasil, Silvestre Pinheiro Ferreira não foi entretanto capaz de encontrar uma solução teórica satisfatória. Por isto mesmo as gerações seguintes vão retomá-la no ponto em que a deixou.

O núcleo problemático da questão, do ponto de vista do empirismo, encontra-se, de um lado, em provar que o sujeito que percebe não corresponde a uma estrutura inata, para evitar a sua simples negação em que desembocaria o sensualismo francês; e, de outro, em derivar da experiência as denominadas categorias, porquanto ideias tais como *igualdade* ou *relação* não podem provir do contacto com a substância (conjunto de qualidades ou essências primárias na acepção das *Preleções*). Silvestre Pinheiro Ferreira tem presente que não pode partir de uma postulação geral e busca identificar a experiência singular em que repousariam. A ideia de causalidade, como a de tempo, deriva-a da experiência com a simultaneidade e a sucessão. É uma relação que supõe duas ou mais substâncias, a exemplo do conceito de existência, que se aplica à relação daquele que percebe com o objecto percebido. As sensações de gosto e dor identificam-se com as ideias de virtude e

vício. A virtude e o vício são o mesmo que o justo e o injusto (§ 887).

Mas, e a ideia de sujeito? Silvestre Pinheiro Ferreira não podia aceitar o radicalismo de Condillac ao considerar a alma como epifenómeno — isto é, algo de acessório cuja presença ou ausência não importa à solução do problema do conhecimento, embora não se trate de negar a sua existência, mais relacionada às crenças religiosas —, desde que isto equivaleria a renunciar ao sistema, ou pelo menos ao propósito de conduzi-lo até a Teologia Natural. Mas a simples aceitação da alma não soluciona o impasse, sendo necessário prosseguir na inquirição. É ela activa a ponto de produzir as «sínteses ordenadoras do real» de que fala Kant? Certamente que não. Encruzilhada difícil na qual se encontrou o nosso filósofo. Podia ter repetido o *empirismo mitigado* e omitido a dificuldade mas não o fez, embora virtualmente a declarasse insuperável. Registemos sucintamente o que postula o mestre português.

A existência da união entre a alma e o corpo parece-lhe de todo incontestável, ao que acrescenta: «Um corpo qualquer afecta um dos nossos sentidos e esta mudança de estado do nosso corpo, a que se chama efeito relativamente à sensação que se segue na nossa alma, a quem então se dá o epíteto de passiva. E diz-se que *os corpos obraram sobre ela*. Mas aquela sensação umas vezes produz no corpo movimentos que nos causam novas sensações; outras vezes, ou não produzem nenhuns movimentos, ou, se os produz, são tais que nos não causam nenhuma sensação. Nestes dois últimos casos diz-se que a alma nada obrou, que ficou passiva. Mas no primeiro caso chama-se-lhe activa, e diz-se que ela *obrou*

sobre os corpos. A esta série de diferentes estados da alma, que são alternativamente razão e efeito de uma correspondente série de estados de nosso corpo, é que se tem dado o nome de *união da alma com o corpo* (§ 906). Como se explica então que assim seja? Ao invés de enfrentar a questão propriamente dita, limita-se o filósofo português a dizer que a palavra *como* exige apenas a indicação de todos os fenómenos que precederam ao caso em apreço, o que não se aplica à união da alma com o corpo, que não é fenómeno parcial nem o último de uma série. «... Se se nos perguntar como a nossa alma obrou ou produziu um determinado e parcial efeito ou mudança em nosso corpo, responderemos adequada e completamente enumerando as mudanças que, tanto na alma como no corpo, precederam a essa, de que se nos pede o como. Porém se se nos perguntar pelo *como* da totalidade das acções da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, é pergunta que não tem resposta; porque se se nos pergunta que significa a palavra como em um caso em que ela nada significa é como se nos perguntasse qual é a cor do som de uma trombeta ou (mais adequadamente) quem estava em um lugar antes que todos lá estiveram» (§ 909). Na verdade, a transcendência da alma, no contexto imanentista das *Preleções*, é de todo inexplicável.

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

A exemplo do comum dos empiristas, Silvestre Pinheiro Ferreira não concebe apenas as sensações externas mas a estas equipara as vivências interiores. Nestas últimas é que repousa a sua defesa da existência

da alma. Delas também se servirá não apenas para explicar a origem da ideia de liberdade como também para apresentá-la como a dimensão própria da pessoa humana. Segundo se depreende das *Preleções*, a ideia de liberdade estaria vinculada a uma experiência «sui generis». Através do senso íntimo, travamos contacto com um dos atributos peculiares do homem e que é a possibilidade de escolha, a capacidade de optar. A observação dos fenómenos vinculados à formação das ideias e à actividade indica que a produção de certos efeitos exige tanto a acção de um «agente» como certo estado peculiar à pessoa, que chama de disposição. Isto explicaria que a certas acções corpóreas nem sempre se sigam os efeitos que seriam de esperar. No caso particular das acções mentais, a observação nos revela algo de muito importante. Ocorre que, «verificando-se a razão no Agente como a disposição no Paciente, muitas vezes acontece não se seguir neste o correspondente efeito. Para se designar esta singularidade das acções mentais é que se emprega a palavra liberdade» (§ 901). Os actos voluntários, dirá mais tarde, ou são instintivos ou livres. Os primeiros resumem o plano a que se acham adstritos os animais. Os segundos são próprios do espírito humano.

Como se vê, Silvestre Pinheiro Ferreira chegou muito próximo à solução teórica ensejada por Maine de Biran (1766-1824). Segundo este, justamente a descoberta do *esforço voluntário* (os actos não decorrem de excitação externa) é que permite dar à psicologia (entendida como ciência da alma) uma base rigorosamente empírica, fazendo-a repousar integralmente numa observação rigorosa. É o esforço voluntário que me coloca em contacto com o *eu*, além

de facultar o encontro da origem das ideias de *causa* e *liberdade*. Mas até descobrir que a meditação do mestre português era a ante-sala do que veio a ser chamado de ecletismo espiritualista as novas gerações de pensadores brasileiros iriam previamente enfrentar imensas discussões e até mesmo realizar a experiência do materialismo.

FORMAÇÃO E APOGEU DA ESCOLA ECLÉTICA

Nas décadas de vinte e trinta, a política absorveu todas as energias. Em seguida à Revolução do Porto, regressa o Monarca a Portugal, em 1821, proclama-se a Independência, no ano seguinte, e o país logo será arrastado a sucessivas guerras civis. Com a abdicação de Pedro I em Abril de 1831, a monarquia deixa de ser um ponto de referência na constituição das instituições do sistema representativo, chegando-se à efectivação de experiências nitidamente republicanas. A ameaça de total esfacelamento do país era algo de muito palpável. Nesse ambiente, inexistiam maiores possibilidades de florescimento da vida cultural. O quadro começa a mudar nos últimos anos da década de 30 e o país volta à normalidade graças ao movimento que passou à história com o nome de *Regresso*, consagrador da vitória da facção liberal moderada, que se ocupa, de facto, da organização do sistema representativo, mediante a estruturação de dois grandes partidos políticos, da implantação do sistema eleitoral, do funcionamento do Conselho de Estado, etc. Lançam-se então as bases do

Segundo Reinado, que iria tornar-se o mais longo período de estabilidade política que o Brasil vivenciou.

Mesmo antes do *Regresso*, surgem iniciativas destinadas a restaurar a normalidade da vida cultural. Dentre estas sobressai a organização, em 1836, da revista *Niterói* ⁽⁸⁾ por um grupo de brasileiros que se encontrava em Paris, alguns dos quais acabariam destacando-se na Escola Eclética. O grupo mantinha contacto com Silvestre Pinheiro Ferreira, que é um dos colaboradores da revista. Em fins de 1837, organiza-se o Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, que viria a ser um importante centro de estudos clássicos, com destaque para a filosofia. E, finalmente, a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em Outubro de 1838, que iria reunir em torno de um projecto historiográfico figuras exponenciais da cultura brasileira em formação.

Até o *Regresso*, o ensino de filosofia obedecia ao sistema denominado de «aulas régias», organizado por Pombal, e que consistia na manutenção de cursos isolados de disciplinas humanistas. Enquadradas nesse sistema, havia cadeiras de Filosofia no Rio de Janeiro e nas principais províncias. O colégio Pedro II tinha, entre outras, a missão de reunir num único estabelecimento essas cadeiras isoladas, o mesmo devendo ocorrer nas províncias, onde se criaram Liceus. A par disto, algumas ordens religiosas também mantinham curso de filosofia. Com a consolidação das Faculdades de Direito de São Paulo e Recife (Pernambuco), e das Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia, criadas no período anterior, promove-se nessas escolas a discussão sistemática de temas filosóficos. De modo que, na década de quarenta,

estão fixadas as condições para a constituição de correntes de filosofia.

Nas aulas régias e mesmo no ensino religioso, predomina o *empirismo mitigado*. Ainda nos anos cinquenta, segundo indicação de um dos expoentes do ecletismo, havia quem ensinasse pela *Lógica* de Genovesi. A maioria de seus adeptos passava directamente à difusão das chamadas «ideias francesas», na verdade uma simples profissão de fé radical em matéria política — antimonárquica e contra a manutenção da unidade do país —, impropriamente denominada de liberalismo.

Nas escolas médicas o naturalismo tratava de encontrar uma elaboração doutrinária consistente. Exemplo de semelhante empenho é a tese de Eduardo Ferreira França (1809-1857), apresentada à Faculdade de Medicina de Paris, em 1834, que mereceu este expressivo título *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas na moral dos homens*. Seu autor acredita que a moral é produzida por determinados órgãos, que podem ser alterados nessa ou naquela direcção. Entende que a aliança dos filósofos com os médicos pode conduzir, graças à combinação da capacidade de curar as enfermidades com o conhecimento dos mecanismos determinantes da moral, ao aperfeiçoamento dos homens a fim de torná-los mais felizes.

Na medida em que o naturalismo ocupa o lugar do empirismo mitigado, desinteressando-se da teoria política e colocando em seu lugar a moral, emerge o espiritualismo de antigo estilo, querendo retroagir à situação anterior à incorporação da ciência moderna. Essa etapa já fora entretanto ultrapassada pelo que havia de mais expressivo no seio da elite intelectual. A

problemática revestia-se de outra índole e fora suscitada por Silvestre Pinheiro Ferreira, como vimos.

Dos últimos anos da década de trinta à segunda metade do decênio seguinte tem lugar no país amplo debate filosófico, abrangendo não apenas a sede do Império, o Rio de Janeiro, mas também as províncias, em especial Bahia e Pernambuco. No curso dessa discussão, os partidários da Escola Eclética acabam conquistando a adesão da maioria.

As duas posições mais nítidas em choque podem ser apreendidas através das teses divulgadas pelo dr. Manoel Genésio de Oliveira, médico baiano diplomado em 1843, que professava o naturalismo moderado, isto é, reivindicava o papel da ciência e entendia que a apreensão da realidade espiritual escapava aos seus procedimentos. A argumentação espiritualista é do professor de Filosofia do Liceu da Bahia, João da Veiga Murici (1806-1890).

No debate em apreço, João da Veiga Murici desafia o campo oposto a provar qualquer contradição na tese da existência do espírito pensante e, nesse passo, se a liberdade é atributo e se pode ser localizada em alguns dos corpos que integram o universo. A inspiração de Murici está toda nesta frase: «Finalmente, na hipótese de ficar decisoramente certa a materialidade do sujeito pensante, que utilidade provirá à ciência; e se a sociedade com essa descoberta ficará mais virtuosa ou viciosa».

Seus argumentos em favor da espiritualidade da alma — o que, supunha, autorizava a conclusão em favor da afirmativa lógico-racional da existência de Deus — eram todos de ordem moral. Sem o freio da religião não se

poderia aspirar ao aprimoramento da convivência social, no fundo por todos almejada.

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

A discussão enrijece e extremam-se as posições.

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

A posteridade — e sobretudo as *Investigações de Psicologia* (1854), de Eduardo Ferreira França, no momento em que se considera ainda um naturalista radical — iria comprovar o enorme progresso representado pelo espiritualismo eclético. Ao caracterizar como facto primitivo da consciência ao esforço voluntário — decorrente da iniciativa do sujeito, sem que haja sido instado por estímulos externos — e assim se apreender como *causa* e como *liberdade*, o espiritualismo eclético punha na balança um argumento

que então se considerava como correspondendo plenamente às exigências da observação científica. Como Biran nunca se propusera refutar o empirismo mas apenas torná-lo coerente, introduzia-se a psicologia no caminho da ciência moderna. A afirmativa da realidade espiritual se fazia incorporando as conquistas da Época Moderna e, ao mesmo tempo, ampliando o campo da aplicação do que se entendia como a metodologia de eficácia comprovada. É certo que a passagem do que se poderia denominar, contemporaneamente, de capacidade do espírito humano de criar sínteses ordenadoras do real, a exemplo da ideia de causalidade, para a afirmativa da possibilidade de demonstrar racionalmente a existência da divindade não chega a ser satisfatoriamente equacionada na filosofia de Cousin. Mas essa dificuldade somente iria aparecer no ciclo posterior de ascendência e maturidade da Escola. No momento que se considera, sobressaia a integração, numa doutrina harmónica, dos momentos Murici (afirmação do espírito) e M. G. de Oliveira (afirmação da ciência).

A familiaridade com a doutrina da Escola Eclética é alcançada graças à ida a Paris, nos anos trinta, de dois jovens em busca de uma alternativa tanto para o sensualismo com que se tinha familiaridade como para o espiritualismo renascente, mais afeiçoado com o ciclo da denominada «Escolástica decadente». O primeiro, Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) fora a isto induzido por seu mestre Monte Alverne (1784-1858), professor de filosofia no Rio de Janeiro e pregador da Capela Real, renomado orador sacro e pessoa muito conceituada. O segundo, Salustiano José Pedroza (fins do século XVIII-1858), era natural da

Bahia. Ambos estudaram com Theodore Jouffroy (1796-1842), cujo magistério Magalhães exalta na correspondência com Monte Alverne, desde que se revela «digno sucessor de Royer Collard e ótimo discípulo de Cousin». Logo se traduz, em Pernambuco, o *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Victor Cousin, cujo primeiro volume circula em 1843 e, o segundo e o terceiro, em 1844.

Os ecléticos lançam revistas culturais, algumas bem sucedidas. No Rio de Janeiro, a *Minerva Brasiliense*, que circula de Novembro de 1843 a Junho de 1845; na Bahia, *O Musaico* (periódico mensal da Sociedade Instrutiva da Bahia, 1844-1846, tendo aparecido um único número em 1848) e *O Crepúsculo* (periódico instrutivo e moral da Sociedade Instituto Literário da Bahia, Agosto de 1845 a Fevereiro de 1847); e, na capital pernambucana, *O Progresso* (Julho de 1846 a Setembro de 1848), editado por António Pedro de Figueiredo (1814-1859).

O concurso para provimento da cadeira de Filosofia do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, realizado em Julho de 1844, é transformado num evento consagrador do ecletismo. Consistiu num verdadeiro embate entre os pontos de vista mais expressivos, considerado inclusive o posicionamento de Silvestre Pinheiro Ferreira. *A Minerva Brasiliense* resume esse debate em sucessivos números, para exaltar a vantagem e a pertinência dos argumentos mobilizados pelos partidários da Escola Eclética.

O certo é que, na segunda metade deste decénio, não parecem pairar dúvidas quanto à conquista da adesão da maioria. Na sede do Império, além de Monte Alverne e Domingos Gonçalves de Magalhães — posteriormente

uma das grandes figuras do romantismo literário —, Moraes e Vale (1824-1886), personalidade de renome nos círculos médico-científicos, professor da Faculdade de Medicina, que traduziu *Filosofia Popular*, de Cousin (Rio de Janeiro, 1849) e publicou *Elementos de Filosofia* (1851). Em Pernambuco, Ant3nio Pedro de Figueiredo reune em seu derredor diversos intelectuais e, em pouco tempo, a 3nica oposi33o com que se defrontar3 ser3 a tradicionalista. Na Bahia, Salustiano Pedroza 3 festejado e reconhecido, publicando dois comp3ndios (*Esboço de Hist3ria da Filosofia*, 1845 e *Comp3ndio de filosofia elementar*, compreendendo psicologia, l3gica, moral e teodiceia, 1846). Nessa prov3ncia, contudo, o grande feito consistiu na ades3o de Eduardo Ferreira França, que era, como vimos, um naturalista extremado, depois de permanecer em Paris por mais de dez anos. Pertencia a fam3lia tradicionalmente ligada ao Partido Liberal e acabaria envolvendo-se na pol3tica, ocasi3o em que se d3 conta da impossibilidade de fundar a liberdade — e assim integrar o liberalismo num todo coerente, aspira33o acalentada desde Silvestre Pinheiro Ferreira — a partir da sua forma33o naturalista. A esse prop3sito, deixou-nos este depoimento:

«Materialista, encontrava-se em mim um vazio, andava inquieto, aflito at3: comecei ent3o a reflectir e minhas reflex3es me fizeram duvidar de muitas coisas que tinha como verdades demonstradas e, pouco a pouco, fui reconhecendo que n3o 3ramos s3 mat3ria, mas que 3ramos principalmente uma coisa diferente dela. Procurava nas minhas reflex3es examinar o que era na realidade, observava que muitos fen3menos n3o eram explic3veis pela 3nica exist3ncia da mat3ria; e

assim progressivamente fui examinando as minhas opiniões até que passados alguns anos, e tornando aos estudos dos filósofos, fui lendo aqueles que ao princípio me haviam desgostado, e encontrei um prazer indefinível, e o profundo Maine de Biran contribuiu especialmente para esclarecer a minha inteligência»⁽¹⁰⁾.

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

Cronologicamente, o método psicológico precede a tudo mais. Decorre sobretudo da influência de Royer-Collard e constitui o cerne do sistema cousiniano até os fins da segunda década. O historicismo, de inspiração hegeliana, ganha relevo a partir das visitas que fez à Alemanha, sucessivamente em 1817, 1818 e 1824. O primado do espiritualismo é fenómeno posterior à queda de Luiz Felipe. A esse respeito escreve Victor Egger: «A exposição do ecletismo por Frank não é estritamente exacta quando apresenta o sistema de

Cousin como um pensamento único onde «o espiritualismo é o fim e o ecletismo não é senão o meio». É verdade que, em 1853, no *Avant-propos* à nova edição de *Du Vrai, du Beau et du Bien*, declara subordinar o ecletismo, «que não é senão um método puramente histórico», ao espiritualismo, «que é nossa verdadeira doutrina, nossa verdadeira bandeira»; mas, esta interpretação não está conforme as intenções e as esperanças de sua primeira filosofia, onde o método eclético e a concepção metafísica sobre que se apoia eram, ao contrário, o essencial»⁽¹¹⁾.

No período da formação da corrente, no Brasil, a ênfase especial recai sobre o método psicológico, desde que a discussão está relacionada ao processo do conhecimento e à valorização da ciência. Na etapa seguinte, quando se dá a prevalência da questão moral, os discípulos brasileiros não só recusam a solução de Cousin como se dividem, conforme se indicará.

Embora publicado no ciclo de apogeu, o livro que melhor espelha a discussão das décadas de trinta e quarenta, e seu corolário, corresponde às *Investigações de psicologia* (1854) de Eduardo Ferreira França⁽¹²⁾.

O propósito essencial das *Investigações de Psicologia* consiste em evidenciar que, sem a menor violação dos princípios da observação rigorosa, desenvolvidos pela ciência moderna a partir de Bacon, podem ser identificadas aquelas actividades aptas a refutar o empirismo extremado e a comprovar a existência do espírito. Assim, o espiritualismo resultaria do consequente aprofundamento da perspectiva naturalista e não de seu abandono. No entendimento do autor, o livro contém reflexões sobre a *psicologia experimental*, sendo propósito seu — que não chegou a concretizar —

dedicar outro ensaio ao que chama de *psicologia racional*. Em decorrência de semelhantes objectivos, a exposição seguirá o estilo científico, sobretudo no que respeita à mobilização de experimentos e observações.

Os grandes temas do livro são, na ordem da exposição: 1.º) apresentação do que poderia denominar de *teoria neurofisiológica da percepção*; 2.º) o estudo dos instintos; e, 3.º) a análise da vontade. Na verdade, os instintos representam uma espécie de substracto a partir do qual se formam as faculdades intelectuais, assim denominadas a percepção de si mesmo e dos estímulos externos, o aparelho sensível, a consciência e a razão. A vontade é o elemento catalisador dos diversos poderes de que é dotado o homem, cabendo-lhe a função de constituí-lo como pessoa. Vê-se que o autor preocupava-se em enfatizar o carácter unitário desse conjunto de aspectos. Contudo, o empenho de tudo classificar, da forma a mais pormenorizada — louvando-se, aliás, na opinião de Royer-Collard, segundo a qual «é menos perigoso separar fenómenos, que se assemelham, do que confundir fenómenos de natureza diversa», e tomando por lema que a multiplicação das classes «é menos perigosa do que sua demasiada restrição, porque a sua multiplicação é um sinal de que os fenómenos foram melhor aquilatados, e sua demasiada restrição prova que muitos de seus elementos foram desprezados e desconsiderados» —, não deixa de causar ao leitor a impressão de fragmentar-se a pessoa humana na multiplicidade descrita.

Incumbe, entretanto, fazer-lhe justiça. Assim, ao estudar as faculdades assinala que se trata de classificá-las segundo o método que se tem adoptado nas ciências naturais. Adverte desde logo que «as classificações são

obra do espírito humano; na natureza só há indivíduos, não classes». E mais: as faculdades são «modos de se exercer o espírito; não são unidades que dividam o espírito, são unidades lógicas, unidades artificiais. É o mesmo ser que sente, que conhece, que quer, que obra. As faculdades são poderes que tem a alma; estes poderes são a própria alma operando, deste ou daquele modo. O espírito é sempre um ... ».

Na visão do pensador baiano, o aprofundamento do naturalismo não significa negar os factos estabelecidos pela via da observação, mas apenas denunciar a sua unilateralidade. «Se somos um ser inteligente — escreve — activo e livre, também somos um ser passivo; se existe em nós uma actividade própria, também existe, para assim dizer, uma actividade passiva; se muitos de nossos actos atestam em nós uma força produtora, que nos é própria, outros atestam que também somos regidos por leis que não são as leis de nosso espírito». Ao que acrescenta: «É principalmente pelo exercício da actividade voluntária que estas distinções se fazem com mais precisão e clareza. Mas não se pense que antes de nascer a vontade o *eu* não se conheça, e não conheça suas modificações; não, a vontade pressupõe estes conhecimentos e, portanto, antes da actividade voluntária o *eu* já se mostrou activo, mas de uma actividade involuntária.

Em todo o caso é depois dos actos da vontade que o *eu* se estabelece verdadeiramente distinto de tudo o que não é ele, é então que se distingue bem do *não-eu* e de suas próprias modificações; depois dos actos da vontade começa uma nova era para o *eu*, tudo se esclarece na consciência» (II, pág. 59).

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

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

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

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

De todos os modos, Ferreira França, também no que respeita ao aspecto considerado, buscou uma transição a partir da ciência. No mundo desta, na impossibilidade de repetir por si mesmo todas as observações, somos levados a aceitar os conhecimentos adquiridos pelos outros. «Confiamos mais ou menos nesses

conhecimentos — afirma, conforme o crédito que nos merece quem no-los transmite, e, firmando-nos nos conhecimentos anteriores, adquiridos directamente e que, ou não contraria os que nos são transmitidos, ou os tornam até de tão grande probabilidade que geram a certeza que nasceu no conhecimento por nós mesmos adquiridos». Por esse meio descobrimos em nós a presença do que denomina de «faculdade racional da fé». É a essa faculdade que recorrerá para avançar a sua profissão de fé espiritualista, que não é certamente mais brilhante que aquela posta em circulação por seu mestre francês, achando-se expressa nos seguintes termos: «Deus quis que o homem, a quem dotou de inteligência e liberdade, não chegasse a conhecê-lo senão usando dessa inteligência e liberdade de que o havia dotado, para que o amor que lhe tivéssemos fosse um amor reflectido e livre, fruto de uma razão calma e esclarecida e não o objecto de um instinto ou de um conhecimento necessário, que não dá merecimento nem pode ser recompensado».

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

O apogeu da Escola Eclética transcorre aproximadamente dos anos cinquenta aos oitenta. Nessa fase, a única oposição com que, de facto, se defronta é a tradicionalista. Mas esta, embora sob D. Romualdo Seixas, consoante teremos oportunidade de indicar,

enfatisasse sobretudo o aspecto filosófico, estava, por toda parte, muito comprometida com o combate ao liberalismo, enquanto a intelectualidade achava-se engajada no projecto de constituir as instituições do sistema representativo e fazê-las funcionar.

Sendo obrigatória a adopção pelos Liceus Estaduais dos programas e compêndios do Colégio Pedro II, a Escola Eclética fez-se presente em todas as províncias. A par disto, seus grandes expoentes eram impulsionadores do romantismo literário, do mesmo modo que os mais expressivos teóricos da política. Os principais estudiosos das instituições imperiais filiavam-se à corrente: José António Pimenta Bueno, Marques de São Vicente (1803-1878) — autor de *Direito Público e Análise da Constituição do Império* (1857) — e Paulino José Soares, Visconde do Uruguai (1807 — 1866) — autor do *Ensaio sobre o direito administrativo* (1862). Este último avançaria a seguinte conceituação do que chamou de *eclétismo esclarecido*, lição que a elite parece ter seguido de perto: 1.º «Para copiar as instituições de um país e aplicá-las a outro, no todo ou em parte, é preciso, primeiro que tudo, conhecer o seu todo e o seu jogo perfeita e completamente»; e, 2.º «... não o copiar servilmente como o temos copiado, muitas vezes mal, mas sim acomodá-lo com critério, como convém ao país»⁽¹³⁾.

Em matéria de elaboração doutrinária, nessa fase de apogeu, o problema filosófico que inquietou aos ecléticos seria o da fundamentação da moral. António Pedro de Figueiredo avançou uma elaboração autónoma, inspirando-se no historicismo cousiano. Em sua adesão ao eclétismo, sobressai a convicção de que a humanidade trilha a senda do progresso — sua revista

chamava-se precisamente *O Progresso* —, sendo a doutrina de Cousin nada mais que o correlato, no plano da consciência, do aperfeiçoamento institucional e material. A vida, entretanto, estava longe de facultar o aparecimento das evidências empíricas desse processo, restando-lhe a opção de manter-se fiel à ideia de progresso mas enfatizando seu carácter *ideal*, isto é, sua característica de objectivo a ser alcançado. A estrada gloriosa do progresso, que a Época Moderna abriu à humanidade, encontra seus fundamentos na circunstância de que correspondente a simples desabrochar do que estava em germe na mensagem cristã. É um projecto de cunho pedagógico, a serviço do aprimoramento dos homens e da convivência social.

Trata-se, inquestionavelmente, de um abandono do ecletismo no que se refere à fundamentação da moralidade, se bem que a autêntica discussão filosófica somente ocorrerá mais tarde. O facto de que o tradicionalismo filosófico ganha adeptos em vários centros, inclusive em Pernambuco, constitui prova eloquente de que, quando emergiu o tema da moral com toda sua força, o ecletismo não mais conseguia apaziguar os espíritos, a exemplo do que ocorrera precedentemente em relação ao conhecimento.

A ruptura com os corifeus do ecletismo nada teria de radical. O próprio Jouffroy tivera ocasião de indicar que o cristianismo correspondia a uma necessidade do ângulo do coroamento da educação da humanidade⁽¹⁴⁾. Mas não são idênticos o teísmo de Figueiredo, nos anos cinquenta, e o de Cousin e Jouffroy. A diferença, segundo Tiago Adão Lara, consiste na «aceitação da revelação, ou seja, de um plano diverso de actuação e de conhecimento». Ao que acrescenta: «Podemos afirmar

que a conciliação entre o pensamento cristão e o pensamento moderno, nos escritos de Figueiredo, não se faz através de uma confrontação directa e teórica, mas prática e implícita. No seu comportamento, como escritor cristão, qual se revelou sobretudo a partir de 1852, escritor bastante livre para criticar os erros de sua época, inclusive os do clero, está sempre subjacente esta convicção: nada do que é realmente bom, verdadeiro e humano, nas conquistas da humanidade, pode ser contra o cristianismo verdadeiro. Antes, o cristianismo está na raiz mesmo do «moderno», naquilo que ele tem de válido» (15).

A discussão teórica do problema na moralidade estará a cargo de Domingos Gonçalves de Magalhães, justamente o autor das principais obras filosóficas da Escola Eclética, a saber: *Factos do espírito humano* (1858; 2.^a edição, 1865); *A alma e o cérebro* (1876) e *Comentários e pensamentos* (1880). O primeiro desses livros contém a recusa da solução daquela magna questão aventada por Cousin em *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1853) e foi considerado como uma importante contribuição ao debate, merecendo uma edição francesa em 1859.

Conforme se indicou, Biran tratou de encontrar fundamentos empíricos para as categorias e a posteridade consideraria satisfatória a análise psicológica do esforço voluntário, da qual retira as noções de *eu*, *causa* e *liberdade*. No que se refere à ideia de *bem*, deixou esboçada uma doutrina de cunho historicista, segundo a qual a experiência dos místicos corresponderia, em relação à humanidade, àquilo que a experiência do esforço voluntário significa para o indivíduo. No *Journal* inclina-se também pela valorização dos estados hipnóticos. Cousin procuraria alargar o conceito de

facto primitivo da consciência, com que Biran rotulara o esforço voluntário, a fim de dispensar-se da necessidade de empreender esse exame específico das principais categorias. Ao fazê-lo, irá aproximá-lo do senso comum. Este, que está presente em todas as línguas, evidencia o carácter originário da moralidade através de noções tais como estima, desprezo, admiração e indignação. Estamos mais seguros de termos agido acertadamente quando, ao testemunho de nossa consciência, podemos acrescentar o aplauso de nossos semelhantes. Ao filósofo compete apenas debruçar-se sobre esses dados da experiência, sedimentados pelo senso comum e reunidos na linguagem, e nunca recusá-los a pretexto de fazê-los coincidir com princípios formulados arbitrariamente.

Privilegiando o senso comum, Cousin reconhece a presença dos sentimentos morais. Mas, valendo-se das advertências de Royer-Collard, distingue-os do juízo moral. Os sentimentos são relativos aos seus portadores enquanto o juízo moral requer suporte absoluto. Mas têm um grande papel: atestar a harmonia entre a virtude e a felicidade. A partir daí, Cousin sente-se autorizado a afirmar: «Sob todos os factos, a análise nos mostrou um facto primitivo, que repousa sobre si mesmo: o juízo do bem. Por ele, não sacrificamos os outros factos; mas devemos constatar que é o primeiro em data e importância»⁽¹⁶⁾.

Nos *Factos do Espírito Humano*, Magalhães retoma a análise ali onde a deixara Biran e empreende a reelaboração do conceito de inato, cuidando de distinguir as categorias do conjunto de elementos que compõem a percepção. Nessa empresa, Magalhães pretende ter descoberto que, além das condições

(essenciais) para as quais os pensadores que passa em revista chamaram a atenção — notadamente, como elementos distintos, a consciência de si, a sensação e a intuição do objecto externo — há ainda que destacar as categorias, num primeiro momento, as de espaço, tempo e causa. Sem estas, a percepção não se estruturaria.

Escreve: «Notando o espírito que em todas as suas inumeráveis percepções permanecem invariáveis e indefinidas essas intuições de substância, sujeito, espaço, tempo e causa, enquanto que variam as sensações em todos os sentidos, e com elas os objectos assinalados e indicados por elas, imediatamente compreende sem o menor esforço, por uma indução rápida, que a substância, o espaço, o tempo e a causa não dependem das aparências sensíveis que variam, mas ao contrário que essas aparências estão em um sujeito, e que todos esses objectos estão em diversos lugares de um só espaço, e num tempo, e de uma causa que dependem». Ao que acrescenta: «Não são estas intuições as únicas que concorrem nas percepções do espírito: outras ainda se manifestam em ocasiões e relações diversas. Na percepção dos objectos e dos seus actos, o espírito os julga belos ou feios, bons ou maus, justos ou injustos, verdadeiros ou falsos. Estas intuições se lhe apresentam tão espontaneamente como as primeiras; não são sensações, nem o resultado da experiência, da reflexão e do ensino: são noções imediatas da razão» (17). A distinção parece-lhe haver escapado aos pensadores precedentes pelo facto de que tenham postulado a sensação como modificação do espírito. Este não está sujeito a modificações. É uma estrutura íntegra e acabada. É o que pretenderam dizer os espiritualistas e

não souberam fazê-lo ao falar de ideias inatas ou de harmonia pré-estabelecida.

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

O *saber*, entendido como uma estrutura inata, é a garantia da percepção. A ideia de Deus seria da mesma natureza das demais intuições. De posse dessa doutrina, Magalhães irá criticar directamente Cousin.

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

Todos os homens percebem os corpos da natureza e todos os sábios querem saber o que é a substância dos

corpos; todos percebem o sol, e nenhum astrônomo julga menos certa a ciência que dele tem pelos seus cálculos do que a que lhe é dada pela percepção sensível; ao contrário, todos julgam aparente a visão e real a ciência, porque assim é, Deus é real justamente porque ninguém o percebe»⁽¹⁸⁾.

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

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

Magalhães não conseguiu agluinar os ecléticos em torno de sua postulação, não parecendo igualmente que haja encontrado adeptos na França, onde sua obra foi traduzida e divulgada, segundo se referiu. No Brasil, aceitou-se a solução ensejada por Paul Janet (1823-1899).

Janet iniciou sua carreira como professor na Universidade de Estrasburgo, em 1848, aos 25 anos de idade. A partir de 1863, ensina na Faculdade de Letras de Paris. É autor de extensa bibliografia, tendo dedicado ao mestre um texto fundamental (*Victor Cousin e sua obra*, 1885). Sua maior aspiração consiste em eliminar as pontes que se supunha Cousin tivesse estabelecido entre ecletismo e misticismo. Por isto afirma taxativamente que a filosofia não repousa em nenhuma intuição do absoluto mas consiste num saber do absoluto que é completamente humano e cujo progresso depende do

desenvolvimento das ciências positivas. Ocupar-se-á preferentemente de restaurar a grandiosidade do método histórico descoberto por Cousin e que ficara obscurecido a partir da década de cinquenta. Estende tal procedimento à moral num tratado que alcançou grande nomeada (*La morale*, 1874).

Na fundamentação da moralidade, Janet abandona o método psicológico que tanto sucesso alcançara na esfera do conhecimento mas que se revelava incapaz de dar conta daquela esfera essencial da vida cultural. Nessa análise, recusa o utilitarismo e o submete à crítica rigorosa. Aceita a postulação kantiana. Escreve: «Sendo distinto do prazer e da utilidade o bem moral ou honesto, não pode a lei da actividade humana ser procurada nem na paixão, que tem por objecto o prazer, nem no interesse, bem entendido, que tem por objecto o útil, bem finalmente no sentimento. Essa lei existe em outro princípio de acção que se chama o *dever*» (19).

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

O constrangimento de que se trata não é entretanto físico mas puramente moral. Impõe-se à nossa razão, sem violentar a liberdade. «Este género de necessidade, que só se impõe à razão sem constranger a vontade, é a obrigação moral. Dizer que o bem é obrigatório é, pois, dizer que nos consideramos como obrigados a cumpri-lo sem que sejamos a isso forçados. Pelo contrário, desde que o cumpríssemos por força, cessaria de ser o bem. Deve, portanto, ser exercido livremente, e o dever

pode ser definido como uma *necessidade consentida*. É o que está expresso nesta definição de Kant: o dever é a necessidade de obedecer à lei pelo respeito à lei».

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

Janet via no rigor kantiano um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação.

Repugna-lhe aceitar que existem eleitos e réprobos porque infere dessa distinção que os eleitos são justamente os que nascem viciosos porquanto vêm na lei moral o seu carácter repressor e inibidor. Os que são bons por natureza não chegam a alcançar o mérito, que estaria circunscrito ao cumprimento à lei por puro respeito. Não é essa a virtude dos gregos, exclama, «virtude acessível e branda, virtude amável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia». Não é a virtude cristã, «virtude de ternura e de coração, virtude de dedicação e de fraternidade».

Paul Janet conclui do modo seguinte: «Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do

sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e frequentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a sermos bons. Se Deus começou por nos fazer tais, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral imperfeitíssima aquela que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse os bons e os maus sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes. O sentimento, diga Kant o que disser, não é, pois, o inimigo da virtude; lhe é, pelo contrário, o ornamento e a flor. Aristóteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: «O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar actos de virtude». Não basta ser virtuoso; é preciso também que o coração ache prazer em o ser. Se à natureza já aprouve fazer por nós os primeiros gastos, seria ser muito ingrato querer-lhe mal por isso»⁽²⁰⁾.

Essa conciliação seria ridicularizada pelos neokantianos. Victor Brochard (1848-1907), representante destacado dessa corrente na França, iria dizer que as duas ideias (dever e felicidade) são irreconciliáveis, porquanto, se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tanto obrigá-los. A solução eclética alcançou, entretanto, muito sucesso entre os neotomistas, na Europa — sendo aceite com a denominação de *eudemonismo racional* —, e, no Brasil, onde foi logo adoptada pela Escola Eclética. Promoveu-se a introdução do compêndio de Janet no Colégio Pedro II, que desenvolve amplamente a hipótese antes resumida acerca da moralidade, e até cuidou-se de sua tradução.

Nos anos oitenta, o ecletismo enfrentará nova espécie de oposição, originada pelo chamado «surto de ideias novas» — que caracterizaremos logo adiante —, de que resulta o reaparecimento do cientificismo, a que não logrará resistir. Mas seus partidários não aceitaram passivamente a situação. A tradução do compêndio de Janet é disso uma prova. O próprio Domingos Gonçalves de Magalhães publicará *Comentários e Pensamentos* (1880) em que se detém na análise e na refutação do darwinismo. Contudo, a Escola Eclética achava-se estreitamente associada ao Segundo Reinado, de que era uma espécie de filosofia oficial, acabando por sucumbir com este, quando se proclama a República em 1889.

A emergência do cientificismo levou as novas gerações a promover uma crítica unilateral à Escola Eclética, obscurecendo os seus méritos. Além de ser a primeira corrente de filosofia rigorosamente estruturada depois que o país proclamou a sua Independência, familiarizou com a singularidade do saber filosófico as nossas primeiras gerações de pensadores, coroando o magistério de Silvestre Pinheiro Ferreira. Dos que viriam a se destacar no ciclo subsequente, somente Tobias Barreto tem presente que não se pode confundir filosofia e ciência, graças ao facto de que formou seu espírito no contacto com o ecletismo. Ao romper com essa corrente trata de reconhecer: «Não quero porém insinuar que se negue o mérito real de certas páginas, únicas proveitosas, que se encontram nos livros da célebre escola. Pelo contrário: se alguma coisa me pesa, é o ver-me obrigado no interesse da verdade ou do que tenho por tal a ser severo com aqueles, em cujas obras

pude haurir, pelo menos, a paixão deste género de estudo».

O PRIMEIRO MOMENTO DO KANTISMO E DO KRAUSISMO

O interesse pela obra de Kant não é subsequente ao aparecimento da *Crítica da Razão Pura* (1781), embora por esse tempo a Prússia, sob Frederico II (1712-1786), experimentasse grande florescimento. Mesmo nas universidades alemãs, a preferência pelo sistema Wolff-Leibniz ainda persistiria por um largo período, prolongando-se até a primeira década do século XIX. É possível que haja contribuído neste sentido o facto de que, após a morte de Frederico II, a Prússia atravessa fase de intolerância, destinada a sufocar as ideias liberais. Em 1794, o próprio rei dirige-se a Kant a fim de admoestá-lo por estar abusando de sua filosofia «para tergiversar e depreciar algumas das doutrinas fundamentais e mais importantes da Sagrada Escritura e do cristianismo», obrigando o grande filósofo a renunciar à investigação a que se lançara no terreno da religião e da política. Em 1799, Fichte é forçado a abandonar a cadeira que ocupava na Universidade de Iena, pela pressão dos que o acusavam de jacobino e ateu. Essa circunstância, se retardou o declínio do sistema Wolff-Leibniz, na Prússia e principados alemães,

teria entretanto como resultado cercar o nome de Kant e de seus primeiros adeptos de uma auréola liberal, impressão que muito contribuiu para despertar na Europa a curiosidade em relação ao pensamento do mestre de Koenigsberg. Publicaram-se então diversas obras sobre a nova filosofia. A principal delas seria a *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Charles Villers, aparecida em 1801. Do livro de Villers retirou M.^{me} de Stael (1766-1817) os dados para o capítulo sobre Kant de sua famosa obra *Alemanha*, associando aquele movimento ao romantismo e assegurando-lhe repentina popularidade. O grande físico e matemático Ampere (1775-1836) considera medíocre e distorcido o conhecimento que a intelectualidade francesa então adquire da filosofia de Kant. Contudo, repousa nesse fenómeno o empenho de difusão do kantismo demonstrado por autores portugueses e brasileiros.

A obra de Villers seria popularizada no Brasil e em Portugal por Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço (1756-1827), que acompanhou a Família Real em sua vinda para o Brasil, tendo sido conselheiro de D. João IV e membro influente dos órgãos arrecadadores (Conselheiro da Fazenda, Tesoureiro-Mór do Erário etc.). Targini teve, igualmente, actuação destacada no movimento literário do país, tendo traduzido ao português o poema épico de Milton — *O paraíso perdido* —, aparecida em 1823, tradução muito elogiada por Ferdinand Denis, historiador do romantismo e que ficou muito ligado a essa corrente literária no Brasil e em Portugal. Em 1819, Targini promoveu uma edição verdadeiramente monumental do poema *Ensaio sobre o homem*, de

Alexandre Pope (1688-1744), poeta católico inglês. Além da tradução e do texto original inglês, Targini inseriu extensas notas — de que resultam três tomos, totalizando quase mil páginas —, muitas das quais de interesse filosófico. Numa delas exalta a obra de Kant e transcreve a exposição de Villers. A exaltação é formulada nestes termos: «Meu leitor, quero dar-te neste lugar o resultado da análise dos conhecimentos humanos transmitido pelo célebre Manoel Kant na sua Filosofia Transcendental. Nós temos muito pouca lição dos filósofos alemães, apesar de serem os mais sábios e profundos mestres da Europa científica. As suas doutrinas são o resultado de uma meditação contínua, regular, fecunda. Kant parece ter lançado a barra até os confins da esfera do espírito humano» (21).

No que se refere à repercussão do kantismo no Brasil, coube ao prof. Miguel Reale o mérito de ter delineado os contornos principais do evento como de haver destacado suas virtudes e defeitos. Tendo realizado minuciosa pesquisa a respeito do tema, pôde verificar que Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844), na primeira década do século passado, ministra em São Paulo um curso de filosofia, conservando-se o registo da existência de oito cadernos manuscritos, o primeiro dos quais denominava-se «exposição da filosofia de Kant». Spix e Martius (22) referem a repercussão do Kantismo, na capital paulista, por ocasião de sua visita, em 1818, e mencionam António Idelfonso Ferreira, professor de filosofia, como partidário daquelas ideias.

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

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

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

Diogo Antônio Feijó (1784-1843) ordenou-se sacerdote em São Paulo, em 1808, província onde nasceu e da qual só se afastou em 1822, para integrar a representação brasileira às Cortes de Lisboa. Inicia-se o período de sua atribulada militância política com a indicação para a Junta Eleitoral da Província, em 1821, da qual saíria eleito deputado às Cortes. Posteriormente, seria deputado (1826-1833), ministro da Justiça no início do período regencial (Julho de 1831 a Agosto de 1832), para ascender à chefia do governo, na qualidade de Regente do Império, de Outubro de 1835 a Setembro de 1837. No ano anterior ao de sua morte, isto é, em 1842, participou do movimento armado patrocinado pelos liberais.

A imagem que a posteridade guardou de Feijó é a de um homem enérgico, partidário de ordem mas sobretudo patrocinador de ideias avançadas. No manifesto de 1835, em que apresenta o seu programa de governo, afirma que a «progressiva introdução de colonos tornará inútil a escravidão, e com a cessação desta a moral e a fortuna dos cidadãos muito hão de ganhar» (23). É uma figura central de nossa história, no importante ciclo em que se tratava de encontrar os caminhos para consolidar a Independência e dotar o país de estrutura político-administrativa.

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

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

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

A fase em que Feijó toma conhecimento do Kantismo era de dúvida e busca. Enquanto a maioria se limitava ao aprofundamento do sensualismo, para contentar-se, mais adiante, com a descoberta, através de

Cousin, que representava apenas um momento da imensa cadeia da pesquisa da verdade, que se desenvolvia até o infinito, Feijó empreenderia caminho diverso. Cuida de apreender o significado do idealismo alemão, conciliando-o com aqueles aspectos da tradição cujo abandono o próprio pensamento europeu só muito mais tarde efectivaria.

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

Os *Cadernos* revelam uma certa intuição da novidade representada pela teoria do conhecimento de Kant. Em primeiro lugar, a tese de que a sensibilidade fornece a matéria enquanto o entendimento a forma, versando não sobre «coisas em si» mas sobre fenómenos. «O entendimento, escreve, desenvolvendo-se sobre as sensações, casa com elas certas leis ou formas que lhe são próprias; estas leis ou categorias são verdades primitivas e imediatas, mas subjectivas. O raciocínio combinando estas categorias apresenta verdades primitivas e imediatas mas subjectivas» ⁽²⁴⁾. Anteriormente já havia estabelecido a serventia dos sentidos: «Por eles não conhecemos a natureza em si, a natureza externa; mas, por nossos sentimentos ocasionados por eles, sentimos a impressão que os

objectos externos fazem sobre nós, que é quanto basta para podermos providenciar nossa conservação e bem ser».

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

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

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

Os referidos princípios kantianos acham-se expostos de forma assaz resumida. É de supor que semelhante formulação esquemática deveria servir de simples roteiro à exposição; como era de praxe na época, deveria comentá-los à luz de outros trabalhos, provavelmente o mencionado livro de Villers.

Do mesmo modo que os cultores do neokantismo, em seus primórdios, Feijó interpreta a crítica kantiana do conhecimento na linha do psicologismo. Assim, a posição crítica se entremeia com a análise de cada uma das sensações, na melhor tradição empirista. A esse respeito, observa Reale: «Feijó ainda revela influxo do

kantismo ao ver a «geração dos conhecimentos» como um processo gradativo, que vai-se constituindo através de actos sucessivos de sínteses, para, logo a seguir, retomar velhos caminhos, fiel à sua noção de consciência como pressuposto fundamental da ordem psicológica. Por não se desvincular da «consciência individual», Feijó não logra — e o mesmo se pode dizer de Villers, que lhe fornece os dados para meditação — até o plano da «consciência transcendental», base e fulcro de todo pensamento crítico» (25).

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

Assim, quando se tratava de conduzir mais longe a crítica de Verney e filiar o pensamento brasileiro à modernidade — já que entre a ciência quantitativa e da observação professada pelos naturalistas e o criticismo político-social ridicularizado por José Bonifácio com a denominação de ideologia restava um campo imenso para a meditação — alguns intelectuais paulistas examinaram com seriedade e interesse a alternativa kantiana. No caso, é secundária a verificação de que o kantismo de Feijó — e muito provavelmente o de

Martim, Francisco — corresponde até certo ponto à imagem desfigurada do pensamento do genial filósofo. Trata-se não de repetir algumas lições mas de responder a inquirições vitais, suscitadas tanto pelo curso concreto de uma existência singular como pela encruzilhada com que se defrontava toda uma geração. A este primeiro momento segue-se a vinda para São Paulo, em fins da década de trinta, do jornalista e publicista alemão, Julius Frank (1809-1841) que, tendo ensinado na Faculdade viria a adquirir prestígio no Corpo Docente, a ponto de ter sido enterrado num dos pátios internos da velha escola. O prof. Reale assinala a importância da presença do mestre alemão que, embora não exercesse magistério ligado à filosofia mas ao direito, permitiu um contacto mais directo com os grandes pandectistas alemães, estudiosos do direito romano que tanta influência exerceram sobre o pensamento universal, e, por esse meio, mais amplamente com a cultura alemã ⁽²⁵⁾. O meio era assim propício a que se preservasse a tradição kantiana, o que se dará através do krausismo.

Karl Cristian Friefrich Krause (1781-1832) é um dos muitos discípulos de Kant cuja obra seria ofuscada pelo brilho da presença de Fichte, Hegel e Schelling, não repercutindo na Alemanha mas apenas em outros países da Europa, especialmente na Península Ibérica. Kant, como se sabe, é um dos fundadores da doutrina liberal, ao lado de Locke. Coube-lhe formular alguns de seus princípios básicos, a exemplo daquele que afirma ter o Estado como fim a liberdade e não a busca da felicidade, conforme se acreditava em seu tempo; a reafirmação da representação como fonte de poder mas repousando na cidadania; o significado da igualdade política, etc. Krause explicitaria alguns pressupostos

dessa doutrina, notadamente a valorização da sociedade em detrimento do Estado. De igual modo que o comum dos iluministas, acreditava na possibilidade da sociedade racional, mas nesse caminho não atribuía ao Estado uma posição de relevo, como entendia Hegel em sua Filosofia do Direito, mas às associações de finalidade universal, como a família ou a Nação. Tinha ao Estado e à Igreja como associações de finalidade limitada.

As ideias de Krause foram difundidas na Europa num período em que a questão do Estado Liberal de Direito tornara-se muito aguda. A bandeira dos liberais era a monarquia constitucional para distinguir-se tanto dos ultras (absolutistas monárquicos) como dos radicais republicanos que os nutriam, na medida em que a República saída da Revolução Francesa representava um desastre colossal. No continente, a força hegemónica era a do conservadorismo. Ao longo do século os liberais acabariam invertendo a situação, graças sobretudo à estabilidade alcançada pelas instituições inglesas mas também à pregação de grandes personalidades, entre as quais se inclui um dos discípulos de Krause: Heinrich Ahrens (1808-1874). Vítima da depuração dos professores liberais, ocorrida na Universidade de Gotinga, exila-se, primeiro em Paris e logo a seguir em Bruxelas onde publica, em 1838, o *Cours de Droit Naturel ou Philosophie du Droit*, obra que marcaria em definitivo o pensamento liberal na Espanha, em Portugal e igualmente na América Espanhola.

No Brasil, o krausismo apresenta-se em dois momentos muito distintos, achando-se o segundo associado ao «surto de ideias novas», propondo-se estendê-lo até a renovação do liberalismo, que

estudaremos adiante, cabendo sobre o primeiro as breves indicações adiante.

O contacto inicial com o pensamento de Krause dá-se através de Vicente Ferrer Neto Paiva ⁽²⁷⁾, mediante a adopção, na Faculdade de Direito de São Paulo, dos seus *Elementos de Direito Natural*, publicados em Lisboa em 1844. A iniciativa partiu de Amaral Gurgel (1797-1864), que foi lente catedrático da 1.^a Cadeira do Segundo Ano (Direito Natural; Análise da Constituição do Império; Direito das Gentes e Diplomacia), tendo sido inicialmente nomeado substituto, por decreto de 14 de Janeiro de 1834. Posteriormente foi director da Faculdade por um largo período (1857 a 1864).

O facto de que a Faculdade de Direito de São Paulo haja seguido caminho autónomo, em relação aos outros centros de pensamento, maioritariamente filiados à Escola Eclética, corresponde ao desdobramento da tradição kantiana, iniciada pela liderança liberal paulista, representada por Feijó e Martim Francisco. Na Faculdade de Direito, o nome de Kant era conhecido e venerado, bastando para ilustrá-lo referir o incidente relatado por Spencer Vampre, ocorrido em 1841, com o então estudante Francisco Otaviano (1825-1889) — mais tarde poeta, jornalista e político de renome, deputado, senador, Ministro Plenipotenciário na Argentina e no Uruguai, personalidade destacada nos arraiais liberais. Eis o incidente: «Conta o próprio Francisco Otaviano que, apresentando-se em São Paulo, a prestar exame de filosofia procurou Amaral Gurgel a fim de lhe pedir que acelerasse a prova. “Que filosofia Sabe” — perguntou-lhe Amaral Gurgel, “A de Kant”, respondeu Otaviano com a intrepidez dos moços. “A de Kant”, resmungou o

lente, levando os sobrolhos. “Pois é mais feliz que eu que a estudei mas não o aprendi» (28).

A adesão ao krausismo aparece, assim, como um desdobramento a bem dizer natural.

Vicente Ferrer Neto Paiva marca, no entender de António Braz Teixeira, um momento de inflexão do pensamento português, caracterizado pela superação do empirismo. Este servirá para aclimatar o liberalismo em Portugal mas legara todo um conjunto de problemas não resolvidos, notadamente no que se refere à fundamentação da moral, a exemplo do que se verificou no Brasil com o eletismo, como vimos. A esse propósito, lembra o Prof. Reale que, «sem ter a profundidade do krausismo espanhol, o português traduziu o mesmo desejo de uma solução espiritualista de cunho democrático e de forte inspiração ética, sobre cujas bases se assentasse a estrutura do regime constitucional, romanticamente idealizado como chave para todos os males dos povos».

Mantendo os pressupostos do liberalismo moderado que, a duras penas, logrou isolar e derrotar o *democratismo* (29), Ferrer focalizou o aspecto do krausismo que permitia explicar o papel activo do espírito no conhecimento, transitando, para usar a expressão de Braz Teixeira, de uma *psicologia da sensação* para uma *psicologia da percepção*. Esse passo equivalia a colocar em primeiro plano o espiritualismo presente ao krausismo, sem enfatizar os aspectos que mais directamente impressionaram os seguidores espanhóis, e que estarão presentes no segundo momento.

Devido a tal singularidade, a obra de Ferrer actuou no Brasil, especialmente na Faculdade de Direito de São Paulo, no sentido de eliminar, do ensino do direito

natural, os resquícios do sensualismo. Por esse modo, o espiritualismo que já conquistara a preferência da intelectualidade nos principais centros do país, através de Maine de Biran e Victor Cousin, passa a desfrutar do virtual predomínio, com o prestígio alcançado em São Paulo pela obra de Vicente Ferrer.

O SINGULAR ENCAMINHAMENTO DO TRADICIONALISMO

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

Em relação à Igreja, talvez tivesse chegado a oportunidade de cuidar dos seus próprios interesses, já que o país havia encontrado o caminho da construção pacífica e da eliminação da luta armada, com o início do período histórico denominado de Regresso. Pelo menos é o que sugere o comportamento daquele que se tornaria o artífice de uma nova corrente filosófica: D. Romualdo António de Seixas (1787-1860).

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

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

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

Às simpatias dos grupos formados em diversas províncias, à sombra do magistério de Dom Romualdo Seixas, são todas para o tradicionalismo. Este movimento, contudo, apresentava muitas variantes nos vários países, sendo difícil encontrar alguma doutrina

que pudesse atender às circunstâncias brasileiras. Assim, o tradicionalismo político, em Portugal, identificara-se com o miguelismo e o absolutismo monárquico. Dom Romualdo Seixas acha-se plenamente identificado com a monarquia constitucional. O Império lhe outorgaria o título de Marquês de Santa Cruz. Deste modo, embora entre os tradicionalistas aparecessem partidários da monarquia absoluta, o tom geral era de solidariedade às instituições do Segundo Império, abrangendo inclusive o regalismo.

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

Os estudos até então desenvolvidos acerca do tradicionalismo filosófico brasileiro permitem concluir que não se trata de rígida ortodoxia. A questão nuclear, como bem o apontou Francisco Pinheiro Liana Júnior na análise do compêndio de Itaparica, consiste na admissão da revelação como fonte primordial do conhecimento. Em torno desse tema é que se estrutura a unidade da corrente e em que reside a causa de seu relativo sucesso. Em questões menos radicais vigora grande variedade de pontos de vista, notadamente o maior ou menor menosprezo da razão ⁽³⁰⁾.

Francisco Pinheiro Lima Júnior entende que Itaparica não toma posição clara e exacta quando apresenta a tese de que o senso comum, que conceitua como «expressão autêntica da verdade», teria por origem uma primitiva revelação feita pelo Criador ao homem

no momento de sua criação. Contudo, embora não se atenha à clara explicitação da forma pela qual teria ocorrido, não pairam dúvidas de que a revelação é a fonte do conhecimento e o afastamento dessa verdade fonte de erro. Itaparica pergunta: «Quando em vez de divagar ou estranhar-se em um *mare magnum* de doutrinas ou sonhos dissolventes, subversivos e perigozíssimos ao género humano, há de ela conduzir-se pelo farol da Revelação?»⁽³¹⁾.

O princípio da revelação como elemento articulador do combate à filosofia dominante — e ponte para tornar factível a difusão das teses clássicas do catolicismo, em especial a existência da alma e sua sobrevivência — dirigia-se basicamente ao clero, com vistas à sua rearticulação. Cuidava-se de evitar que, ao libertar-se da influência do empirismo mitigado, passasse a comungar com a filosofia de Cousin, adoptada pela maioria da intelectualidade no país. Certamente, Dom Romualdo Seixas e a nova liderança que veio a formar no seio do padroado não podiam esperar que a elite brasileira, que se dizia católica, renunciasse à teoria do conhecimento fundada por Biran, com base na qual vinha sendo erigida a cultura nacional. A gnoseologia tradicionalista visava a unidade da Igreja.

Ainda assim, na medida em que a discussão se transfere para o plano da moralidade, o tradicionalismo torna-se uma hipótese que muitos intelectuais viriam a considerar. É sintomática a evolução de António Pedro de Figueiredo, retratada anteriormente.

Deste modo, a estruturação de grupos tradicionalistas e influentes em algumas províncias deve ser atribuída às dificuldades do ecletismo no que respeita à fundamentação da moralidade, expressa na

recusa de Gonçalves de Magalhães ao encaminhamento proposto por Cousin nos anos cinquenta. A doutrina de Paul Janet, como vimos, somente apareceria muito mais tarde, além do tempo que requereu para que os ecléticos brasileiros com ela adquirissem familiaridade. A indecisão seria a tônica nas décadas de cinquenta e sessenta.

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

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

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

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

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

O SURTO DE IDEIAS NOVAS E SEUS DESDOBRAMENTOS

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

Eis o texto de Silvio Romero:

«O decénio que vai de 1868 a 1878 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram a nossa labuta espiritual. Quem não viveu nesse tempo não conhece por ter sentido directamente em si as mais fundas comoções da alma nacional. Até 1868, o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica e eclética, a mais insignificante oposição; a autoridade das instituições monárquicas, o menor ataque sério por qualquer classe do povo; a instituição servil e os direitos tradicionais do aristocratismo prático dos grandes proprietários, a mais indirecta opugnação; o romantismo, com seus doces, enganosos e encantadores cismares, a mais apagada desavenção reactiva. Tudo tinha adormecido à sombra do manto do príncipe ilustre que havia acabado com o caudilhismo nas províncias e na América do Sul e preparado a engrenagem da peça política de centralização mais coesa que já uma vez houve na história de um grande país.

De repente, por um movimento subterrâneo, que vinha de longe, a instabilidade de todas as coisas se mostrou e o sofisma do império apareceu em toda a sua nudez. A guerra do Paraguai estava a mostrar a todas as vistas os imensos defeitos de nossa organização militar e o acanhado de nossos progressos sociais, desvendando repugnantemente a chaga da escravidão; e então a questão dos cativos se aguça e logo após é seguida da questão religiosa; tudo se põe em discussão: o aparelho sofisticado das eleições, o sistema de arrocho das instituições policiais e da magistratura e inúmeros problemas económicos; o Partido Liberal, expellido do poder, comove-se

desusadamente e lança um programa de extrema democracia, quase um verdadeiro socialismo; o Partido Republicano se organiza e inicia uma propaganda tenaz que nada faria parar.

Na política é um mundo inteiro que vacila. Nas regiões do pensamento teórico o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso.

Um bando de ideias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte» (32).

Em relação ao pensamento filosófico, deve-se considerar como estabelecida, em definitivo, a existência, muito anterior aos anos 70, de manifestações isoladas de inconformismo com a doutrina eclética e do conhecimento das obras de Comte, da repercussão das doutrinas de Darwin, da crítica religiosa iniciada, na Alemanha, pelos chamados hegelianos de esquerda e continuada por Renan e outros, etc. Contudo, o toque de alarme havia que partir da arena política desde que o sistema de ideias que se passou a combater, segundo o indicou, acertadamente, Sílvio Romero, como que se enfeixava em mãos da monarquia e nos muitos instrumentos que lhe serviam de suporte.

Na verdade, a situação de equilíbrio que lograra estabelecer-se, no Segundo Reinado, chegara, nos começos da década de 60, ao que Gilberto Amado denominaria de «plenitude da maré cheia». Entretanto, prossegue, havia começado «a vasante conservadora e ia pronunciar-se a forte corrente democrática». A guerra do Paraguai (Dezembro de 1864 a Março de 1870), adiou-a por alguns anos. Em 1869, afastados do poder, os liberais lançaram o programa mais avançado da época. Reclamam liberdade de indústria e de comércio;

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

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

É desse período a fundação, no Rio de Janeiro, da Sociedade Positivista. Começam a aparecer as primeiras obras daqueles que seriam mais tarde os líderes teóricos das duas alas do comtismo, a ortodoxa e a dissidente: Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Pereira Barreto. Em 1875, divulga-se a obra de inspiração materialista *O fim da criação ou a Natureza interpretada pelo senso comum*, publicada anonimamente, de autoria de José de Araújo Ribeiro, Visconde do Rio Grande. Na capital pernambucana fazem aparição, entre outros estudantes ou bacharéis, Tobias Barreto e Sílvio Romero. Este último, já na sede do Império, em 1878, entrega ao

público *A filosofia no Brasil*. Manifestações do novo estado de espírito registam-se na Bahia, no Ceará, em São Paulo e Porto Alegre. A filosofia eclética, que reinava no plano teórico sem que lhe contestassem os direitos, sofre, de todas as partes, um ataque frontal de renovação contagiou o mundo oficial. Tem lugar, então, a reforma do Colégio D. Pedro II, «único foco de estudos clássicos que possuíamos», no dizer de José Veríssimo; a organização da Escola Politécnica, a fundação da Escola de Minas, de Ouro Preto, a contratação de expressivo grupo de professores estrangeiros. A reforma abrange o Museu e a Biblioteca Nacional.

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

Se bem deva ser considerado como a ante-sala da ascensão do positivismo no Brasil, o surto de ideias novas ressentem-se de qualquer unidade doutrinária. Havia, talvez, unidade de objectivos: a crítica ao pensamento e às instituições vigentes. As doutrinas esposadas e os autores recém-descobertos eram assimilados a um contexto que os privava de maior coerência. Como bem o diz José Veríssimo: «A novidade que tinham, ou que lhe enxergávamos, foi principalíssima parte no alvoroço com que as abraçávamos». É entretanto a partir desse movimento profundo mas informe que terá lugar a delimitação posterior dos campos. Esta não poderia ignorar o novo dado que se fazia presente à realidade: o total descrédito a que seria arrastado o eclecismo espiritualista. Se não

havia nenhuma outra corrente estruturada, o campo de seus opositores, em fins do decênio, já englobava a maioria dos espíritos, em particular das novas gerações. Assim, no período subsequente, a crítica à corrente que gozava de prestígio incontestado ao longo do Segundo Reinado desaparece de todo da ordem do dia. Paulatinamente, a resposta ao desafio do positivismo irá se configurando como a tarefa fundamental da filosofia.

Nesse contexto é que se configura o segundo momento do krausismo. Ao longo do Segundo Reinado predomina incontestavelmente o liberalismo de índole conservadora. No bojo do «surto de ideias novas» e em seqüência ao empenho renovador do Partido Liberal, emergente em fins dos anos sessenta, estrutura-se na Academia Paulista a crítica ao liberalismo de índole individualista, para promover o que posteriormente se chamou de «liberalismo social». O segundo momento do krausismo está expresso nos livros *Teoria Transcendental do Direito* (1876) de João Teodoro Xavier de Matos (1828-1878) e *Noções de Filosofia* (1877), de Galvão Bueno (1834-1883).

O compêndio de Galvão Bueno — professor de filosofia no Curso Anexo daquela Faculdade — foi elaborado, consoante informa, depois de dez anos de explicação oral, e apareceu com essa denominação: *Noções de filosofia*; acomodadas ao sistema de Krause e extraídas das obras filosóficas de G. Tiberghien e E. Ahrens (São Paulo, Jorge Seckeler, 1877, 770 p.). Pretende abranger a totalidade do saber filosófico, contendo além de uma introdução geral em que estuda a ciência e suas divisões e a conceituação da filosofia, as seguintes subdivisões: Psicologia; Lógica (Teoria do

conhecimento, Lógica Formal, Lógica Real e Teoria da Ciência); Metafísica e Moral.

A inspiração geral é a do *panenteísmo* de Krause, que define deste modo: «O panenteísmo difere essencialmente do panteísmo, afirmando que o mundo não é equivalente a Deus, mas que está em Deus, distinto de Deus, ou que Deus, está acima do mundo, como Ser supremo. Difere essencialmente do dualismo, afirmando que não há antítese entre Deus e o mundo, porque Deus não é um género da realidade, mas a antítese existe em Deus entre o mundo físico e o mundo espiritual. Afirma, finalmente contra o dualismo e o panteísmo, que, em virtude da unidade da essência divina, todas as partes do universo estão em relação entre si e com Deus: o espírito e a natureza harmonizam-se na humanidade, e cada um destes géneros está intimamente unido ao ser supremo» (33).

Em vista da difusão que então se fazia, no Brasil, da Religião da Humanidade, de Comrte, Galvão Bueno a critica expressamente, dizendo que «Coorte propõe a substituição de Deus pela humanidade e convida o homem a adorar a si próprio». A noção de humanidade é, contudo, central.

Pergunta: quais são os seres superiores do mundo encontrados por nós na pura noção de ser infinito e absoluto? E responde: Natureza, Espírito e Humanidade. A superioridade da última noção é fundamentada nestes termos: «A humanidade, finalmente, apresenta-se ao pensamento como ser de união e de harmonia perfeita, entre o espírito e o corpo, entre o mundo espiritual e o mundo físico, e possuindo também em unidade os caracteres opostos que predominam na vida da Natureza e na do Espírito. Na

vida do homem, a liberdade do espírito une-se à necessidade do desenvolvimento do corpo. É por isso que o homem, como espírito, pode actuar sobre a matéria e produzir na Natureza obras de arte que a Natureza, por si só, nunca teria produzido, e que lhe dão a aparência da liberdade ideal do espírito. É ainda por isso que a vida inteira da natureza pode ser acolhida na vida interior do espírito e da imaginação, representada livremente na poesia e fixada de modo eterno e supra-sensível na ciência. O Espírito e a Natureza penetram-se assim na humanidade e vivem um no outro e um para o outro, completando-se mutuamente nos domínios da vida»⁽³⁴⁾.

Em conformidade com o krausismo, sua perspectiva é sobretudo optimista. Todos os seres no mundo, escreve, «por sua actividade livre e pelo concurso da providência, devem realizar toda a sua essência, no tempo infinito, e conseguir o seu *destino*. A realização plena e inteira da essência, como bem e como fim da vida, acarreta também para cada ser a salvação foral ou a emancipação do mal e da desgraça. Eis porque cada ser sente seu bem, e como o sentimento puro e completo do bem é a *felicidade*, cada ser consegue a felicidade pela realização de seu fim na vida. A ordem e o plano da vida, uma e inteira, abrange, pois, a felicidade e todos os seres, unidos entre si e com Deus, na felicidade divina. Nesta relação Deus é a *Salvação*, a salvação infinita e absoluta, a salvação de todos. A ordem da vida é uma ordem de salvação para os seres. Todos, pois, são *predestinados* para o bem e para a felicidade; ninguém para o mal, de maneira positiva nem negativa, isto é, ninguém é reprobado por toda a vida».

No que respeita ao direito, Galvão Bueno está preocupado sobretudo com o direito social, afirmando: «o complexo das condições dependentes da vontade de outrem, e necessárias à realização ao fim integral assinado ao homem por sua natureza, formam o objecto de uma ciência especial, a ciência do direito ou da justiça. Vê-se que é do direito social que falamos aqui»⁽³⁵⁾.

Será entretanto na obra de Xavier de Matos (*Teoria Transcendental do Direito*, São Paulo, Jorge Seckler, 1876) que estarão plenamente desenvolvidas as consequências de semelhante ênfase no social.

João Teodoro Xavier de Matos diplomou-se pela Faculdade de Direito de São Paulo em 1853, ingressando no Corpo Docente, onde ensinou direito civil e, depois, direito público e internacional. Foi deputado provincial e presidente de São Paulo (1872 a 1875); com a sua obra quer promover «uma reacção contra as ideias de Vicente Ferrer e, através dele, de Cousin e Kant», mas quer fazê-lo sem repudiar a Krause mas dele promovendo uma nova interpretação, apoiada em Tiberghien e Ahrens. Apresentando as ideias preliminares do sistema de Krause escreve o seguinte: «(§ 313) Sucessor de Kant, Schelling e Hegel, completou, desenvolveu e coroou (Krause) as doutrinas destes filósofos; por sua concepção superior, diz Tiberghien, constitui sua teoria filosófica o ponto de partida de um desenvolvimento novo, destacado de todo carácter exclusivo, de todo espírito de opposição. Ahrens, em seu *Direito natural*, foi um continuador e hábil intérprete de suas opiniões».

Na visão do Prof. Reale, o essencial na doutrina de Xavier de Matos cifra-se no seguinte:

«Repudiando uma filosofia jurídica circunscrita à delimitação extrínseca das liberdades, proclama João Teodoro, segundo Krause e Ahrens, a necessidade de o Direito de destinar à promoção das *condições da existência e desenvolvimento para a vida humana*».

Prossegue o Prof. Reale: «Para o mestre paulista o Direito deve ser, antes de tudo um princípio de acção e de cooperação recíproca, aproxima a espécie humana, estreita os vínculos sociais, cimenta e fecunda o espírito de sociabilidade». Fundado nesses princípios, proclamava ele «os direitos da existência e de ocupação produtiva dos homens», reputando «indisputavelmente verdadeira» a teoria do socialismo, desde que entendido este como conjunto de medidas tendentes à «coadjuvação efectiva e positiva de meios imprescindíveis à vida e ao trabalho».

Não obstante a prudência assumida perante os propósitos socialistas, máxime ao repudiar a sistemática interferência do Estado na esfera económica, em detrimento da iniciativa particular, não resta dúvida que a atitude de João Teodoro perante os problemas sociais lhe reserva situação singular entre os juristas e políticos brasileiros do terceiro quartel do século passado.

Embora o socialismo seja visto por ele apenas em termos filantrópicos de solidariedade humana, não faltam em sua obra afirmações como esta, reveladora de uma compreensão mais aberta das questões sociais: «As doutrinas socialistas são aquelas que, assinando ao Estado, como fim especial, o fornecimento obrigatório e rigoroso de condições positivas à vida e trabalho de seus membros, organizam nele instituições societárias, ou de outra natureza, segundo as quais constante e

sistematicamente essas condições ou cooperações positivas devem ser prestadas».

O reconhecimento dos direitos à vida e ao trabalho, e a correlata afirmação do dever do Governo de amparar aos que não podem encontrar «condições indispensáveis de manutenção»; a compreensão de que a subversão da ordem social está «na razão directa do pauperismo que se aumenta»; a assertiva de que «a grande propriedade de uns não é injusta, se os outros têm o suficiente»; a atribuição, especialmente aos Estados novos, como o do Brasil, de um programa de amparo à produção e aos investimentos; a defesa das associações de operários; a exigência de medidas de amparo à imigração, até então «feita sem recursos, sem protecção, sem futuro certo, aventurosamente», quando devia ser conduzida» de modo que assegure o sucesso e garanta o trabalho», são, inegavelmente, atestados eloquentes de uma inteligência atenta aos problemas fundamentais do povo»⁽³⁶⁾.

Embora Xavier de Matos — e outros autores do período — usem a palavra «socialismo», o que têm em vista, na verdade, é o que posteriormente se denominou de *liberalismo social*, porquanto estão longe de reivindicar a eliminação da propriedade privada, nota distintiva do socialismo em todas as suas variantes. A adopção do nome decorre da circunstância de que, no momento em que escrevem, o próprio socialismo não assumira ainda uma feição plenamente diferenciada. As restrições de Xavier de Matos ao intervencionismo estatal não deixam qualquer dúvida quanto à distância em que se encontrava do que veio a ser propriamente o socialismo. Por tudo isto, parece legítimo filia-los ao *liberalismo social*. Assinale-se que, no mesmo ciclo histórico, uma das

grandes personalidades do liberalismo social brasileiro, Joaquim Nabuco (1849-1910) vincula directamente o que chama de *direito social moderno* ao aprimoramento do liberalismo. Queria vê-lo, entre nós, libertado da hegemonia dos conservadores.

Em que pese pretendesse o «surto de ideias novas» uma grande abertura de espírito, inclusive no que respeita ao ideário político da geração que concebeu e implantou as instituições do sistema representativo, o seu desfecho maior seria o cientificismo, no plano teórico, e o autoritarismo, na esfera política. Ainda que a resistência ao cientificismo fosse organizada pela Escola do Recife, por Farias Brito e pelo chamado «grupo da Escola Politécnica» — que estudaremos a seguir, o predomínio cientificista só veio, de facto, a ser contestado com sucesso neste pós-guerra. E quanto ao autoritarismo, tornou-se a característica marcante de todo o século XX.

A ESCOLA DO RECIFE

A Escola do Recife é o movimento iniciado por Tobias Barreto (1839-1889), na Faculdade de Direito da Recife, em fins da década de sessenta. Sua ambição inicial consiste em promover a mais ampla reforma na cultura nacional, a começar da filosofia. Essa reforma abrange o direito em sua plenitude, desde o ensino aos códigos. Compreende uma nova proposta poética e literária. Ambiciona colocar em novas bases toda a história pátria. Também as instituições políticas são visadas.

Inicialmente, a Escola do Recife era apenas uma parte do «surto de ideias novas» antes caracterizado. Esse movimento, conforme se assinalou, corresponde a uma espécie de *frente cientificista*, em que todos comungam dos mesmos propósitos naturalistas, até que os positivistas se destacam do todo para constituir organização autónoma. A Escola do Recife propõe-se, precisamente, combater e superar o positivismo, embora simpatizasse com algumas de suas teses no momento anterior à sua constituição.

A ambição colossal de promover a plena remodelação do país foi subsequentemente reduzindo-

se no tempo, para extinguir-se totalmente. Cumpre estabelecer desde logo, ainda que sucintamente, os ciclos fundamentais da Escola.

A Escola do Recife atravessou quatro fases perfeitamente caracterizadas. Na primeira delas, seus fundadores são apenas participantes do movimento geral que aspira alcançar ampla renovação no terreno das ideias. Do mesmo modo que grande parte da intelectualidade da época, rejeitam o ecletismo espiritualista. Para combatê-lo, apoiam-se tanto no positivismo como no darwinismo e até mesmo no materialismo (Sívio Romero — 1851-1914). Os poucos aspectos em que se distinguem do conjunto não passam de prenúncios da formação de uma corrente filosófica autónoma. É a fase que se inicia nos fins da década de 60 e alcança o ano de 1875.

O processo disciplinado de diferenciação só teria início após o incidente na Faculdade de Direito do Recife, em que Sívio Romero declara estar morta a metafísica e Tobias Barreto começa a meditar sobre o problema e a escrever o estudo — que nos chegou incompleto — «Deve a Metafísica Ser Considerada Morta?» (1875). O livro de Sívio Romero *A Filosofia no Brasil* (1878) marca a transição entre a primeira e a segunda fases. Nesta é que teria lugar o rompimento radical com o positivismo e a busca de uma doutrina nova. Abrange cerca de dez anos. Tobias Barreto é então a figura central da Escola. Incumbe-lhe fixar as linhas gerais de uma posição autónoma no debate entre as correntes difundidas no país.

A terceira fase, que compreende mais de três lustros, de meados da década de 80 aos começos do século, corresponde a época de apogeu. A nova corrente já

constituída, que se propunha enfrentar simultaneamente o positivismo e o espiritualismo, lograria alcançar uma posição de predomínio nos meios intelectuais do Nordeste, conservando alguns centros de influência no Sul do país. Nesse período, em 1889, sobrevém a morte de Tobias Barreto.

A partir da publicação dos últimos estudos de Tobias Barreto, denotam os diversos membros da Escola enorme actividade intelectual na esfera da filosofia. Nessa fase é que se editam os livros *Doutrina contra Doutrina*, *Ensaios de Filosofia do Direito* e *Ensaios de Sociologia e Literatura*, de Sílvio Romero; que Clóvis Beviláqua (1859-1944) divulga vários trabalhos de cunho filosófico reunidos posteriormente no livro *Esboços e Fragmentos* (1889); Artur Orlando (1858-1916) elabora os ensaios constantes de sua obra *Ensaios de Crítica*; Fausto Cardoso (1864-1906) publica os dois primeiros volumes do *Cosmos do Direito e da Moral* e Sílvio Romero organiza a reedição das obras de Tobias Barreto. No período republicano, além de contribuírem para a edição normal da *Revista Académica*, os membros da Escola do Recife colaboram na imprensa diária e organizam publicações de vida efémera, a mais importante das quais é representada pela revista *Cultura Académica* (1904-1906).

Em que pese a manutenção do debate filosófico e da crítica multilateral ao positivismo, a Escola do Recife não conseguiu, em seu período de apogeu, consolidar uma autêntica investigação filosófica e manteve-se envolta no cientificismo. Pode-se dizer, portanto, que, no período em causa, não vingou de modo pleno o propósito de distinguir-se radicalmente do positivismo.

O declínio representa a quarta e última fase. Abrange aproximadamente dos fins do primeiro lustro do século à época da primeira guerra mundial. Singulariza-se, sobretudo, pelo abandono virtual da actividade filosófica, caracterizada nos anos anteriores pela publicação sistemática de obras e estudos. A partir de 1906, escasseiam os trabalhos de cunho filosófico. Este é o ano da morte de Fausto Cardoso. Deixa de circular a revista *Cultura Académica*. Clóvis Beviláqua ocupa-se da defesa do Código Civil que elaborara, dedicando-se sobretudo à ciência jurídica. Artur Orlando, nos últimos dez anos de sua vida, tem uma actividade intelectual dispersa, descurando-se da filosofia. Sílvio Romero procura na Escola de Le Play uma explicação para a sociedade brasileira. Com a sua morte, em 1914, chega ao fim o ciclo da Escola do Recife. A partir de então, seus adeptos serão apenas remanescentes.

O movimento subterrâneo, que vinha de longe, para usar a expressão de Sílvio Romero, não se direccionou no sentido do projecto sofisticado da Escola do Recife mas ancorou no positivismo. A República brasileira adoptaria envólucro comteano, se bem que adaptando-o ao ideário pombalino.

A Escola do Recife notabilizou-se pela reforma na compreensão do direito, pela obra de muitos dos seus membros na elaboração sistemática da história da cultura brasileira, pela modernização de instituições, como é o caso do Código Civil. Pretendeu muito mais ao empreender incursões em diversos terrenos, desde a poesia à política, embora o seu lugar na cultura nacional seja assegurado sobretudo pelos aspectos antes enumerados.

A filosofia é que se constituiu o elemento unificador de acção tão variada e dispersa, precisamente o que faz sobressair a figura de Tobias Barreto. A elaboração teórica que iria impulsionar inicia-se quando do incidente de 1875, a que aludimos, resultante da proclamação da morte da metafísica por Sílvio Romero, para escândalo da banca examinadora então constituída na Faculdade de Direito do Recife. Por essa ocasião, escreve Tobias, «já eu nutria minhas dúvidas a respeito da defunta, que o positivismo tinha dado realmente por morta, porém que ainda sentia-se palpitã». O texto que então elaborou, sob a denominação de «Deve a Metafísica Ser Considerada Morta?», e que, desaparecido, não foi incluído na reedição de suas *Obras Completas*, efectivadas na década de vinte, acha-se em parte reconstituído, na reedição crítica patrocinada pelo INL ⁽³⁷⁾.

Durante certo período, Tobias Barreto imaginou que a superação do positivismo poderia ser alcançada graças à filosofia monista de Ernest Haeckel. No aprofundamento dessa hipótese, acabou opondo-se ao carácter mecanicista do monismo haeckeliano e empreendendo a tentativa de aperfeiçoá-lo mediante a introdução da ideia de luta, do dinamismo, da polaridade, enfim. Mais tarde, embora sem renegar tais princípios, pretendeu que a filosofia devia limitar-se a uma inquirição sobre o conhecimento científico, abdicando de qualquer pretensão de aumentar o saber operativo (científico), já agora sob influência de representantes dos primórdios do neokantismo.

Tobias Barreto não chegou a proclamar a incompatibilidade entre a acepção (neokantiana) da filosofia como epistemologia e o monismo. Este, na

verdade, não chegava a distinguir-se do positivismo desde que atribuía ao saber filosófico, idênticas funções de patrocinar a síntese das ciências. É provável que não o tivesse feito porque lhe restaram poucos anos de vida activa, ainda assim acupados na busca de uma esfera privilegiada, como objecto de inquirição eminentemente metafísica: a cultura.

Assim, Tobias Barreto suscitou a hipótese do monismo e, sem abandoná-la, difundiu o conceito neokantiano de filosofia. Artur Orlando é o único dos seguidores que se dá conta da incompatibilidade das duas posições e busca aprofundar a ideia da filosofia como epistemologia. Os demais integrantes da Escola não se dispuseram a abdicar da sua aceção como síntese das ciências e supunham que a disputa era entre monismo mecanicista e monismo teleológico ou entre monismo e evolucionismo.

Contudo, a grande significação do pensamento de Tobias Barreto, no empenho de restaurar a metafísica, consiste na abordagem do homem como consciência, a seu ver a única forma de retirá-lo do determinismo a que o havia cingido o positivismo. Tal é o tema central da parcela última de sua obra *filosofia* ⁽³⁸⁾.

Para o pensador sergipano, a cultura é «a antítese da natureza, no sentido de que ela importa uma mudança do natural, no sentido de fazê-lo belo e bom». Designa-se pelo nome geral de natureza: «o estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, com sua inteligência e vontade, não influi sobre elas e não as modifica».

A particularidade do mundo da cultura consiste no facto de que se subordina à ideia de finalidade,

escapando a todo esquema que se proponha resolvê-lo em termos de causas eficientes. A seu ver, o equívoco dos contraditores da existência da liberdade na criação humana deve-se à associação inadequada entre liberdade e acção imotivada: «Desde que se faz assim do acaso e do capricho irracional a essência da liberdade, desde que o verdadeiro acto livre se considera aquele que se pratica sem motivo, sem razão alguma, não é muito que os deterministas achem provas de sua teoria em todos os círculos da actividade humana, onde se nota uma certa ordem». Considera, entretanto, que «a livre vontade não é incompatível com a existência de motivos; pelo contrário, eles são indispensáveis ao exercício normal da liberdade».

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

O facto natural não o livra de ser «ilógico, falso e inconveniente». A regularidade natural, isto é, a circunstância de que um acontecimento natural seja considerado segundo leis, não implica que, transposto ao plano da cultura, possa ser encarado independentemente do ponto de vista moral. Tem em vista o seguinte: «Assim, e por exemplo, se alguém hoje ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim — é natural a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista».

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

Nessa luta por erigir algo de independente da natureza, o homem criou a sociedade, «que é o grande aparato da cultura humana», e deixa-se afigurar: «sob a imagem de uma tela imensa de relações sinérgicas e antagónicas; é um sistema de *regras*, é uma rede de *normas*, que não se limitam ao mundo da acção, chegam até os domínios do pensamento».

No âmbito dessa imensa teia, o direito é uma espécie de fio vermelho e a moral o fio de ouro. O verdadeiro característico do ente humano é pois «a capacidade de conhecer um fim e dirigir para ele as próprias acções, sujeitando-as destarte a uma norma de proceder». Trata-se, em síntese, de um animal que se prende, que se doma a si mesmo: «Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida acomodam-se a esta medida, que é a única exacta para conferir ao homem o seu legítimo valor».

Assim se coloca, para a meditação brasileira, pela primeira vez, a hipótese de considerar-se o homem como consciência. Nesse momento inicial, é a ideia de

arquetipo que está presente ao espírito de Tobias Barreto, na maneira como a entende Kant na «Dialética Transcendental» da *Crítica da Razão Pura*. A verdadeira problemática do tema ainda não se explicita de todo. Nem por isso, entretanto, pode-se deixar de reconhecer, como o faz Reale, que: «registrou Tobias Barreto, no processo de sua formação monística, ideias destinadas a uma longa elaboração mental, e que, do culturalismo sociológico de Ihering, nos levariam ao culturalismo mais largo de um Kohler ou de um Berdzheimer, para atingir a fase actual sob a inspiração de um Max Scheler ou de Nicolai Hartmann. O mérito imorredouro do autor dos *Estudos Alemães* está em ter visto o problema como um problema filosófico, não compreendendo, infelizmente, que a sua formulação era, por si mesma, a mais cabal condenação das doutrinas monistas que abraçara, após reconhecer a impossibilidade de colocar completamente a vida espiritual sob o causalismo da natureza» (39).

Reale observa que, na obra de Sílvio Romero, o conceito de cultura deixa de ser um problema filosófico. Ao auto da *História da Literatura Brasileira* não aparece adequada nenhuma contraposição entre natureza e cultura: «A antítese de Tobias, prossegue Reale, opõe uma conciliação, que diz ser possível à luz do evolucionismo monístico spenceriano, *que acabou com a antítese entre o naturalismo e o espiritualismo*».

Essencial parece ser a circunstância de que os seguidores não se tenham disposto, com excepção de Artur Orlando, a abdicar da acepção da filosofia como síntese das ciências. E, sem essa disposição, o plano metafísico propriamente dito acabaria sendo ignorado.

Ainda em 1906, escreveria Sílvio Romero: «A metafísica que foi dada por morta em 1875 era a metafísica dogmática, apriorística, inatista, meramente racionalista, a metafísica do velho estilo, feita a *parte mentis*, a pretensa ciência intuitiva do absoluto, palácio de quimeras fundado em hipóteses transcendentais, construído dedutivamente de princípios, imaginados como superiores a toda verificação. Esta morreu e está bem morta para todo mundo. A metafísica que se pode considerar viva é a que consiste na crítica do conhecimento, como a delineou Kant nos seus *Prolegómenos*, e, mais, a generalização sintética de todo o saber, firmada nos processos de observação e construída por via indutiva. Esta vive e viverá sempre, porque, além de ser uma disposição natural do espírito, supre algumas falhas das ciências particulares, mas sem abrir luta com estas e antes nelas se apoiando, mantendo sempre activos os largos surtos e aspirações da razão para o lado do desconhecido» (40).

Clóvis Beviláqua insistiria no mesmo aspecto, ao dizer que a filosofia não deveria ser denominada de ciência, porquanto «não determina relações entre fenómenos, nem tem por objecto que não lhe seja exclusivo e não comum, ao menos nalgum sentido, com as outras ciências». Ao que acrescenta: «Mas, se não é uma ciência, é uma recapitulação ou, antes, um extracto de todas as ciências que tem isto de original: simplifica, unifica e completa os resultados de todas elas, sendo menos minuciosa do que qualquer delas, porém tendo mais amplitude e mais profundidade do que todas reunidas» (41).

Faltou, portanto, o aprofundamento da perspectiva neokantiana (a filosofia como epistemologia), de modo

a explicitar a impossibilidade de conciliá-la com o monismo (Fausto Cardoso) ou pretender substituí-la pelo evolucionismo (Romero, Beviláqua, etc.). Desse modo, a Escola do Recife não logrou superar a atmosfera na qual vicejava o positivismo e acabou reforçando entendimento semelhante do saber filosófico. Ao invés de contribuir para impulsionar o culturalismo de Tobias Barreto, o que somente viria a ocorrer muito mais tarde.

Registe-se que no empenho de determinação das relações entre filosofia e ciência, os membros da Escola do Recife avançaram algumas ideias acertadas acerca do saber de índole operativo. Embora sem se dispor a renunciar seja ao monismo seja ao que chamava de «intuição de carácter sintético», Graça Aranha (1868-1931), por exemplo, teria oportunidade de enfatizar que «a ciência decompõe o universo, conhece-o, discrimina-o, estuda-o nas suas manifestações parciais. Só há ciência do que se pode fragmentar. Ela pode analisar, explicar cada ordem de fenómenos que a sensação percebe, ela é essencialmente divisível e analítica» (42).

A Escola do Recife não foi capaz de alcançar a derrota do comtismo como filosofia das ciências. Esta seria obra do grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, capitaneado por Otto de Alencar (1874-1912) e Amoroso Costa (1885-1928).

Embora negando o carácter filosófico da investigação, para reduzi-lo à sociologia, Sílvio Romero deu nascedouro ao que se denominou de culturalismo sociológico, que serviu sobretudo para lançar as bases da sociologia brasileira. Ainda assim, um dos seguidores dessa vertente, Alcides Bezerra (1891-1938), acabaria nos anos trinta retomando a inquirição de Tobias

Barreto acerca da moral. Ao fazê-lo, contribuiu para o renascimento do culturalismo filosófico, que viria a ocorrer a partir daquela década.

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) concluiu o curso de Direito, em Recife, no ano de 1884, e tentou como ponto de partida de sua meditação a mesma problemática trazida à luz pela Escola do Mundo, aparecidos, respectivamente, em 1895 e 1899 — e que incluem diversos capítulos divulgados, a partir de 1886, na forma de artigos —, a exemplo dos membros daquela escola que sobreviveram a Tobias Barreto, interessou-se mais que outra coisa por uma perspectiva englobante da totalidade do saber. Apenas seus pressupostos naturalistas não o impedem de afrontar directamente o problema de Deus, para o qual encontra, no aludido período, uma solução conciliatória algo «sui generis».

Embora discordando do entusiasmo que Tobias Barreto revelara por Haeckel, mesmo quando se empenharem combatê-lo, são as considerações desenvolvidas pelo pensador sergipano que Farias Brito adoptará como premissa. Parece-lhe apenas que não caberia aplicar a denominação de monismo à chamada intuição mecânica (Haeckel). Esta não passaria de simples «materialismo; ao passo que o de Noire, a que bem se poderia dar o nome de naturalismo metafísico, é

que propriamente constitui o monismo, porquanto partindo, com fundamento em Schopenhauer, da consideração de que toda coisa física é também por outro lado e ao mesmo tempo uma coisa metafísica, o monismo de Noire reconhece como dois princípios irreduzíveis, como duas propriedades fundamentais da substância primitiva, o movimento e o sentimento; mas o movimento e o sentimento tais como ele os concebe não são duas coisas distintas, mas apenas dois aspectos, duas faces opostas mas inseparáveis de uma só e mesma coisa, de onde se deduz a unidade fundamental da natureza» (43). Aceita e transcreve as críticas de Tobias Barreto ao mecanicismo e as considera «brilhantíssimas reflexões» (44).

Para Farias Brito, entretanto, se o naturalismo mecanicista não passa de uma nova versão do materialismo, o naturalismo metafísico comportaria a admissão da existência de Deus, se bem deva concebê-lo de maneira diversa do «velho Deus pessoal do antropomorfismo vulgar», em oposição à «velha teologia ortodoxa». Para o naturalismo metafísico, que lhe parece aliás «o sistema predominante na geração contemporânea», Deus existe mas apenas sabemos que existe e nada é permitido afirmar sobre as condições de sua existência. «Todavia — acrescenta — o Deus do naturalismo, se bem não seja mais que um simples conceito negativo, não está, contudo, mui distante do velho Deus que adoravam já nas Catacumbas de Roma os secretários do primitivo culto cristão. O Deus do catolicismo era e é com efeito um Deus desconhecido. Deste modo a revelação, instintivamente e sem que ninguém se aperceba, vem em confirmação da inspiração natural» (45).

Ainda assim, entende Farias Brito que o naturalismo só se havia completado na obra de demolição. Enquanto isto, nutre a convicção de que «o mundo não pode deixar de ser a expressão de uma verdade e deve haver um princípio que não somente colocado diante das operações indefinidas de cosmos explique a natureza, como ao mesmo tempo colocado em face da sociedade, sirva de base ao mecanismo da ordem moral e ponha um termo à anarquia moderna indicando o ideal da conduta pela concepção da finalidade das coisas». Este princípio seria um fenómeno material: a luz. Assim, conclui, Deus é a substância infinita, o mundo, sua função permanente, aquilo que constitui sua própria actividade. Na regularidade das leis da natureza reside a única demonstração de sua existência. «Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz».

A conclusão pareceu a Clóvis Beviláqua, na época, de todo inesperada, considerando que, se a invocação de um princípio material, pelos jónicos, podia ser considerada como um avanço, em seu tempo, tornara-se inaceitável nos fins do século XIX. Sobretudo considerava impossível elevar uma simples relação à condição de absoluto.

Manifestava, entretanto, a convicção de que, sendo o autor um espírito reflexivo, não lhe seria difícil reconhecer que «a sua solução relativamente à ideia de Deus ainda não é a verdadeira»⁽⁴⁶⁾.

No primeiro volume da *Finalidade do Mundo*, propunha-se Farias Brito empreender o exame da filosofia como actividade permanente do espírito. No plano inicial, a série complementar-se-ia pela crítica à filosofia moderna e, finalmente, por uma exposição da teoria da finalidade. Subordinavam-se ao título geral de

Estudos de filosofia e teleologia naturalista. Em 1899, entretanto, ao editar o segundo volume, nele não esgotou a análise da filosofia moderna, dispondo-se a prolongá-la até a terceira parte. Esta só veio à luz em 1905. Ainda que não tenha avançado até a sistematização doutrinária a que pretendia chegar; limite-se à crítica de filósofos modernos, como no tomo anterior; e, finalmente, conserve no subtítulo a referência ao carácter naturalista de sua teleologia, regista-se, como observa Carlos Lopes de Mattos, certo desligamento de seu naturalismo inicial, enquanto o espiritualismo caminha para uma afirmação mais decidida. Já então denomina a anunciada parcela afirmativa da obra como a «solução do problema da existência pela concepção do mundo como actividade intelectual». Se bem que só deva ser abordada no volume seguinte, prepara-a num certo sentido ao combater a teoria da evolução, o relativismo e ao conceituar as teorias modernas, genericamente, como doutrinas de dissolução.

A introdução ao estudo do direito, também publicada em 1905, com a denominação de *A verdade como regra das ações*, não apresenta qualquer mudança em relação à obra mencionada precedentemente.

A parte afirmativa da doutrina prometida somente viria à luz vários anos depois, com a publicação de *A base física do espírito* (1912) e, sobretudo, com *O mundo interior* (1914). Preserva-se entretanto o mesmo estilo, isto é, expor a própria opinião através de extensas digressões a respeito da obra de inúmeros filósofos. O mais importante a salientar nessa nova e última fase consiste no facto de que as influências são bem diversas daquelas que o vincularam ao naturalismo. Adquire

pleno conhecimento das implicações da crise da física e sente-se estimulado pelo renascimento do espiritualismo, em particular com a obra de Bergson, que comenta e analisa longamente.

As novas teorias físicas levam-no a afrontar directamente o problema da existência da matéria ⁽⁴⁷⁾, que solucionaria recorrendo inclusive a certas teses do bergsonismo. Entende que sendo a matéria uma ideia geral, tem apenas existência lógica. Quando se emprega aquela denominação, tem-se em vista os corpos que ocupam um lugar no espaço. Embora só possam ser conhecidos como fenómenos, e é possível ascender a alguma coisa de sua substância ou energia interna. Aceita, nesse ponto, a teoria bergsoniana segundo a qual, na percepção, o espírito entra em contacto imediato com as coisas ou ainda que «o fenómeno está para as coisas, não como a aparência para a realidade, mas apenas como a parte para o todo» ⁽⁴⁸⁾.

A realidade dos corpos pode ser afirmada pela propriedade que têm de oferecer resistência. Nesta consiste a energia dos corpos, que denomina de força, descoberta que autoriza a seguinte conclusão: os corpos são fenómenos, sendo a força uma coisa em si. Desta, entretanto, só sabemos que é capaz de produzir movimento. Assim, só conhecemos a força em sua aparência material, como movimento ou como corpo deslocando-se no espaço vale dizer, como fenómeno.

Haveria, na opinião do pensador cearense, uma força à qual teríamos acesso directo, aquela que reside em nós, ao que acrescenta: «Ora, se a única força de que temos consciência é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que devemos partir para interpretar as outras forças. E como tudo é harmónico e

tudo obedece no mundo à lei da analogia, devemos daí inferir que toda força é uma ideia ou um pensamento⁽⁴⁹⁾. A dedução parece-lhe comprobatória de que o pensamento não é uma energia limitada a certas e determinadas organizações, mas o princípio universal, a energia suprema.

Sendo o espírito (existência subjectiva) o ser verdadeiro, a coisa em si, o método próprio da filosofia é a introspecção.

As teses anteriormente resumidas acham-se estudadas da maneira peculiar que caracteriza a obra de Farias Brito, isto é, examinando detidamente o pensamento de outros autores, insistindo naquilo que entendeu como os impasses que se propunha superar. Já então seu programa equiparava-se a uma espécie de propedêutica das ciências do espírito, da qual *O mundo interior* constitui apenas o primeiro ensaio. Por isto mesmo parecia-lhe que o desempenho da tarefa não poderia ficar a cargo de um único homem.

O núcleo central da meditação de Farias Brito parece consistir, a exemplo de Tobias Barreto, numa interpretação autónoma do kantismo. Até meados da década de oitenta, Tobias Barreto circulou na atmosfera das «filosofias sintéticas», isto é, que admitiam uma síntese das ciências (positivismo, monismo, evolucionismo, etc.), o que, em última instância, correspondia a uma franca violação dos princípios fixados por Kant, embora afirmada em seu nome. Mais tarde, encaminhou-se nitidamente no sentido da afirmação da possibilidade da filosofia como epistemologia, no que só seria seguido, como vimos, por Artur Orlando. Mas abriu também o caminho ao culturalismo, que se revelou como uma hipótese

fecunda de desenvolvimento da perspectiva transcendental.

Farias Brito, por sua vez, ocupar-seria em acentuar o que denomina de oposição entre criticismo e coisa em si. A seu ver, ou a coisa em si é afirmada em definitivo como incognoscível ou então se admite a sua cognoscibilidade ao afirmar que a liberdade pertence à esfera do *noumenon*. Preferiria esta última tendência, se bem que num sentido diverso daquilo que a obra de Kant tem efectivamente de fértil, ao propiciar a chamada revolução copérnica da filosofia, lançando as bases para uma inquirição a respeito do homem como actividade, como praxis, como ser moral.

Na sua interpretação do kantismo, Farias Brito considerou legítima a identificação da coisa em si com a substância, confundindo os planos gnosiológico e ontológico. O próprio Kant havia, entretanto, advertido que os postulados da razão prática não correspondem «a uma extensão da especulação, isto é, não faculta utilizá-los de maneira positiva do ponto de vista teórico. Com efeito, como a razão prática nada faz além de mostrar que tais conceitos são reais e que têm realmente seus objectos (possíveis) e como assim nada nos é dado no que concerne à intuição destes objectos (o que nem sequer pode ser reclamado), não é possível qualquer proposição sintética graças a esta realidade que é reconhecida. Em consequência, esta descoberta em nada nos ajuda a estender nosso conhecimento do ponto de vista especulativo, se bem que nos seja útil no que concerne ao uso prático da razão pura»⁽⁵⁰⁾. Vale dizer: é objecto de fé e não de conhecimento discursivo.

A identificação da substância (categoria) com o *noumenon* corresponde a uma adaptação do kantismo aos

cânones da metafísica tradicional. Por essa via, a meditação de Farias Brito não poderia estimular uma pesquisa na linha sugerida pela sua obra final de Tobias Barreto, acabando por assumir um carácter dogmático, na acepção kantiana.

Quando se diz que a obra de Kant criou as premissas para o que Hyppolite denomina de metafísica do sujeito, o que se tem em vista é uma das linhas de desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, mais precisamente, aquela que se encaminha no sentido de colocar o homem e a sua criação no centro de suas preocupações, com vista a identificar aquilo que contemporaneamente se denomina de modos de ser do homem. É claro que essa perspectiva não se encontra acabada e constituída em nenhum pensador, o que seria, aliás, de todo contrário à índole própria do saber filosófico. Para referir apenas alguns de seus elos, basta mencionar a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, entendida como história concreta da consciência, que constitui um momento desse novo encaminhamento, do mesmo modo que as teses centrais da esquerda hegeliana ou da problemática suscitada por Husserl e Heidegger, interpretada e desenvolvida por Merleau-Ponty. Embora todo esse movimento tenha como escopo, explícita ou implicitamente, superar o relativismo a que parecera condenado o entendimento humano depois de Kant, no essencial, não se trata de ressuscitar hipóteses metafísicas no antigo estilo, se bem que as encontremos no conjunto da obra dos pensadores indicados, entre as quais, por exemplo, a afirmativa de uma dialética da natureza.

A via aberta por Farias Brito assumiu feição diversa. Como sua investigação levava à descoberta do espírito

como realidade, pretendeu por esse caminho reelaborar a ideia da divindade. E assim inserir-se na vertente que, na Época Moderna, denominou-se de *espiritualismo*. Contudo, ao invés de dar surgimento a uma corrente de filosofia afeiçoada a esse tipo de inquirição, o que resultou foi a apropriação de sua obra pelos católicos, inteiramente ao arrepio de sua doutrina desde que, entre outras coisas, o pensador cearense afirmava que a religião, para vivificar-se, deveria evoluir no sentido de uma nova síntese, de que se valeu o pe. Leonel França para criticá-lo acerbamente ⁽⁵¹⁾. As circunstâncias fortuitas que contribuíram para tal desfecho são assinaladas em capítulo autónomo, adiante, ao apontarmos os antecedentes imediatos da meditação contemporânea.

Logo em seguida à sua morte, jovens intelectuais católicos publicam diversos livros dedicados a Farias Brito ⁽⁵²⁾. Entretanto, na medida em que se sentem seguros de sua opção pelo catolicismo — e não apenas pelo espiritualismo, conforme sugería o mestre —, desinteressam-se de sua obra. Longo silêncio reinará sobre a meditação de Farias Brito.

Neste pós-guerra, a obra de Farias Brito volta a despertar interesse, agora de ângulo estritamente filosófico. O marco inicial da nova fase seria o livro de Carlos Lopes de Mattos — *o pensamento de Farias Brito* (1912). O transcurso do centenário de seu nascimento, em 1962, foi assinalado por vários eventos, entre estes os livros de Djacir Menezes e Alcântara Nogueira, que examinam aspectos essenciais de sua meditação.

No período mais recente, quando se minimiza flagrantemente a abordagem participante da filosofia brasileira, aparecem renovadas interpretações da

meditação de Farias Brito. Destacaria a de Victoriano Sanson, que suscita e fundamenta a hipótese de que teria desenvolvido correctamente a perspectiva estóica, bem como a de Aquiles Cortes Guimarães. Esta enfatiza a circunstância de que se insere num momento crucial da filosofia contemporânea. Parece-lhe que Farias Brito não aspira apenas a uma volta a Kant, como muitos de seus contemporâneos, preconizando o retorno à consciência mesma. Isto o colocaria na posição privilegiada em que se situa Husserl, alcançando por isto mesmo muitas intuições que seriam posteriormente consagradas. Graças ao que estaria no fulcro inicial que dá origem à meditação fenomenológica em nosso país.

Miguel Reale assinalaria nestes termos a grande força de sua meditação: «O que assegura a Farias Brito uma posição deveras singular na história do pensamento filosófico brasileiro é a sua perseverante preocupação de cuidar dos temas filosóficos *como tais*, sem os dissolver em considerações de ordem sociológica ou histórica».

O CIENTIFICISMO E SEUS CICLOS

A ascensão do positivismo corresponde ao fenômeno mais significativo durante a República. Nos primeiros tempos do novo sistema, como observa José Veríssimo, era quase uma religião de Estado. E ainda que não se haja chegado a semelhante desfecho, nos decênios subsequentes as instituições republicanas seriam plasmadas segundo a vontade dos partidários daquela doutrina. Reformou-se o ensino para adequá-lo à hipótese comtiana de que o real se esgotaria na série hierárquica das ciências. E como Augusto Comte havia condenado a Universidade, não se cuidou da sua estruturação. Chegou mesmo a haver uma revolta militar contra a vacinação obrigatória, condenada pelo comtismo caboclo. A maioria dos espíritos aderiu à suposição de que haveria filosofia, política e moral científicas.

Até muito recentemente, contentavam-se o estudiosos em distinguir, no movimento positivista verificado a partir da República, a corrente ortodoxa da vertente dissidente. O modelo era o pensamento francês, mas não atendia à circunstância brasileira.

Os estudos dedicados ao positivismo, neste pós-guerra, tiveram em vista, sobretudo, discriminar as diversas configurações que veio a assumir no país, partindo de parâmetros nacionais e não da divisão clássica, entre ortodoxos e dissidentes, formada no exterior. Semelhante discriminação objectivava averiguar em que consistia precisamente a mencionada ascensão do positivismo.

Na medida em que se dá o aprofundamento de tais estudos, verifica-se que o sucesso do comtismo decorre do facto de inserir-se numa das tradições da cultura brasileira, que passamos a denominar de *cientificismo*. Roque Spencer Maciel da Barros havia voltado a atenção para o que chamou de mentalidade cientificista — na conhecida tese de 1959, *A ilustração brasileira e a ideia de universidade*. Contudo, foi o contacto com a obra de Joseph Ben-David que nos permitiu alcançar uma conceituação mais precisa desse fenómeno.

Além disso, a predominância do positivismo no ciclo cientificista da Primeira República advém de uma de suas vertentes menos estudadas até então: o autoritarismo doutrinário representado pelo castilhismo.

Joseph Ben-David, que se inclui entre os principais estudiosos contemporâneos da História da ciência, considera que o declínio científico da Itália não se deveu à oposição da Igreja. A seu ver, quando se deu a condenação de Galileu, o movimento já se encontrava em franca decadência. A tese é desenvolvida no livro *The Scientist's Role in Society*, Prentice-Hall, 1971, cuja tradução brasileira foi patrocinada pela Editora Pioneira (1971).

A condenação de Galileu deu, entretanto, pretexto a grande movimentação na Europa, por razões sobretudo

políticas. Eruditos protestantes em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing decidiram traduzir sua obra para o latim. Ben-David observa que na Universidade de Tubing, pouco tempo antes, fora recusado a Kepler um diploma teológico em decorrência de suas convicções copernicanas. O governo holandês fez de Galileu seu conselheiro e cumulou-o de honrarias. Estavam lançadas as bases de um movimento de cunho social que muito contribuiu para a institucionalização da ciência, na segunda metade do século XVII. Esse movimento floresceu, contudo, na base de suposição de que a ciência tinha amplas consequências sociais e tecnológicas. Entretanto, na medida em que a ciência se institucionaliza, os próprios cientistas iriam recusar essa dilatação de objetivos. Tornam-se autônomos e dissociam-se os dois momentos: a propaganda da ciência e a prática científica.

A esse propósito escreve Ben-David: «um dos aspectos mais importantes da ciência experimental era sua precisão, e sua especificidade. Toda variável precisava ser medida, pois algumas diferenças tão pequenas, que não podem ser apreendidas sequer pela imaginação, podem decidir se uma teoria é certa ou errada. Além disto, as pesquisas não são orientadas por critérios de importância geral — tal como esta é pensada pelos filósofos —, mas rigorosamente por aquilo que é importante e pode ser resolvido pelos métodos e pelas teorias existentes. No século XVII, a grande luta pela dignidade da ciência natural moderna foi, em parte, uma luta pela dignidade do método exacto, paulatino e operacional do cientista. Este método era programaticamente acentuado pela Royal Society em seus estágios iniciais e foi rigorosamente adoptado pela

Académie des Sciences. Deste ponto de vista, os amplos objectivos intelectuais do movimento científicista eram incompatíveis com a especificidade da pesquisa científica e constituíam uma ameaça à sua integridade e especificidade»⁽⁵³⁾.

Em síntese, surge um autêntico movimento científicista, isto é, um movimento que se propõe exaltar a ciência e torná-la reconhecida pela sociedade. Logrado o objectivo que se propunha, o movimento científicista não desaparece da cena para deixar que a ciência ocupe o seu lugar. Muito ao contrário, segue um curso autónomo, curiosamente em aberto conflito com a ciência. É essa espécie de ideário que veio a ser introduzido na cultura luso-brasileira na segunda metade do século XVIII e não propriamente o interesse real pela ciência.

O movimento científicista em Portugal teve o momento das academias, na primeira metade do século XVIII, logrando uma espectacular vitória com a ascensão de Pombal ao poder. Antecedendo de meio século a providência adoptada por Napoleão, o Marquês do Pombal destrói a universidade medieval, através de reforma de 1772, erguendo em seu lugar um nova universidade, constituída à volta da ciência.

Salvo no que respeita à mineralogia, a incorporação da ciência moderna em Portugal, com a reforma de 1772, não logrou consolidar a pesquisa científica. A geração pombalina evoluiria no sentido de afirmar a competência da ciência em matéria de reforma social. Lançam-se, assim, as bases de uma vertente que se tornaria profundamente arraigada no Brasil tornado independente.

A difusão do cientificismo no Brasil seria obra de Seminário de Olinda, organizado em 1800 por Azevedo Coutinho, e da Real Academia Militar. Os padres saídos de Olinda evoluíram para o liberalismo radical derrotado nas lutas fratricidas que desencadeou por todo o país na fase da Independência. A Real Academia Militar teria acção mais duradoura e maiores consequência no curso histórico do país.

Laerte Ramos de Carvalho indicou que os propósitos da Real Academia Militar não se limitavam a promover a reorganização dos estudos militares, em sequência às providências iniciadas na década de setenta do século anterior — organização de cursos em Recife e Salvador, em 1774 e 1778, respectivamente, e da Academia de Fortificação e Desenho, no Rio de Janeiro, em 1792 —, correspondendo a «arrojado e esclarecido empreendimento, no qual se consubstanciam algumas das mais sábias directrizes da política cultural de D. João VI». Coube-lhe a missão de sistematizar o estudo da matemática e das ciências físicas, estruturando um núcleo destinado não só a acompanhar a evolução de tais estudos na Europa como igualmente de participar de seu desenvolvimento. Os lentes foram instados a preparar os compêndios requeridos. Os historiadores da matemática no país (Francisco de Oliveira Castro, Chaim Honig e Elza Gomide) registam mais de vinte dissertações de matemática, entre 1848 e 1858, em geral de carácter expositivo, com a «notável excepção» de Joaquim Gomes de Souza (1829-1863), que se considera o primeiro genuíno matemático brasileiro, formado em 1848 e, posteriormente, professor da Escola. A Academia conseguiu, sem dúvida, fixar uma tradição de pesquisa matemática, que tornaria possível o

aparecimento de Otto de Alencar e Amoroso Costa, que, por sua vez, formaram Lúlio Gama, Teodoro Ramos e tantos outros matemáticos de nomeada, neste século.

A Academia Militar logrou manter o espírito da Reforma de 1772, elaborada sob a égide da suposição de que o núcleo do saber encontra-se nas ciências experimentais.

Na década de cinquenta, o governo consagra a situação que de facto se configurava no ensino da Real Academia, que formava não apenas militares, mas igualmente engenheiros e outros quadros técnicos, desmembrando-a em dois estabelecimentos: o ensino militar, transferido para a Praia Vermelha; e o ensino de matemáticas, ciências físicas e naturais, e engenharia, aberto tanto a militares como a civis, que ficava no Largo de São Francisco, com a denominação de Escola Central. Essa última passaria a chamar-se Escola Politécnica, em 1874.

É na Real Academia Militar que a intelectualidade brasileira toma contacto com a obra de Comte. Consoante o Levantamento realizado por Roque Spencer de Barros, esse contacto inicial, limita-se à obra matemática do filósofo francês. Desse exame conclui que «os primeiros trabalhos do positivismo brasileiro tiveram como consequência única chamar a atenção, no seio da Escola Militar, para a figura de Comte como teórico das ciências matemáticas e naturais e dispor os espíritos para mais tarde, sob o influxo do esforço de «ilustração» que domina o bacharelismo nacional de 1870 em diante, apenas para referirmo-nos a uma data, compreenderem também a aceitar a sociologia comtista».

A tradição que se inicia com a Reforma Pombalina da Universidade de 1772 não se limita à convicção de que as ciências experimentais formam o núcleo do saber. Na pregação pombalina encontram-se duas outras dimensões que marcariam o cientificismo brasileiro, a saber: 1.^a) a ciência é competente para promover a riqueza; e, 2.^a) é possível formular-se política e moral científicas. Na obra de Pombal, essa última hipótese acha-se apenas implícita. A vantagem de Comte encontrar-se-ia no tacto de que a explicita. Precisamente essa circunstância é que facultaria a adesão entusiástica ao comtismo, sob a República, como veremos mais detidamente logo a seguir.

O cientificismo preservado na Real Academia Militar adquire forma acabada em mãos de Benjamin Constant (1836-1891), que se torna professor da escola em 1873 e viria a ser o chefe militar do movimento republicano vitorioso. A partir deste tem lugar largo ciclo de predomínio do positivismo, abrangendo toda a República Velha.

As vertentes identificadas no ciclo cientificista em que aparecem sob roupagem positivista consistem basicamente o movimento de cunho religioso mantido pela Igreja Positivista; no denominado positivismo ilustrado e na filosofia política de inspiração positivista. Segundo se referiu, o comtismo virtualmente não aparece como filosofia da ciência, dispondo, entretanto, de algumas posições das quais tiveram seus partidários que ser desalojados a fim de permitir que o Brasil não se isolasse do curso empreendido pelas ciências exactas, a partir da relatividade, que reiteradamente recusaram. Comportam a breve caracterização adiante inserida,

elaborada com base nos estudos ao tema dedicados no período considerado.

As duas figuras centrais do positivismo religioso são Miguel Lemos (1854-1916) e Teixeira Mendes (1855-1927). Apreciando sua acção, escreve Ivan Lins (1904-1975): «Empolgado como ninguém pelas ideias de Augusto Comte em todos os seus aspectos e em todas as suas fases, era Teixeira Mendes temível e torrencial argumentador, sempre pronto a enfrentar qualquer adversário e a sustentar discussões de horas a fio, ou de volumes inteiros, em defesa das doutrinas do mestre a que jurara integral fidelidade... Inteligência dotada de extraordinária força dedutiva, legou-nos muitos textos admiráveis em que discute, exemplifica, demonstra, coordena e aplica os princípios e corolários científicos da Religião da Humanidade. Por vezes, porém, é de lamentar que esse mesmo vigor lógico o arraste por falsos caminhos, levando-o a abusos de dedução em questões que, pela sua natureza, como as doutrinas médicas, estavam ainda a exigir observações, experiências e tacteamientos indutivos»⁽⁵⁴⁾.

Conclui que as normas da Igreja Positivista — cada vez mais próximas do catolicismo, tendo Comte se transformado em Pai Supremo, digno do mesmo respeito que os católicos devotaram a Cristo — erigiram barreira intransponível entre a instituição e o meio social brasileiro.

Assim, a Igreja Positivista, embora haja sobrevivido à morte de Teixeira Mendes, jamais passou de simples seita, razão pela qual não se podem atribuir à sua acção os êxitos da doutrina. Do comtismo como filosofia da ciência cumpre distinguir dois aspectos. O primeiro diz respeito ao entendimento da filosofia como síntese das

ciências. Semelhante acepção de «filosofia sintética» teve curso no país através de outras doutrinas, como o monismo e o evolucionismo. Ainda persiste, às vezes em forma meramente subjacente, sobretudo no ensino das ciências sociais, nutrindo autêntica mentalidade positivista, presente em nossos dias. Contudo, na medida em que o neopositivismo ganha força como corrente filosófica, o que tem lugar sobretudo a partir da década de sessenta, tais resquícios positivistas tendem a perder significação na sociologia como no direito e na história.

O outro aspecto corresponde ao entendimento da ciência mesma, que Comte considerava esgotada com a construção da mecânica celeste, termo de sua evolução normal. O desenvolvimento da matemática e da física iria contrariar frontalmente essa hipótese. Ainda assim, a exemplo do que ocorria na medicina, os positivistas brasileiros deram as costas à ciência, para manter-se fieis à doutrina de Comte. E o faziam tendo em suas mãos as cátedras de matemática e o ensino de engenharia, tanto civil como militar. Em que pese a circunstância, acabaram fragorosamente derrotados, segundo se comprovou, graças à reconstituição da actividade do chamado grupo da Escola Politécnica do Rio de Janeiro ⁽⁵⁵⁾ capitaneado por Otto de Alencar (1874-1912) e Amoroso Costa (1885-1928). Otto de Alencar iniciou a reacção contra o positivismo numa esfera — a matemática — que não estava aberta aos bacharéis, desde que se contrapunham ao comtismo. Positivista como a maioria dos engenheiros de seu tempo. Otto de Alencar rompeu com as ideias de Comte ao se dar conta de que as interdições contidas na obra do filósofo francês vinham sendo refutadas pela evolução da

matemática. Ao fazê-lo, levou pequeno grupo de discípulos a tomar contacto com a nova física em formação. Esse núcleo reduzido logrou, em duas décadas, inverter completamente a situação, libertando o que havia de pensamento científico no país da influência de Comte, a partir de 1916 agrupado na Academia de Ciências.

É sintomático da nova circunstância a vinda de Albert Einstein ao Brasil, promovida pela Academia de Ciências, que o recebeu em sessão solene a 6 de Maio de 1925. O evento serviu para evidenciar o isolamento dos positivistas, nos círculos científicos. Licínio Cardoso é uma voz isolada ao condenar, em nome de Augusto Comte, em artigo divulgado em *O Jornal* (16 de Maio), o que denominou de «Relatividade imaginária». Levado o tema à discussão na Academia, vê-se pelas actas (transcritas pela *Revista da Academia Brasileira de Ciências* (1): 125-130, Abril, 1926) que não ocorre uma só intervenção em favor de Licínio Cardoso. Além disto, suas ideias são refutadas por Adalberto de Menezes, Álvaro Alberto, Inácio do Amaral e Roberto Marinho, figuras representativas da cultura científica do período.

De modo que a ascensão do positivismo não pode ter decorrido de uma situação de prestígio nos círculos científicos. Se desfrutavam dessa posição nos começos da República, vieram a perdê-la logo nos primeiros decénios. Precisamente a essa derrota do positivismo entre os cultores da ciência no país deve-se a criação da Universidade, na década de trinta.

A difusão do comtismo em terras brasileiras ensejou a formação de uma corrente denominada *positivismo ilustrado*, que contou como seus integrantes mais destacados Luis Pereira Barreto (1840-1923), Alberto

Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921) e, contemporaneamente, Ivan Lins (1904-1975). Essa vertente enfatizou sobretudo o aspecto pedagógico do comtismo, apostando na reforma dos espíritos. Em que pese a sua dimensão cultural, tampouco explica a ascensão do positivismo e sua persistente influência.

A filosofia política de inspiração positivista é o componente do comtismo brasileiro que granjeou a adesão de parcela substancial da elite, impondo a presença marcante de Augusto Comte na cultura brasileira do período republicano.

A particularidade distintiva dessa corrente consiste no facto de que interpretou o comtismo *ad litteram*, isto é, entendendo que o advento da política científica implicava o término do sistema representativo e o começo do regime ditatorial a ser exercido por quem houvesse assimilado seu espírito. Neste contexto, desaparece de todo a componente pedagógica que o positivismo ilustrado iria reivindicar. Mais explicitamente, prescinde de ganhar as consciências desde que incumbe, num primeiro momento, impor-se pela força. Adiante, as circunstâncias concretas farão o resto. Assim, a hipótese de que o homem seria determinável, em decorrência de alteração das condições sociais, presente na obra de Comte, torna-se o cerne da acção e da pregação desse agrupamento.

A versão mais importante da filosofia política de inspiração positivista é o denominado castilhismo, obra de Júlio de Castilhos (1860-1903) e da liderança rio-grandense por ele formada: Borges de Medeiros (1864-1961), Pinheiro Machado (1851-1915) e Getúlio Vargas (1884-1954).

Júlio de Castilhos empolgaria a liderança das facções republicanas rio-grandenses graças à prolongada guerra civil ocorrida no Estado, em seguida à proclamação da República. Assumiu o poder em 1893 e pôde, então dar início à aplicação da doutrina que havia inserido na Constituição estadual, inspirando-se em Comte. Segundo esta, não existe Poder Legislativo autónomo. A Assembleia reúne-se apenas para votar o orçamento e aprovar a prestação de contas do governante. As leis são elaboradas pelo Executivo.

O Poder Executivo centraliza-se em torno da presidência, sendo o substituto eventual de sua livre nomeação. Dispõe da faculdade de intervir nos executivos municipais. Assegura-se a sua reeleição.

Assim, a Constituição gaúcha nada tinha a ver com a Carta Magna de 1891.

Castilhos manteve o poder até 1898, transmitindo-o a Borges de Medeiros, que governou até 1928. Seu, afastamento deveu-se à guerra civil de 1923, terminada com a intervenção federal. Assegura-se, contudo, a continuidade do sistema desde que o novo governante, Getúlio Vargas, havia dado sobejas provas de fidelidade ao castilhismo. Com a Revolução de 1930, incumbe-lhe trazê-lo ao plano nacional, o que não se lograra nos decênios anteriores.

O castilhismo é, pois, uma doutrina política que, guiando-se pelos ensinamentos de Comte, afirma ser o governo questão de competência.

Enquanto em Locke o poder vem da representação — contrapondo-se à doutrina da origem divina do poder do monarca — no castilhismo a origem do poder está no saber. *O interesse* — que na doutrina liberal vigente no Império é a base da representação — passa à condição

de imoralidade. Só há um interesse, o bem comum, que o castilhismo identifica prontamente, prescindindo-se da política em seu sentido próprio, isto é, como campo da disputa, da barganha e do compromisso. Essa doutrina revelou-se de uma consistência inusitada, tendo sido vãos os esforços de Francisco Campos (1891-1968) para dar, sob o Estado Novo, uma fundamentação contemporânea à plataforma do Executivo forte ⁽⁵⁶⁾.

O ciclo de predomínio do positivismo abrange toda a República Velha, caracterizando-se sobretudo pelo seguinte: I) emergência do autoritarismo republicano — que repudia e abandona a tradição liberal do Império —, estribado basicamente na pregação dos partidários de Augusto Comte; II) sucessivas reformas do ensino primário e secundário sob a égide da hipótese comtiana de que o real se esgota na ciência, à qual também incumbe o estabelecimento de política e moral científicas; III) aceitação pela elite dirigente da interdição positivista à Universidade, para introduzir, no país, a investigação científica sem objectivos práticos, conservando-se o ensino superior adstrito à formação profissional; IV) adesão do professorado de ciência ao entendimento comtiano da ciência como algo de conclusivo; e, V) transferência do magistério moral, tradicionalmente exercido pela Igreja Católica, para a Igreja Positivista.

Tudo leva a crer que o ciclo positivista esteja esgotado ao tempo em que também a República Velha dá lugar a novo período histórico. Algumas evidências podem ser apontadas: I) a vinda de Einstein ao Brasil, em Maio de 1925, que consagra o rompimento da elite científica com o positivismo; 2) adesão da intelectualidade à ideia da Universidade e pleno sucesso

do movimento capitaneado pela Associação Brasileira de Educação na década de vinte; 3) a revogação do curso declaradamente positivista pela Congregação do Colégio Pedro II, em 1925, que era então o estabelecimento padrão na época em que a filosofia só era ensinada nos cursos secundários; 4) através de João Arruda (1861-1943) o grupo positivista ilustrado de São Paulo retoma o contacto com a tradição liberal do Império, no livro *Do regime democrático* (1927); e, 5) com a morte de Raimundo Teixeira Mendes, em 1927, que fora um dos fundadores da Igreja Positivista, e o sucesso da pregação de Jackson de Figueiredo — considerada no tópico dedicado ao tradicionalismo —, criam-se as condições para a volta do magistério moral às mãos da Igreja Católica.

A exaustão do comtismo não serviu entretanto para erradicar o cientificismo de nosso panorama cultural. Paulatinamente esse lugar passa a ser ocupado pelos marxistas.

O processo de formação de novo ciclo científicista em nossa cultura, desta vez adoptando invólucro marxista, inicia-se com a chegada às cátedras da Faculdade Nacional de Direito, no Rio de Janeiro, nos começos dos anos trinta, em memoráveis concursos, de Leônidas de Rezende (1889-1950) e Hermes Lima (1902-1978), que ali encontraram Edgardo de Castro Rebelo (1884-1970). Castro Rebelo havia ingressado no Corpo Docente da Faculdade ainda na época da primeira guerra mundial, mas experimentaria evolução assemelhada à dos novos e eminentes colegas.

Pela primeira vez em nossa história estrutura-se um grupo marxista, num estabelecimento de ensino de incontestável prestígio. Sua adesão àquela doutrina acha-

se entretanto inteiramente dissociada da agremiação que se intitulava comunista, para explicitar suas vinculações com o regime soviético e com as versões oficiais do marxismo. Além disto, são homens de grande valor intelectual e que, por isto mesmo, não poderiam reduzir-se à condição de meros divulgadores. Buscam caminho autónomo e dão início no país ao que denomino de *marxismo académico*.

A história do marxismo académico diferencia-se da história do marxismo de inspiração estritamente política, se bem que em momentos de maior intolerância os professores marxistas tenham sido vítimas de injustificada violência, a pretexto de que muitas pessoas invocam essa condição, mas se reduzem a simples propagandistas, a serviço da política, o que não deixa de ser verdade, mas nem por isto remete o debate das ideias a outras instâncias. De todos os modos, o marxismo académico estabeleceu um nível de discussão do marxismo que no passado se revelou capaz até mesmo de, por vezes, permear a pregação de representantes dos profissionais da política.

Os marcos subsequentes mais importantes dessa espécie de marxismo correspondem, a meu ver, à ascensão de João Cruz Costa (1904-1978) à cátedra e à chefia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, e à adesão de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) ao marxismo, na antiga Faculdade Nacional de Filosofia, da Universidade do Brasil.

Na esfera do direito, o marxismo não chegaria a alcançar maior difusão. Embora se trate de grupo diminuto, tem actuação destacada no movimento filosófico do país, notadamente através do Instituto Brasileiro de Filosofia.

No âmbito da filosofia, o marxismo académico, nos anos recentes, viria a confundir-se com o movimento político. O fenómeno talvez se explique pela adesão de muitos padres à doutrina, que a revestiram de todas as características do fanatismo religioso.

O marxismo académico no país é certamente um movimento complexo, sobretudo naqueles autores, que buscam inserir-se nas tradições brasileiras precedentes. Sem que isto signifique qualquer despreço por outras dimensões, entendo que sua manifestação mais expressiva é a versão *positivista do marxismo*, da lavra de Leônidas de Rezende e Cruz Costa. Por isto mesmo a considero como o principal resultado do último meio século, em que o cientificismo se expressa pela voz do marxismo. Logo a seguir procuro apontar as suas principais características.

Quanto ao marxismo político, suponho que se bifurque em dois grandes núcleos. O primeiro seria aquele que se estrutura a partir da obra de Caio Prado Júnior. O segundo consistiria nas tentativas de fundar teoricamente a acção dos comunistas.

Caio Prado Júnior (1909-1990) publicou algumas obras de divulgação do marxismo ortodoxo, mas onde revela independência de espírito é no prolongado exame a que tem submetido a história do Brasil. Suas análises ressentem-se do que chamaria de *economicismo*, isto é, do empenho de considerar a economia como «factor determinante» da evolução social, que é uma preocupação de cunho nitidamente oitocentista. Ao fazê-lo, contudo rebelou-se contra a pretensão dos órgãos dirigentes do comunismo de enquadrar o processo histórico brasileiro no esquema que supõe seja rígida e inelutável a alternância «comunismo primitivo-

escravagismo-feudalismo-capitalismo». O *economicismo* de Caio Prado Júnior fez escola e muitos sociólogos e economistas contemporâneos são legitimamente seus discípulos.

O segundo grupo originado pelo marxismo político supõe que a acção dos comunistas, embora abedeça exclusivamente a comando externo — hoje com sedes diversificadas —, deva, em cada circunstância, encontrar uma teoria ou um autor que a justifique. Se empreendêssemos o seu inventário desde a década de trinta, veríamos como transitam meteoricamente os autores em voga entre os comunistas. Quem se lembra hoje dos livros de Thaleimer ou de Kauriski, traduzidos e avidamente adoptados pela intelectualidade comunista na década de trinta? Ou das traduções de Max Beer, Labriola e do próprio Engels, nos começos do pós-guerra, antes do rígido enquadramento estalinista? Deste modo, a experiência sugere que deve passar a onda lukasciana e gramsciana, que parece ofuscar às demais em nossos dias, como passou, ainda na face recente, a altuseriana. Nutro a convicção de que o marxismo directamente a serviço da acção política está condenado a jamais passar de amálgama eclético, intolerante e superficial, preso a categorias comtianas.

Resumo as características mais marcantes da versão positivista do marxismo. Seu iniciador é Leónidas de Rezende, que nasceu em Juiz de Fora, em 1889, tendo falecido em Abril de 1950. Radicou-se no Rio de Janeiro. No exercício da cátedra na Faculdade Nacional de Direito, produziria verdadeiro fascínio sobre a juventude intelectual na década de trinta, devendo ser-lhe creditada a difusão das ideias de Karl Marx no Brasil,

sobretudo levando-se em conta que não exerceu militância política.

São estas as principais teses dessa compreensão positivista do marxismo: 1) A economia é a disciplina fundamental, porquanto a actividade produtiva de bens materiais condiciona toda elaboração teórica, tanto «a Filosofia, a História, a Genética (a formação da família), a Estética, a Arte, a Religião, a Moral, o direito (como) a política»; 2) A filosofia é apenas a classificação das ciências, como queria Comte; 3) Pode-se adquirir conhecimento rigorosamente científico da sociedade e do curso histórico, inclusive prevendo-se a evolução dos acontecimentos; 4) Os marcos fundamentais no processo de constituição da ciência social são as obras de Comte e Marx, inclusive no que respeita à ditadura do proletariado como culminância da evolução social.

Leónidas de Rezende apontava apenas uma divergência entre Comte e Marx, no concernente à terapêutica requerida pela transformação da propriedade privada em colectiva. A versão positivista do marxismo, sob certos aspectos, constitui uma variante simplificadora da concepção ortodoxa soviética, visto como não deixou margem de discussão, por exemplo, sobre as relações das formas da consciência social com a denominada «superestrutura económica», ou o «primado da alienação», isto é, se o marxismo se proporia a solução da situação material do proletariado, ou, mais amplamente, a realização integral do homem.

A interpretação de Leónidas de Rezende vinculou o marxismo a uma das mais arraigadas tradições do período republicano — o positivismo —, graças ao que veio a granjear enorme vitalidade.

A meditação de Leônidas de Rezende é retomada por João Crus Costa, a quem caberia estruturar o Departamento de Filosofia da USP, depois que os professores franceses deram por concluída a tarefa de formação do núcleo inicial. É autor de diversas obras dedicadas à filosofia brasileira, em especial *Contribuição à História das Ideias no Brasil* (1956).

Do mesmo modo que Leônidas de Rezende, deseja manter a filosofia adstrita à problemática que permitira conceituá-la como «positiva», no sentido comtiano. Por isto, afirma que a obra de Comte inaugura «uma das fases mais ricas e interessantes de um novo estilo de filosofar». O positivismo entretanto não criou este novo espírito filosófico, sendo fruto do desenvolvimento das ciências. Encontra igualmente analogias e semelhanças entre as doutrinas de Comte e Marx. Enxerga, todavia, uma oposição mais radical do que a apontada por Leônidas de Rezende no que respeita à reforma social. A seu ver, Comte teria em mira instituir «uma autoridade com todas as características de *direita*». Assim, se a filosofia positiva — é algo a preservar, o mesmo não se daria com a reforma social preconizada pelo comtismo. Tudo isto estaria a impor a complementação da filosofia positiva pelo materialismo histórico.

Sua contribuição particular, nessa versão positivista do marxismo, consistiu em ter aplicado tal doutrina ao pensamento brasileiro. Nem sempre, porém, analisa o pensamento brasileiro em seu curso real, “sendo levado a tomá-lo como exemplo do carácter inelutável da evolução do espírito humano no sentido do «estado positivo», ou «socialismo», termos a que atribuía de maneira correlata. Para explicar a larga repercussão do

positivismo no Brasil, escrevia: «Enquanto outras doutrinas de importação, as que se apresentam a partir do século XIX, nos parecem simples jogo intelectual, próprio de elites eruditas, mero ornamento de inteligências curiosas, do positivismo fica, porém, a impressão paradoxal — é certo — de que alguma relação mais profunda existe entre a índole dessa doutrina e o conjunto das contraditórias condições que deram origem à vida nacional e que a impelem. Se o positivismo é ainda, como as outras doutrinas, produto de importação, nele há, no entanto, traços que revelam a sua mais perfeita adequação às condições de nossa formação, às realidades profundas de nosso espírito».

Cabe observar, com relação à versão positivista do marxismo, que Leônidas de Rezende ou Cruz Costa jamais perderam os vínculos com a componente pedagógica do positivismo, difundida no Brasil pelas grandes personalidades do positivismo ilustrado como Luiz Pereira Barreto. Embora acreditando que o próprio curso da evolução engendra a transformação social, não admitiam que esta pudesse dispensar a livre adesão das pessoas às ideias directoras correspondentes ao evolver das estruturas económicas.

Não se inclinaram, em suma, por uma opção totalitária⁽⁵⁷⁾.

PRINCIPAIS ANTECEDENTES DO PERÍODO ACTUAL

A contemporânea filosofia brasileira apresenta-se muito matizada, o que contrasta flagrantemente com as circunstâncias dominantes no período histórico que a antecedeu, isto é, a República Velha, denominação atribuída à Primeira República, iniciada com a derrubada da monarquia em 15 de Novembro de 1889 e encerrada com o movimento revolucionário que eclodiu em fins de 1930. Em conformidade com o que indicamos, o que tem lugar na República Velha é a ascensão do positivismo, que impõe seu domínio sobre a vida política e todas as esferas da cultura, suprime o ensino de Filosofia do Direito e substitui, nos cursos secundários, as disciplinas filosóficas tradicionais pela sociologia comteana. Assinalamos também que a Escola do Recife exaure-se na altura da Primeira Guerra Mundial sem ter tido sucesso no combate ao positivismo, porquanto circulava no mesmo âmbito da filosofia entendida como síntese das ciências e ainda o facto de que, depois de ter sido um combatente isolado e sem auditório, Farias Brito serviu sobretudo para permitir que um grupo de jovens transitasse do

espiritualismo para o catolicismo. Em que pese esse quadro desfavorável e embora o cientificismo tenha continuidade na versão *positivista do marxismo*, a meditação contemporânea é muito rica e nela florescem diversas vertentes, conforme teremos oportunidade de evidenciar.

Explica-se o contraste pelos indicadores adiante resumidos. Em primeiro lugar, se a apropriação pelos católicos do espiritualismo de Farias Brito trai os seus pressupostos básicos, em compensação conduziu ao aparecimento de expressivo contingente de intelectuais católicos, directamente ligados à Igreja e aceitando a sua orientação, facto sem precedentes na história brasileira. No Império, a liderança liberal tinha seus vínculos com o catolicismo mas em matéria de pensamento revelou-se muito ciosa de sua independência. Na República e até a Primeira Guerra Mundial, havia um único intelectual católico de renome: Carlos de Laet (1847-1927). Na década de vinte a situação se inverte completamente, afluindo em massa a intelectualidade para as hostes da Igreja, o que deu lugar a fenómeno curiosíssimo, o denominado «surto tomista», que, com a mudança de orientação da Igreja, neste pós-guerra, desaparece completamente. A opção pelo tomismo era exclusivamente política, como se verá, do mesmo modo que o seu abandono. Essa evolução da grande maioria deixou livres os pensadores católicos autênticos para filiar-se ao neotomismo, ao blondelismo, ao orteguismo, etc. Por isto parece imprescindível referir, ainda que brevemente, o processo segundo o qual a filosofia de São Tomás acabou servindo para justificar uma opção política conservadora.

A par disto, a matização contemporânea decorre também de dois outros movimentos que precisam ser referidos: a preservação da tradição kantiana e a derrota do comtismo como filosofia das ciências.

A mudança de posicionamento da intelectualidade em face da Igreja Católica deve-se sobretudo a duas personalidades, a saber, D. Sebastião Leme (1882-1942), que foi Arcebispo do Rio de Janeiro e Cardeal, e Jackson de Figueiredo (1891-1928).

Jackson de Figueiredo, na época da Primeira Guerra Mundial, era um jovem de 23 anos, agnóstico e anticlerical como a maioria da intelectualidade republicana. Vindo do Nordeste para o Rio de Janeiro, aproximou-se de Farias Brito e acabou convertido ao espiritualismo. Dom Leme, na época Arcebispo de Olinda (Pernambuco), lança em 1916 uma Carta Pastoral em que critica acerbamente os católicos brasileiros, aos quais diz que «são católicos de nome, católicos por tradição, católicos só de sentimento». Estava disposto a transformá-los uma força actuante e, vindo para o Rio de Janeiro, tratou de arregimentar os intelectuais, tendo conseguido que Jackson de Figueiredo se tornasse católico. O quadro iria alterar-se substancialmente.

Na década de vinte, sob a liderança de Jackson de Figueiredo, o conservadorismo católico transforma-se de facto numa força actuante e que passará a contar cada vez mais na arena política nacional. Será mérito seu o abandono na insistência da revogação das leis republicanas, para fazer com que a religião católica voltasse a dispor do «status» de credo oficial. Jackson de Figueiredo compreendeu que, através dessa bandeira, o objectivo colimado, que era tornar a Igreja presente e influente, jamais seria alcançado. O mesmo se diga em

relação à restauração monárquica. A realidade era República. Jackson de Figueiredo apoiou a ascensão de Berrardes à Presidência da República — cujo mandato iria de 1922 a 1926 —, ocupou em seu governo cargos influentes. Assim, fez as pazes entre a Igreja e o regime instaurado em 1889, há cerca de 30 anos, portanto.

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

Em nome da Ordem, do respeito à Autoridade, devem aglutinar-se as classes conservadoras. Em suas mãos este é um conceito político e não da estrutura

económico-social. As classes conservadoras, segundo seu entendimento, não são nem foram jamais opressoras. Elas são, parece-lhe, «o meio termo entre opressores de cada momento e os sofrendores de sempre».

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

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

A ideologia da ordem de Jackson de Figueiredo é conservadora e reaccionária. Mas revelou-se um princípio aglutinador de grande eficácia. Já agora não se trata mais de colocar a união entre a Igreja e o Estado como condição da moralidade social. Se for dado o passo essencial — o conagraçamento dos conservadores em torno da Ordem e da Autoridade — o desdobramento desse princípio dá automaticamente o conteúdo requerido por qualquer plataforma política. O nacionalismo e o respeito à família serão corolários naturais do princípio maior. Por esse caminho é que a Igreja será reverenciada pela sociedade e não o contrário.

Está aí a fusão das ideias de Deus, Pátria e Família, que iria inspirar a principal vertente formadora da Acção Integralista, nos começos da década subsequente. Já agora o conservadorismo católico não mais precisa sonhar ou esperar a restauração monárquica, tornada irrealizável com o correr dos anos. Compete-lhe actuar e constituir-se num ponto de referência. É certo que este é o princípio posto em circulação por Dom Sebastião Leme. Jackson de Figueiredo deu-lhe adesão entusiástica e proclamou o primado de sua aplicação no plano religioso, para fazer do catolicismo, como Villaça ⁽⁵⁸⁾ diz que era o seu, «polémico, ardentemente militante, às vezes provocador, sempre desejoso de conquista, expansão, afirmação». A bandeira é a de D. Leme, por certo; mas Jackson de Figueiredo é que saberia levá-la à arena política.

Semelhante ideário experimentalista curso extremamente tortuoso, notadamente em decorrência da Revolução de 30. É certo que o grupo castilhistas ascende ao poder com esse movimento mas apenas como um facção entre muitas, sem apoio militar e mantendo com os liberais acordo precário e frágil que logo se romperia. Ainda mais: algumas de suas alianças seriam visivelmente incómodas, como a do tenentismo, que não deixava de representar ameaça de dissolução das Forças Armadas como instituição, cabendo à hierarquia a missão de enquadrá-lo, quando mais não fosse por uma simples questão de sobrevivência. Nesse quadro complexo é que Vargas decide reconstituir pacientemente a velha simbiose entre Igreja e Estado, que a República se propusera eliminar. Assim, o novo governo apoia a formação de institutos católicos de ensino superior, contribuiu para consolidar seus colégios

secundários, dá à Igreja crescentes atribuições no campo da assistência social. Por essa via estabelece-se uma cunha entre a Igreja e a vertente da Acção Integralista capitaneada por Plínio Salgado (1895-1975), que era efectivamente a herdeira legítima da plataforma elaborada por Jackson de Figueiredo.

Na nova aliança que se firma entre Igreja e Estado, compete a este, indiscutivelmente, a hegemonia, o que deixa a pregação tradicionalista sucessivamente sem função específica. Logo na fase inicial da Revolução, a liderança tradicionalista da Igreja mobiliza-se contra a Escola Nova, em defesa do ensino religioso nas escolas públicas. Adiante organiza-se a Liga Eleitoral Católica, que actua no período das eleições e na Constituinte (1934). A mobilização anti-comunista consome igualmente múltiplas energias. Com o golpe de Novembro de 1937 e a instauração do Estado Novo, mesmo essas tarefas episódicas deixam de existir. Haveria a alternativa de dedicar-se à elaboração teórica. Mas preferiu-se o caminho polémico. Capitaneou-a Leonel Franca (1896-1948), primeiro contra os protestantes — *Catolicismo e Protestantismo* (1933) e *Protestantismo no Brasil* (1938) — depois contra os positivistas. Paulatinamente o grande objectivo passa a consistir no domínio do ensino de filosofia, que a partir de então é efectivado, como curso autónomo, em nível superior. Graças a essa circunstância iremos assistir a um dos fenómenos mais curiosos que já se verificaram na cultura brasileira: o surto tomista de fins da década de trinta aos começos da década de sessenta. Esse surto consagra uma situação absolutamente artificiosa, isto é, a existência de uma corrente de filosofia dita tomista, que domina o ensino da disciplina na Universidade,

alimenta significativo movimento editorial e reúne uma quantidade de pessoas como nunca se vira nessa esfera do saber. Fernando Arruda Campos (Tomismo e neotonismo no Brasil, São Paulo, 1968) arrolou 162 pensadores tomistas, computados além dos autores conhecidos os professores de filosofia ou simples colaboradores de publicações periódicas. Embora se trate de levantamento elaborado sem critérios mais rigorosos, consistindo na verdade numa simples catalogação de profissões-de-fé, serve para evidenciar a natureza verdadeira do fenómeno: a adesão formal da elite católica ao tomismo. Essa onda passaria aparentemente sem deixar rasto.

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

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

O tomismo dos tradicionalistas, segundo Van Acker ⁽⁵⁹⁾, consiste numa reafirmação daquela doutrina «sem compromisso com a filosofia posterior, não por inércia ou rotina intelectual, nem por falta de senso histórico, mas pela consciência aguda de haver, no pensamento moderno e actual, um surto inegável de imanentismo ontológico, de relativismo gnoseológico e de humanismo antropoteista, consubstanciado na democracia moderna, individualista ou colectivista, e tornando extremante aleatório, senão impossível, o inevitável confronto entre a razão filosófica e a fé cristã». Van Acker entende que essa espécie de tomismo é alheia ao espírito do próprio São Tomás, «o qual, além de considerar conveniente controlar a monarquia pelo processo democrático, concebia a história da filosofia como um progressivo enriquecimento intersubjectivo e sócio-cultural da verdade humana, mesmo através da experiência dos êrros». (*Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 108, Out./Dez. 1977).

Nos anos posteriores à Revolução de 1964, o tradicionalismo volta a revestir-se de feição predominantemente política. Neste ciclo, assume proporção considerável a luta no seio da própria Igreja, entre conservadores e progressistas, para usar a denominação consagrada, estes últimos adoptando posições socialistas cada vez mais radicais. Para avaliar-se a oscilação pendular de um extremo a outro, experimentada por certas facções da Igreja Católica, basta comparar a programação editorial, nos dois períodos, de *Vozes*, mantida pela Ordem dos Franciscanos, que passa sem nuanças do tradicionalismo mais dogmático para a mais primária pregação socialista. Na nova fase, a opção tradicionalista é capitaneada por

Gustavo Corção (1896-1978), que edita a revista *Permanência* (1968-1979); pelo grupo paulista da editora *Hora Presente*, e pela entidade conhecida como TFP (Tradição, Família e Propriedade), de todas a mais actuante.

O *surto tomista* não passou de uma roupagem adoptada pelo tradicionalismo político, depois da nova aliança da Igreja com o Estado, quando pouca coisa lhe restou além da alternativa de apropriar-se do novo sector (ensino de filosofia) criado na Universidade. Na medida em que a hierarquia da Igreja renega a pregação tradicionalista e uma parte dela afeiçoa-se ao socialismo, de forma cada vez mais nítida após 1964, o tomismo assume as dimensões próprias de uma corrente de filosofia. Para dizê-lo com as palavras de Leonardo Van Acker, no brilhante artigo aparecido na *Revista Brasileira de Filosofia* (n.º 98, Abril/Junho, 1975) em que defende o pluralismo e o diálogo filosóficos: «não parece contestável que ao surto neotomista não poucos aderiram como a um instrumento de prestígio social e temporal da Igreja e do clero. A prova é que são os mesmos católicos, ávidos de prestígio social e clerical, que agora declaram superado o tomismo, indo cortejar as ideologias anticristãs actualmente vigentes». Passada essa fase, o tomismo pode ascender à condição de «uma filosofia entre as outras, como fora na Idade Média».

Quanto à manutenção da tradição Kantiana, foi comprovada pela pesquisa realizada por Rosa Mendonça de Brijó (*A filosofia de Kant no Brasil. Ciclo do neokantismo*. Rio de Janeiro, 1984). Partindo do legado de Tobias Barreto, que seria abandonado pela massa dos discípulos, quase todos circulando na mesma atmosfera afim ao positivismo — a da filosofia sintética —, Rosa

Mendonça de Brito mostra como apesar disto a presença de Kant se manteve na cultura brasileira. Suas principais expressões correspondem à obra de Januário Lucas Gaffrée (1878-1917), aparecida em 1909; às disputas na Faculdade de Direito de São Paulo e ao próprio movimento antipositivista registrado na Escola Politécnica.

Em sua obra, Gaffrée procura familiarizar-nos com a superação do conceito oitocentista de ciência que então tinha lugar. E a partir desse novo entendimento expõe de forma pormenorizada a solução kantiana, inspirando-se nas ideias mestras da Escola de Marburgo e não nos pós-kantianos, para concluir em sua *Teoria do conhecimento de Kant* (Rio de Janeiro, Tip. Jornal do Comércio, 1909, pág. 260): «É esse o ponto de vista em que se coloca Kant, o qual assim funda a metafísica sobre novas bases: como ciência ela estuda os limites do conhecimento e elabora a concatenação dos fenômenos, apura os elementos do condicionado, como nos são representados nos puros conceitos do entendimento ou categorias. Com estes limites estreitos e aceitáveis, a metafísica é uma ciência, o estudo dos limites do conhecimento e dos seus elementos teóricos; fora deles é unicamente um devaneio que nos pode conduzir às mais incomensuráveis alturas, do qual, porém, não se tira uma parcela sequer de conhecimento real e efetivo».

Rosa Mendonça de Brito entende que a preocupação de Pedro Lessa (1859-1921) em combater o kantismo no ensaio «O idealismo transcendental ou criticismo de Kant», incluído na coletânea *Estudos de Filosofia do Direito* (1912), decorre da influência que o kantismo preservara na Faculdade de Direito de São Paulo. Sua crítica, parece-lhe, repousa no «desconhecimento do

autor em relação à obra de Kant, (e) mostra, também, a sua falta de familiaridade com a problemática filosófica. Assim, enquanto supõe que tudo quanto não provém da experiência se reduz ao inato, negando a criatividade do pensamento, admite simultaneamente que noções tais como espaço ou causalidade possam provir da experiência. No último caso, apelando para os actos voluntário encampa, certamente sem saber, as doutrinas de Maine de Biran. Deste modo, no que considera a filosofia geral do kraurismo, Pedro Lessa nem chega a dar-se conta dessa questão: como se constitui a objectividade, como pode dar-se um conhecimento do tipo científico, válido para todos?».

No que se refere à temática moral, parece a Rosa Mendonça de Brito que a própria vida de Pedro Lessa, dedicada à consolidação do exercício da liberdade no país, «seria o maior desmentido às crenças que expressa contra Kant. A vida de Pedro Lessa comprovaria a profundidade da descoberta de Kant quando afirma que o homem se escolhe como ser moral».

A autora regista o facto de que a invocação respeitosa do nome de Kant, no velho prédio do Largo de São Francisco, ocorreria por ocasião das comemorações do centenário, na conferência de Reynaldo Porchat sobre «O pensamento filosófico no primeiro século da Academia» (1927).

Examinando a trajectória da filosofia da ciência na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, Rosa Mendonça de Brito conclui que Amoroso Costa considerou durante largo período a hipótese de constitui-la com base no neokantismo e na obra de Léon Brunschvicg, optando nos últimos anos de vida por um caminho que, se tivesse sobrevivido ao desastre que o vitimou em

1928, o teria levado a aproximar-se no neopositivismo. A ser ver, a comemoração do bicentenário de Kant, em 1924, marca o apogeu do neokantismo e aponta simultaneamente na direcção do seu declínio. O estado de espírito comprobatório dessa última hipótese encontra-se na conferência de Pontes de Miranda (1892-1979) — mais tarde um dos mais renomados juristas brasileiros — que, rendendo tributo ao autor da *Crítica*, proclama a necessidade de abandonar suas teses para permanecer fiel aos avanços da ciência. Justamente Pontes de Miranda seria o patrono da *Biblioteca Científica Brasileira*, que iria entroncar com o programa do Círculo de Viena, constante do manifesto divulgado em 1929.

A intelectualidade brasileira não queria que o direito deixasse de ser compreendido como ciência e no processo de afastamento do positivismo não desejava perder de vista esse ponto de referência. Se o neokantismo estava em crise e deixava de corresponder a uma alternativa, cumpria buscar outros caminhos, mesmo que isto significasse o abandono de Kant. Nesse momento começa a emergência do marxismo na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, facto a que aludimos. Mas também os que preferem manter-se na esfera do kantismo.

Segundo Rosa Mendonça de Brito, a transição do neokantismo ao culturalismo dá-se inicialmente circunscrita à esfera do direito. Nessa transição destaca duas obras: *Kant e a idéia do direito*, tese de doutoramento de Djacir Menezes, então jovem de 25 anos, submetida à Faculdade de Direito do Ceará; e a tese de concurso à cátedra de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de São Paulo, em 1940, intitulada *Fundamentos do Direito*, de Miguel Reale. Estavam lançadas as bases para

assegurar ao culturalismo a presença marcante que viria a alcançar em nossa meditação contemporânea.

Para melhor compreensão do quadro contemporâneo, incumbe dizer uma palavra sobre a derrota do comtismo como filosofia da ciência.

No período em que a revisão da ciência do século XIX se fazia em nome da introdução da nova física, a participação brasileira teve lugar, inicialmente, através de professores da Escola Politécnica do Rio de Janeiro e, mais tarde, da Academia Brasileira de Ciências, fundada em 1916, movimento que culmina com a vinda de Einstein ao Brasil, em 1925.

O contacto com a nova física exigiu fosse empreendida uma severa crítica ao comtismo, tanto no que respeita ao sentido atribuído à evolução do pensamento científico como no âmbito da matemática. Nesse terreno, as ideias de Comte haviam granjeado enorme prestígio. A pregação de Benjamim Constant (1836-1891) teria sequência no magistério de Roberto Trompowsky (1835-1926) e de tantos outros. Na opinião de F. M. de Oliveira Castro, «o grande prestígio que as ideias de Comte, sobre o ensino da matemática, teve no Brasil até os primeiros anos do século XX é, também, a prova mais decisiva de que os progressos realizados pela matemática no século anterior ainda não haviam penetrado suficientemente no país»⁽⁶⁰⁾.

A crítica ao mencionado aspecto do positivismo foi iniciada por Otto de Alencar (1874-1912), na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, no artigo *Alguns erros de matemática na Síntese Subjectiva de Augusto Comte* (1898). A partir do evento, forma-se um pequeno núcleo de pensadores logrando derrotar o comtismo como filosofia das ciências e fazer com que o país

acompanhasse a evolução do pensamento científico. Trata-se do grupo que fundou a Academia de Ciência e levou-a a desenvolver grande actividade na década de vinte. Amoroso Costa (1885-1928) incumbir-se-ia de fazer com que o movimento ultrapassasse os limites da ciência propriamente, voltando-se também para a filosofia das ciências.

Com a criação dos cursos de física, em nível universitário, o cultivo dessa ciência desloca-se das Escolas Politécnicas. Nessa oportunidade, desaparece o interesse pela especulação filosófica, predominando as características técnico-profissionais do ensino. Em vista da circunstância, o neopositivismo, da forma que assumia no período e contava com as simpatias de Amoroso Costa, passou a merecer a adesão de intelectuais oriundos sobretudo da esfera das ciências humanas, como é o caso de Pontes de Miranda, antes mencionado. Somente no período mais recente é que volta a interessar aos círculos matemáticos e das ciências exactas.

A MEDITAÇÃO CONTEMPORÂNEA

O critério geral segundo o qual se distingue a Filosofia Moderna da Contemporânea é o surgimento daqueles autores que tomam posição diante do positivismo — ou melhor, diante da tese de que a filosofia tornara-se impossível pelos progressos da ciência — e cuidam de encontrar os caminhos da restauração metafísica, levando em conta as críticas do comtismo e das correntes afins. Por mais distanciados que se encontrem entre si, os diversos fundadores de escolas, como Bergson, Cohen, Husserl e Heidegger, tratam, à sua maneira, de enfrentar aquele desafio. O espiritualismo, o neokantismo, a fenomenologia e o existencialismo reconstroem, em nosso século, o saber filosófico e logram superar a interdição positivista.

O termo *contemporâneo* é tomado aqui em sentido mais restrito, se bem a superação do positivismo seja o referencial básico.

A rigor, a contemporânea meditação brasileira inicia-se depois da Revolução de 30, mas só desabrocha plenamente no pós-guerra. É certo que o propósito maior de Tobias Barreto consistiu justamente em ultrapassar o comtismo. Ainda assim, os integrantes da

Escola do Recife que lhe sobreviveram acabariam vinculados ao cientificismo, com a única excepção de Artur Orlando, em vista de que preservaram o entendimento da filosofia como saber de índole sintética.

As simpatias pelo neokantismo e a participação no início do movimento patrocinado pelo Círculo de Viena, que descrevemos no tópico anterior, não conduziram directamente ao neopositivismo da forma como se apresenta actualmente. Este experimentalista, de facto, um novo começo a partir dos anos cinquenta.

Tanto a pregação de Jackson de Figueiredo como o modernismo em geral levaram sobretudo ao revigoramento de duas vertentes seculares na cultura brasileira: o cientificismo e o tradicionalismo.

Por tudo isto não seria apropriado tomar uma data anterior à década de trinta, tanto mais que foi precisamente nesta que o positivismo revela ter-se exaurido. É nos anos trinta que o culturalismo sociológico, com Alcides Bezerra, completa o trânsito que o levaria a retomar a questão no ponto em que a deixara Tobias Barreto, isto é, reivindicando para a moral papel sobressalente no curso da evolução social. A retomada do culturalismo filosófico, ainda que adstrito ao direito, ocorre igualmente nesses anos, com Djacir Menezes e Miguel Reale.

Se as raízes encontram-se indubitavelmente no agitado período que se seguiu ao fim da República Velha, é fora de dúvida que a matização final só se apresentaria de forma mais nítida no pós-guerra e nos anos cinquenta. Há de ter contribuído para esse desfecho a perda de ela e o declínio do surto tomista, que só na aparência mantinha unidos os católicos.

Assim, fixando a delimitação com o máximo de propriedade, a meditação contemporânea estaria contida nos últimos quarenta anos. É neste ciclo que o culturalismo assume configuração plena; o neotomismo torna-se uma simples corrente de filosofia, sem intenções hegemônicas ou políticas, ao tempo em que aparecem obras de autores católicos vinculados a outros pensadores como Blondel, Ortega, etc.; o existencialismo encontra temática própria; a fenomenologia escolhe determinado rumo e tem lugar certo florescimento da filosofia da ciência, agora sem nenhum ranço oitocentista. Diversos estudos, de que se dá notícia adiante, permitem situar o tema de forma mais precisa.

Com o livro *Problemática do culturalismo* (Rio de Janeiro, 1977) procurei suscitar a temática relacionada à filosofia geral, a fim de evidenciar a improcedência da crença generalizada de que o culturalismo esgotar-se-ia como filosofia do direito. Com base no estudo da obra de Miguel Reale, Djalmar Menezes e Luís Washington Vita (1921-1968) fiz o inventário de suas principais teses, limitando-me, nesta oportunidade, a transcrevê-las a seguir:

1. A filosofia comporta multiplicidade de perspectivas e, no interior destas, diferentes pontos de vista. Não há critérios uniformes segundo os quais tem lugar a escolha de uma perspectiva. O culturalismo privilegia o valor heurístico.

2. Somente a ciência elabora um discurso de validade universal, para o que estabelece objectos limitados, evita as totalidades e elimina o valor.

3. As denominadas ciências humanas experimentam, de um lado, processo de aproximação das ciências naturais — que já se completou em relação à economia,

achando-se em fase de efectivação no que se refere à administração, à pedagogia e à psicologia — e, de outro, subordinação a esquemas filosóficas. Contudo, o direito, a história e a moral devem preservar, de forma inelutável, seus vínculos com a filosofia.

4. A conceituação da ciência e o estabelecimento de suas relações com a filosofia não equivalem, entretanto, à preocupação essencial do culturalismo, que privilegia a inquirição ontológica. A etapa de elucidação da verdadeira índole do saber científico requer entretanto ser vencida, no Brasil, pelas peculiaridades assumidas por nossa meditação.

5. A ontologia culturalista se propõe desvendar o ser do homem, privilegiando, nessa investigação, a actividade. Assim, a criação humana constitui o objecto primordial da inquirição filosófica.

6. A criação humana, ou seja, a cultura, corresponde ao cabedal de bens objectivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos.

7. No plano da cultura, distingue-se o âmbito da pura idealidade, que se desenvolve de forma autónoma, embora implicado no conjunto da actividade cultural e dela receba múltiplas inspirações.

8. A autonomia da componente espiritual no desenrolar da cultura expressa-se através do aprofundamento dos problemas, todos de índole filosófica.

9. Os problemas filosóficos consistem naquelas questões tornadas controversas no próprio curso da filosofia, mas também naquelas suscitadas pela evolução cultural.

10. Ao enfatizar a autonomia e a criatividade do espírito, o culturalismo não desconhece que a actividade

humana é orientada pelo interesse e pela necessidade. «Uma existência sem necessidade é uma existência supérflua. Quem não tem necessidade tampouco tem necessidade de existir; que exista ou não é o mesmo, tanto para ele como para os demais». Feuerbach.

11. A necessidade e o interesse humanos são entretanto subjectivos, ainda que devam estar referidos ao contexto histórico-cultural.

12. Para que o ideal não permaneça como ideia abstracta e se transforme em força propulsora do devenir é imperativo que se formule na esfera da moralidade. Assim, são de índole moral os fundamentos últimos da evolução da cultura, razão pela qual as civilizações são modos de hierarquização dos Valores. A alteração dos fundamentos morais é que ocasiona a mudança nos rumos da cultura.

13. Contudo, o curso histórico, tomado em sua totalidade, está longe de poder classificar-se como processo racional. O curso histórico é, sobretudo, a esfera da violência e da força. «A tradição histórica consciente não passa de uma delicada película sobre o solo de vulcão que é o homem». Jaspers.

14. A filosofia política se constitui como uma tensão entre as esferas da racionalidade e da violência. Inspira-se numa determinada acepção de pessoa humana, ingrediente filosófico que a instrui. Deve, igualmente, levar em conta a realidade histórica concreta e nutrir uma atitude de respeito e acatamento em relação à moralidade.

Mais tarde, ampliei a lista dos autores estudados para incluir Nelson Saldanha (O culturalismo de Nelson Saldanha. *Convivium* 23 (34-4): 173-179, Maio-Junho, 1984).

No que respeita ao tomismo, a publicação de dois livros de Leonardo Van Acker na Biblioteca do Pensamento Brasileiro, da Editora Convívio — *A filosofia contemporânea* e *O tomismo e o pensamento contemporâneo* —, faculta melhor compreensão da natureza do diálogo que deseja manter com as demais correntes. Seu pensamento foi também estudado por António de Rezende Silva (*O tomismo aberto de Van Acker*, Rio de Janeiro, PUC, 1977), ocasião em que afirma: «Como Platão, diz Van Acker, conceber a filosofia como diálogo do espírito consigo mesmo e com os outros. Assim, a doutrina de Tomás de Aquino se lhe afigura um diálogo entre aristotelismo e platonismo. Infelizmente, lamenta o filósofo belga, muitas adesões ao surto neotomista estavam cúmplicas com o desejo de dominação e o tomismo serviu de instrumento de prestígio social ou «poder espiritual». Os que dele se serviram são os mesmos que agora o declaram superado, indo cortejar e tentar enquadrar o marxismo. Com satisfação imensa, desabafa o filósofo, assiste ao êxodo daqueles pretensos tomistas. É seu desejo que para sempre o tomismo fique superado como poder de domínio ou pressão doutrinária. Só tal renúncia lhe permitirá continuar a viver e conviver na autenticidade, procurando entender e apreciar as doutrinas alheias e por esta via altruísta chegar a melhor compreender e valorizar-se a si mesmo».

O tomismo deve, pois, aspirar à condição de: «uma filosofia entre as outras, como fora na Idade Média, viva, actuante, fremente. Esta, na verdade, é a lição que, definitivamente, incorporou-se à meditação brasileira através do ensino e dos escritos de Van Acker», conclui António de Rezende Silva.

Fruto de longos anos de pesquisa, o livro *Rumos da filosofia actual no Brasil* (São Paulo, Edições Loyola, 1976) reúne 27 depoimentos coligidos pelo padre Stanislavs Ladusans, cerca de 70% dos quais (17) católicos. Corresponde a expressiva amostra da superação da fase em que se encarava o tomismo como verdade acabada, passando a predominar o seu entendimento como fonte inspiradora, aberta à compreensão da obra dos modernos. A julgar pelo que se lê na colectânea, a posição do prof. Van Acker merece o apoio da maioria. Alguns inclusive querem ir mais longe, conciliando tomismo com existencialismo (Alvino Moser), com o personalismo de Mounier (Antonio Joaquim Severino), com a fenomenologia (D. Beda Krause, PSB) ou com o kantismo (Evaldo Pauli).

Entre os tomistas há certamente aqueles que dão preferência a uma interpretação mais ortodoxa, sendo esta provavelmente a posição de Yulo Brandão e de D. Odilão Moura, OSB. E também os que preferem a fidelidade ao maritainismo. Entre os últimos, suponho que se possa apontar D. Ireneu Penna como o mais importante representante dessa circunstância, pelo facto de haver enfatizado a significação especial da meditação de Maritain sobre a ciência e da solução que ensejou para o problema de suas relações com o tomismo. Gerardo Dantas Barreto é outro activo partidário desse entendimento. Ainda recentemente teria oportunidade de escrever, ao prefaciá-la a tradução brasileira dos *Problemas fundamentais da filosofia moral* (Rio de Janeiro, Agir, 1977): «Estou cada vez mais convencido de que parte considerável da obra de Maritain não só sobreviverá, senão também ganhará mais importância na

medida em que, como dizia Hegel, a palraria, a tagarelice silenciarem para dar lugar ao sério da história».

O segundo grande segmento do pensamento católico consiste nos pensadores que buscam outras inspirações, sem nenhum compromisso com o tomismo. Nesse grupamento aparecem com nitidez estas vertentes: os partidários de Maurice Blondel (Alcântara Silveira e João de Scantimburgo); os orteguianos (Ubiratan Macedo e Gilberto de Melo Kujawski); os que tomam a obra de Heidegger como referência (pe. Mac Dowell, S.J.; Arcangelo Buzzi e Maria do Carmo Tavares de Miranda); e os que se inspiram em Hegel (Henrique Lima Vaz e diversos outros). No último caso, na medida em que uma parcela significativa da Igreja adere abertamente ao marxismo, os neo-hegelianos passam a circular na mesma atmosfera totalitária que vem a ser o elemento mais característico dessa adesão ⁽⁶¹⁾.

Com o propósito de difundir as ideias do mestre, Scantimburgo publicou *O problema do destino humano* segundo a filosofia de Maurice Blondel (São Paulo, Convívio, 1979) e *A filosofia da acção*. Síntese do blondelismo (São Paulo, Digesto Ec., 1982).

Os orteguianos brasileiros têm presença muito activa no debate de temática contemporânea, sendo de destacar que Ubiratan Macedo inclui-se entre os principais estudiosos da filosofia brasileira, tendo apontado, ao longo deste livro, algumas de suas inúmeras contribuições nessa matéria.

A fecundidade da intervenção dos orteguianos no debate em curso pode ser assinalada por um exemplo tirado de um dos últimos livros de Kujawski: *Perspectivas filosóficas* (1983). Nessa obra, retoma a tese que muito contribuiria para a fama de Ortega — *Eu sou eu e minha*

circunstância — e busca desvendar-lhe o sentido profundo, por considerá-la a «fórmula mais concisa da metafísica orteguiana». Na perspectiva kantiana, a objectividade (o reconhecimento da existência de uma identidade acerca daquilo de que falamos) se constitui mediante a organização dos conhecimentos em que se privilegia a razão, mas igualmente se mantém nos marcos da experiência humana. Assim, alguns temas que se revelaram essenciais para o homem, como a questão de Deus, por exemplo, não encontram solução no plano racional. E como esta é a suprema instância, escapam a esse tipo de abordagem. Os filósofos que não se contentaram com a simples ordenação do conhecimento científico e com a acomodação da própria filosofia a esse modelo — como é o caso dos neopositivistas e dos continuadores da fenomenologia que se mantiveram fieis às premissas fixadas por Cohen — foram levados a actualizar a problemática da pessoa humana, dando nascedouro ao existencialismo e ao culturalismo. Aqui, as contribuições de Ortega são efectivamente notáveis. Kujawski assinala com razão que produz uma inversão radical.

Escreve Kujawski: «Eu e minha circunstância — explica J. Mariás — não constituem dois elementos separáveis entre si, que se encontram juntos por acaso, pois a realidade radical, o que eu chamo *minha vida*, é este que fazer do eu com as coisas. Eu e minha circunstância são dois termos inseparáveis na coexistência dinâmica que constitui a minha vida. Viver é coexistir com o outro que não eu mesmo, a circunstância ou mundo. Eis aí, num só golpe, duas superações: do realismo (que ensina a prioridade das coisas em relação ao eu) e do idealismo (que ensina a

prioridade do eu sobre as coisas). Eu e as coisas, eu e mundo, eu e minha circunstância somos absolutamente inseparáveis um do outro, conforme verifico executivamente em minha vida, na qual não se dá o eu separado das coisas nem estas separadas daquele. Não há prioridade de nenhum deles em relação ao outro nem absorção de um pelo outro. Eu e minhas circunstâncias — diz Ortega — são como aquelas divindades gêmeas das mitologias mediterrâneas que nascem e morrem juntas, os *dii consentes*, Cástor e Pólux».

Reabsorver a circunstância é o destino do homem. «Tenho que decidir a cada instante o que vou ser, optando entre as possibilidades que encontro, e como só eu, e mais ninguém, posso decidir qual a minha opção, sou forçosamente livre». Aparece então, no pensamento de Ortega, a noção básica de projecto vital, conclui Kujawski.

A questão visada é nuclear no pensamento contemporâneo e está posta, através da noção de *mundo da vida* husserliana, não só para os fenomenólogos como igualmente para existencialistas e culturalistas.

Creusa Capalbo assinalou outro aspecto digno de nota da meditação contemporânea. Diz respeito à repercussão intensa da fenomenologia entre médicos e psicólogos. O facto pode ser remontado a Nilton Campos (1898-1963), que foi director do instituto de Psicologia da antiga Universidade do Brasil (actual UFRJ) e publicou *O método fenomenológico na psicologia* (Rio de Janeiro, Universidade do Brasil, 1953). No magistério foi um grande divulgador da fenomenologia como método aplicável não só à psicologia como também à psiquiatria. Essa hipótese foi desenvolvida em especial por Antonio Gomes Pena (psicologia) e Isaiás Paim

(psiquiatria). No livro *Momentos do pensamento luso-brasileiro* (Rio de Janeiro), Aquiles Cortes Guimarães — justamente um dos mais destacados representantes da corrente fenomenológica — avalia a significação da obra de Nilton Campos.

O entendimento da fenomenologia como método, que se consolidou no Brasil neste pós-guerra, veio a ser sancionado por Creusa Capalho, o mais importante estudioso contemporâneo da obra de Husserl em nosso país. Creusa Capalho apresentou, na *Revista Brasileira de Filosofia* (fasc. 81; Jan.-Mar., 1971), no ensaio «A fenomenologia segundo Husserl», um autêntico programa de abordagem da questão, que vem sendo cumprido ciosamente. A premissa maior dessa análise consiste na afirmativa de que a obra de Husserl não pode ser considerada como um sistema filosófico, da maneira como falamos de sistemas Kant-Hegel e aristotélico-tomista. O desdobramento dessa hipótese de trabalho acha-se em sua tese de doutoramento na Universidade de Louvain (*A historicidade em Merleau-Ponty*); no livro *Fenomenologia e Ciências Humanas* (Rio de Janeiro, J. Ozon, 1975, 2.^a edição, 1987), e em recente tese de livre-docência (*Fenomenologia e sociologia em Alfred Schütz*, Universidade Católica de Petrópolis, 1979), posteriormente editada com a denominação de *Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schütz*, Rio de Janeiro, Antares, 1979) e na obra colectiva de cuja organização se incumbiu intitulada *Fenomenologia e hermenêutica* (Rio de Janeiro, Ambito Cultural, 1983). Outro autor ligado à fenomenologia que desenvolveu grande actividade é Beneval de Oliveira (1916-1988).

O existencialismo heideggeriano encontrou na pessoa de Emmanuel Carneiro Leão seu grande divulgador. Carneiro Leão traduziu textos fundamentais de Heidegger, comentou sua obra em ensaios e publicações periódicas, reunindo os principais estudos em *Aprendendo a pensar* (Petrópolis, Vozes, 1977). Parece sobretudo preocupado em torná-lo fundamentação filosófica da psicanálise.

Acha-se igualmente vinculado a uma inspiração heideggeriana a obra de Vicente Ferreira da Silva, prematuramente desaparecido, aos 47 anos de idade, em 1963. Reale considera que a interrupção abrupta dessa meditação não diminui a presença de Vicente Ferreira da Silva no processo de autoconsciência filosófica nacional. Abriu-lhe uma vertente original e fundante, anti-historicista, valorativa da filosofia da religião como mitologia, com vistas à identificação das origens e do valor infra-estrutural tanto da raiz da personalidade como do evoluir das ideias. A obra de Vicente Ferreira da Silva mereceu fascículo especial da revista *Convivium* (Maio/ /Junho, 1972) e as teses acadêmicas, entre outros, de Elyana Barbosa (*Vicente Ferreira da Silva — uma visão do mundo*, Salvador, UFBA, 1975) e Ronai Pires da Rocha (*Mito. Uma introdução ao pensamento de Vicente Ferreira da Silva*, Santa Maria, UFSM, 1977).

Estudo acabado dessa marcante personalidade foi efectivado por Adolpho Crippa (*A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*, São Paulo, Convívio, 1984), que também tem buscado desenvolver o núcleo temático legado por Ferreira da Silva, notadamente no que respeita ao valor heurístico dos mitos. A partir dessa valoração e da diferença primordial que neles enxerga, estabelece distinção radical entre a culturas. No livro

Mito e cultura (Convívio, 1975) busca identificar relação originária entre mitos e arquétipos culturais.

No livro *A fenomenologia no Brasil* (Rio de Janeiro, Pallas, 1983), Beneval de Oliveira propõe sugestiva tipologia do existencialismo brasileiro. Segundo esta, os diversos autores poderiam ser agrupados em torno da seguinte temática: I) reinterpretação da filosofia grega segundo inspiração heideggeriana (Eudoro de Souza e os discípulos que formou na Universidade de Brasília); II) busca da verdade do ser (Vicente Ferreira da Silva e seguidores); III) o desvelamento do ser através da hermenêutica (Emmanuel Carneiro Leão); e IV) elaboração de uma ontologia da finitude (Gerd Bornheim e Ernildo Stein).

Alguns desses autores são também classificados como existencialistas por Rhéa Mourão, no livro *Os caminhos do existencialismo no Brasil* (1987). Tomando a Farias Brito como precursor, descreve os principais momentos dessa corrente neste pós-guerra, detendo-se nas visitas de Gabriel Marcel (1956) e Sartre (1961). Analisa especificamente a obra destes autores: Vicente Ferreira da Silva; Otavio Mello Alvaranga; Emmanuel Carneiro Leão; Gerd Bornheim; Ernildo Stein; Wilson Chagas e Eduardo Portella ⁽⁶²⁾.

O neopositivismo brasileiro da fase contemporânea marca um momento muito distinto daquele representado por Amoroso Costa na década de vinte. Naquela oportunidade tratava-se de coroar o processo de crítica ao positivismo e familiarizar-nos com a nova acepção de filosofia das ciências resultantes de sua superação. No presente, a questão consiste em adquirir consciência da problemática do tema e participar de seu aprofundamento, a exemplo do que ocorre, sobretudo,

nos países de língua inglesa. Assim, essa corrente em sua nova fase não se filia a nenhuma das configurações que o neopositivismo tem assumido em outras nações, mas discute os problemas que considera mais relevantes no processo do conhecimento científico. Essa feição aparece de modo claro na obra *Explicações científicas — introdução à filosofia da ciência*, que Leónidas Hegenberg elaborou em começos da década de sessenta, refundindo-a e dando-lhe forma definitiva em 1969, e que tem sido sucessivamente reeditada. Hegenberg é, precisamente, a figura mais destacada dessa corrente.

Com poucas exceções, o magistério de filosofia das ciências, que se acha muito disseminado na Universidade, obedece à orientação antes caracterizada. A circunstância tem propiciado significativo movimento editorial. Traduziram-se os mais importantes textos clássicos (Wittgenstein, Popper, Russell, etc.). A obra de autores brasileiros assume hoje dimensões deveras significativas, segundo se pode ver do balanço publicado por Leónidas Hegenberg em *As idéias filosóficas no Brasil* (São Paulo, Convívio, 1978, Vol. III, págs. 143-201).

A vigência de tão amplo pluralismo filosófico na contemporânea meditação brasileira não significa que as vertentes herdadas da cultura portuguesa — o cientificismo e o tradicionalismo — hajam desaparecido da cena. O cientificismo adopta hoje roupagem marxista. Do mesmo modo que no passado, aspira erigir-se em saber exclusivo, que é também o projecto do tradicionalismo. Na medida, contudo, em que devem frequentar aos bancos académicos, ambas as correntes acabam alimentando certo debate teórico.

O panorama contemporâneo da filosofia brasileira muito deve à actuação do Instituto Brasileiro de

Filosofia. Fundado em 1949 por Miguel Reale, marcou sua actuação nos quarenta anos desde então transcorridos, pelos dois aspectos adiante apontados e que o situam como momento significativo de nossa evolução cultural: 1.º) ter logrado congregar todas as tendências filosóficas representadas em nosso meio, graças à conjugação da intransigente defesa da liberdade de opinião com a exigência da manutenção do debate adstrito ao plano das ideias, estribado no mais absoluto respeito pessoal; e, 2.º) haver tornado sistemáticos os estudos e pesquisas relacionados ao pensamento brasileiro.

O IBDF promoveu a reedição dos principais textos de filósofos brasileiros do passado, graças ao que puderam ser organizados na Universidade os cursos dedicados à Filosofia no Brasil. *A Revista Brasileira de Filosofia*, que começou a ser editada em 1951, completa praticamente 40 anos de publicação ininterrupta.

Na meditação contemporânea há ainda todo um grupo de pensadores que têm participado activamente no diálogo filosófico, inclusive no inventário e discussão de nossas tradições filosóficas, sem que pudéssemos arrolá-los nas principais correntes mencionadas, embora todas recusem qualquer espécie de ortodoxia. Acham-se muito próximos da corrente culturalista mas não poderiam ser classificados como culturalistas: Vamireh Chacon, Renato Cirell Czerna, Sílvio de Macedo, Roque Spenser Maciel de Barros, Evaristo de Moraes Filho e Tercio Sampaio Ferraz Jr.

O culturalismo brasileiro cuida de desenvolver a temática neokantiana, tendo como limite a recusa do que possa significar a restauração da «metafísica dogmática». Neste sentido, contribuiu não apenas para

fixar o âmbito de competência da filosofia das ciências — sem o menor laivo de intenção normativa, risco de que não escape a fenomenologia — como ensejou uma solução para a questão da ontologia que, sem embargo de ulterior aprofundamento, equaciona de forma adequada as dificuldades do kantismo, atendo-se à perspectiva transcendental.

O esforço do culturalismo dirige-se no sentido de trazer ao debate a problemática ética, no que não tem sido bem sucedido.

Os pensadores mencionados, embora partindo de posições neokantianas, viriam a desinteressar-se da temática antes enumerada. Assim, Chacon buscou apoio tanto na sociologia do conhecimento como na Escola de Frankfurt na linha de pesquisa que tem sido a nota dominante de sua actividade intelectual: a história das ideias políticas e sociais. Czerna adoptou a postura que ele mesmo denomina de «cepticismo teorético» em relação à problemática neokantiana e entende ser mais importante fazer renascer, inspirando-se no último Schelling, os temas da metafísica religiosa, Macedo, embora preserve seus vínculos com o culturalismo no terreno do direito, preferiu o caminho apontado por Heidegger no que respeita à filosofia geral. Maciel de Barros chegaria a um certo cepticismo quanto às possibilidades da ontologia filosófica, embora nesses marcos esteja afinado com a Escola Culturalista. Evaristo de Moraes Filho aceita a maioria das teses culturalistas contudo talvez em decorrência de compromissos académicos, desinteressou-se de sua discussão, concentrando o melhor de suas energias na formalização do direito do trabalho e no estudo e reedição de autores nucleares em nossa evolução

cultural. Finalmente, Sampaio Ferraz Jr., com uma formação acadêmica eminentemente culturalista, foi levado a voltar-se para a filosofia da linguagem na busca de solução para problemas da filosofia do direito ⁽⁶³⁾.

Dentre as outras personalidades que registaram presença marcante na contemporânea meditação filosófica brasileira, sem filiar-se às correntes estruturadas, destacaria Alcântara Nogueira, Wilson Chagas, Jessy Santos, Jorge Jaime de Souza Mendes e Almir de Andrade. Alcântara Nogueira (1918-1989) viveu durante muitos anos no Rio Janeiro, regressando posteriormente à terra natal, Fortaleza, onde se integrou à vida universitária, dedicando-se ao ensino da filosofia e da filosofia do direito. Tornou-se o principal exegeta da obra de Spinoza no Brasil, interessando-se igualmente pela história das ideias (*O pensamento filosófico de Clovis Beviláqua*, 1959; *Farias Brito e a filosofia do espírito*, 1962; *O método racionalista histórico em Spinoza*, 1976; *Conceito ideológico do direito na Escola do Recife*, 1980). Wilson Chagas (nasc. em 1921), pensador gaúcho, é partidário da fenomenologia mas a combina com outras vertentes contemporâneas (*Mundo e contramundo*, 1972; *A inteira voz seguida de existência e criação*). Jessy Santos (nasc. em 1901), membro do IBF, bergsoniano de formação, pretende fundar o espiritualismo na gnose, que seria a expressão privilegiada da intuição intelectual desde que permite a apreensão do mal como realidade autónoma, com o propósito de colocar a doutrina espiritualista a salvo de optimismo, infundado acerca do homem, a seu ver presente ao evolucionismo de Bergson (*Instituto, razão e intuição*, 1950 e *Filosofia e humanismo* 1981). Jorge Jaime preside à Academia Brasileira de Filosofia e representa, contemporaneamente, a vertente

espiritualista. Almir de Andrade tem uma vasta obra dedicada à filosofia política e a temas da cultura, mas sua contribuição especial encontra-se na obra *As duas faces do tempo* (1971), em que se vale de Aristóteles para resolver alguns dos principais impasses da actual meditação sobre as ciências ⁽⁶⁴⁾.

Ainda que não me proponha estudá-las, cabe referir as disciplinas especiais, notadamente a filosofia do direito e a estética. Os estudos filosóficos do direito correspondem a uma de nossas melhores tradições, contando em seu seio com pensadores de renome internacional. As principais correntes são o culturalismo (Miguel Reale, Djalma Menezes, Nelson Saldanha, etc.), o nomativismo jurídico (Lourival Vilanova, Franco Montoro etc.) e o jusnaturalismo (Machado Paupério, José Pedro Galvão de Souza, etc.). Machado Neto (1930-1977), que faleceu em pleno apogeu de sua criatividade e que era também um dos mais destacados filósofos do direito no país, inventariou a trajectória brasileira na *História das Idéias Jurídicas no Brasil* (São Paulo, Grijalbo/USP, 1969). Em relação à estética, é mais conhecida a obra de Benedito Nunes, Yulo Brandão e Romano Galeffi.

BIBLIOGRAFIA

Desde o início da década de cinquenta, isto é, no transcurso dos últimos quarenta anos, apareceram aproximadamente 270 títulos relacionados à filosofia brasileira. Sobressaem nesse conjunto a reedição de textos, abrangendo os mais importantes dentre os filósofos brasileiros, e as teses acadêmicas, fruto da presença da disciplina na Universidade, em cursos de pós-graduação e também de graduação. Os títulos indicados discriminam-se como da forma adiante:

	Número de Títulos
I. OBRAS GERAIS	39
II. REEDIÇÃO DE TEXTOS	61
III. ESTUDO DE PENSADORES E CORRENTES	167
Livros	82
Teses Acadêmicas Ensaios	54
Ensaios	31
Total	267

As teses acadêmicas são em maior número, devido ao facto de que muitas se publicaram em livros, sendo omitida a referência para evitar dupla contagem.

Segue-se a relação em apreço.

I — OBRAS GERAIS

- ANAIIS DO I ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DE FILOSOFIA BRASILEIRA, Londrina, Centro de Estudos Filosóficos de Londrina — CENFIL e Universidade Estadual de Londrina — UEL, 1989.
- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO
- *Índice da revista brasileira de filosofia* (1951/1980). Salvador, 1983.
 - *Índice da revista A Ordem* (1921/1980). Salvador, 1987.
 - *Índice da revista Convivium* (1962/1987). Salvador, 1989.
 - *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846). Bibliografia e estudos críticos.* Salvador, 1983.
 - *Alceu Amoroso Lima (1892/1983). Bibliografia e estudos críticos.* Salvador, 1987.
- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO
- *Djair Menezes. Bibliografia e estudos críticos. Homenagem aos 80 anos.* Salvador, 1988.
- COSTA, João Cruz. *A filosofia no Brasil*; ensaios. Porto Alegre: Globo, 1945.
- *Contribuição à história das ideias no Brasil*; o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórico-nacional. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956.
 - *Panorama da história da filosofia no Brasil.* São Paulo, Culturix, 1960.
 - *Panorama of the history of philosophy in Brazil.* Tradução Fred. G. Sturm. Washington: Pan American Union, 1962.
 - *Contribuição à história das ideias no Brasil.* 2.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- CRIPPA, Adolpho (Coordenador). *As ideias filosóficas no Brasil.* São Paulo, Convívio, 1978, 3 vols. (Vol. I — Séculos XVIII e XIX; Vol. II — Século XX — Parte I; Vol. III — Século XX - Parte II).
- FRANCOVIGH, Guilherme. *Filósofos Brasileiros* (1939). 2.^a edição. Adendo de Antonio Paim, Rio de Janeiro: Presença, 1979.
- JAGUARIBE, Hélio, *A filosofia no Brasil.* Rio de Janeiro, ISEB, 1957.

- LIMA JUNIOR, Francisco Pinheiro. Idéias filosóficas na Bahia, *in* *Ciclo de conferências sobre o sesquicentenário da Independência na Bahia em 1973*. Salvador, Universidade Católica, 1977.
- MACHADO Geraldo Pinheiro. *A filosofia no Brasil*. 3.^a ed. São Paulo. Cortez e Moraes, 1976.
- *1.000 títulos de autores brasileiros de filosofia*. São Paulo: PUC, 1983. Vol. I — Livros e capítulos de Livros; Vol. II — Artigos de periódicos; Vol. III — Eventos.
- MELO, Gladstone Chaves de. *O pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Separata da Carta Mensal, 1972.
- MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura — o problema do estetismo no Brasil*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: José Álvaro, 1980.
- MENEZES, Djacir. *O Brasil no pensamento brasileiro*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.
- MORAES FILHO, Evaristo de. *O ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959.
- PADINHA, Tarcísio M. *Filosofia, ideologia e realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Americana, 1971.
- PAIM, Antônio. Trajectória do pensamento brasileiro. *In: História das Ciências no Brasil*. Coordenação de Mário Guimarães Ferri e Shozo Motoyama. São Paulo: EPU/USP, 1979, Vol. I, p. 9-34.
- *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979, 2.^a ed., São Paulo: Convívio, 1981.
- PAIM, Antônio. *Bibliografia filosófica Brasileira — 1808/1930*. Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983; *Período contemporâneo (1931/1977)*. São Paulo, GRD/INL, 1979; *Período contemporâneo (1931/ /1980)*, Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1987; *Período Contemporâneo (1981/1985)*, Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1988.
- *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3.^a ed. São Paulo: Convívio/INL, 1984; 4.^a ed., Convívio, 1987.
- REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil*. Dois ensaios. São Paulo, 1949.
- *Filosofia alemã no Brasil*. *Revista Brasileira de Filosofia*, 34(93):3-18, Jan./Mar., 1974.
- *Filosofia em São Paulo*. 2.^a ed. São Paulo: Ed. Grijalbo/USP, 1976.

- *Figuras da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- VEIGA, Gláucio. *História das idéias na Faculdade de Direito de Recife*. Recife, Imprensa Universitária, 1980-1982, 5 vols. ⁽⁶⁴⁾.
- VITA, Luís Washington. *Esorço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Ed. Coimbra, 1964.
- *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. Washington — São Paulo. União Pan-Americana, Editorial Grijalbo, 1968.
- *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre, Globo, 1969.
- ZILLES, Urbano. *A filosofia no Brasil até o início do século XX*. Separata da Revista Estudos Leopoldenses, 19(69):15-32, 1982.

II — REEDIÇÃO DE TEXTOS

- (O) APOSTOLADO POSITIVISTA E A REPÚBLICA (Antologia). Organização de Antônio Paim. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- ANDRADE, Oswald de (1890/1954). *Do Pau Brasil à antropologia e as utopias*. Introdução de Benedito Nunes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/MEC, 1972 (Obras Completas, vol. 6).
- BARBUY, Heraldo. *O problema do ser e outros ensaios*. São Paulo: Convívio/EDUSP, 1984.
- BEZERRA, Alcides (1881/1938). A filosofia na fase colonial (1930), *in: Moralistas do século XVIII*. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979, p. 79/102.
- BARRETO, Luís Pereira (1840/1923). *Obra filosófica*. Ed. organizada pelo prof. Roque Spencer Maciel de Barros. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1967, Vol. I.
- BARRETO, Tobias (1839/1889). *Estudos de filosofia*. Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Rio de Janeiro: INL, 1966, 2.^a ed., São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1977.
- *A questão do poder moderador e outros ensaios brasileiros*. Introd. de Evaristo de Moraes Filho. Petrópolis: Vozes, 1977.
- *Estudos alemães. Apresentação de Antônio Paim*. Introdução de Paulo Mercadante. Aracajú, Governo Estadual, 1978.
- *Monografias em alemão*. Prefácio de Vamireh Chacon. Aracajú, Governo Estadual, 1978.

- *Crítica de religião*. Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Introdução de Artur Orlando. Aracajú, Governo Estadual, 1978.
- *Crítica literária*. Apresentação de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Aracajú, Governo Estadual, 1978.
- *Esparsos e Inéditos*. Organização, notas e apresentação de Jackson da Silva Lima, Aracajú, Secretaria da Cultura, 1989.
- OBRAS Completas, Edição Comemorativa, Rio de Janeiro: Record/INL, 1989, 6 volumes; Rio de Janeiro: Record/Governo de Sergipe, 1990, 4 vol.
- BEVILÁQUA, Clóvis (1859/1944). *Obras filosóficas*. Vol. I — Filosofia Geral, introdução do prof. Ubiratan de Macedo. Vol. II — Filosofia social e Jurídica, introdução do prof. San Thiago Dantas. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1976.
- *História da Faculdade de Direito do Recife*. 2.^a ed. Brasília: INL/Conselho Federal de Cultura, 1977.
- BRITO, Raimundo de Farias (1863/1917). *Obras*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951/1957, 6 vol.
- *Inéditos e dispersos*. Ed. compilada por Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Grijalbo /EDUSP, 1966.
- *Antologia*. Organizada por Gina Manavita Galeffi. São Paulo, GRD/INL, 1979
- CANECA, Frei (1774/1825). *Ensaio político*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro PUC/Conselho Federal de Cultura/Documentário, 1976.
- *Obras políticas e literárias*. Colecionadas pelo Comendador Antônio Joaquim de Melo (1875). 3.^a ed., apresentação de Costa Porto, Recife, Assembleia Legislativa, 1979, (edição fac-similar).
- CORREIA, Alexandre. *Ensaio político e filosófico*. Prefácio de Ubiratan Macedo. São Paulo: Convívio, 1984.
- Corrente elétrica na Bahia*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979.
- COSTA, M. Amoroso (1885/1928). *As idéias e outros ensaios*. Apresentação de Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1971.
- COSTA, M. Amoroso (1885/1928). *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*. Introdução de Arthur Gerhart

- Santos, Lélío Gama e Antônio Paim. 3.^a ed., São Paulo: Convívio, 1981.
- FEIJÓ, Pe. Diogo Antônio (1784/1843). *Cadernos de filosofia*. Introdução de Miguel Reale. São Paulo: IBF/Grijalbo, 1967.
- FERREIRA, Silvestre Pinheiro (1769/1846). *Preleções filosóficas*. Introdução de Antônio Paim, São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1970.
- *Idéias políticas*. Introdução de Vicente Barreto. Rio de Janeiro: PUC/Conselho Federal de Cultura, Ed. Documentário, 1976.
- *Ensaio filosóficos*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Conselho Federal de Cultura, 1979:
- (A) FILOSOFIA POLÍTICA POSITIVISTA (Antologia). Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979, 2v.
- FRANÇA, Eduardo Ferreira (1809/1857). *Investigação de Psicologia*. Intrução de Antônio Paim. São Paulo: Grijalbo/EDUSP. 1973.
- GENOVESI, Antônio (1713/1769). *As instituições de lógica*. Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1977.
- GONZAGA, Tomás Antônio (1774/1809). *Tratado de direito natural*. Edição crítica de M. Rodrigues Lapa. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.
- LIMA, R. A. da Rocha (1855/1878). *Crítica e literatura*. Introdução e notas de Djacir Menezes. Fortaleza, Imprensa Universitária, 1968.
- MAGALHÃES, Gonçalves de (1811/1882) e Porto Alegre. *Cartas a Monte Aherne*. Apresentação de Roberto Lopes. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.
- MARTINS JÚNIOR, José Isidoro (1860/1904). *História do direito nacional*. 3.^a ed., Introdução de Nelson Saldanha. Brasília: Imprensa Nacional, 1974.
- MENDES JÚNIOR, João (1856/1922). *Noções ontológicas*. São Paulo: Saraiva, 1960.
- *Elementos de lógica e psicologia*. 2.^a ed. São Paulo: Saraiva, 1963.
- MORALISTAS DO SÉCULO XCVIII. Introdução de Anna Maria Moog Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Conselho Federal de Cultura, 1979.

- (O) NASCIMENTO DA MODERNA PEDAGOGIA: VERNEY (Antologia). Introdução de Antônio Paim. Rio de Janeiro: PUC/Documentário/Instituto Nacional do Livro, 1979.
- ORLANDO, Artur (1858/1916). *Ensaio de crítica*. Introdução de Antônio Paim. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1975.
- PEREIRA, Nuno Marques (1652/1728). *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1988, 2 v.
- PLATAFORMA POLÍTICA DO POSITIVISMO ILUSTRADO. Seleção e Introdução de Antônio Paim. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Câmara dos Deputados, 1981.
- (A) POLÊMICA DE TOBIAS BARRETO COM OS PADRES DO MARANHÃO; Organização e introdução de Josué Montello. Rio de Janeiro: José Olympio, MEC, 1978.
- (O) PROCESSO. Edição do Governo de Pernambuco, com prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950.
- ROMERO, Sívio (1851/1914). *Obras filosóficas*. Introdução de Luiz Washington Vita. São Paulo: Editoras Josué/USP, 1969.
- SANTOS, Lycurgo de Castro. *Dois palavras sobre a filosofia positiva e o espiritualismo* (1888). Segunda edição, precedida de uma introdução histórica por Lycurgo de Castro Santos Filho, Campinas, São Paulo, Instituto de Ciências Humanas da PUC, 1989, 90 p.
- TEXTOS FILOSÓFICOS de Antônio Pedro de Figueiredo. *Revista Brasileira de Filosofia*, 16(61):27-51, Jan./Mar., 1966.
- TEXTOS DE GONÇALVES DE MAGALHÃES. *Convívium*. Número comemorativo do centenário de nascimento. 21(25-4475, Jul./Ago., 1982.
- SALES, Alberto (1857/1904). *A pátria paulista* (1887). 2.^a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.
- SILVA, Vicente Ferreira da (1916/1963). *Obras completas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1966, 2v.

III — ESTUDOS DE PENSADORES E CORRENTES

- AZZI, Riolando. *A concepção da ordem segundo o positivismo ortodoxo brasileiro*. São Paulo: Ed. Loyola, 1980.

- BADARÓ, Marília Azevedo Righi. *Reflexos da mentalidade cientificista na obra de Estelita Tapajós*. São Paulo: ISP, 1980.
- BAPTISTA, Francisco Félix. *Tendências gnoseológicas em Evaldo Pauli*. Santa Maria: UFSM, 1980.
- BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva — uma visão do mundo*. Salvador: UFBA, 1975.
- BARRETO, Luiz Antônio. *Tobias Barreto, a abolição da escravatura e a organização da sociedade*. Recife, 1988.
- BARRETO, Vicente. Antônio Pedro de Figueiredo: uma revisão crítica. *Revista Brasileira da Filosofia*, 24(96):407-417, Out./Dez., 1974.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo: Faculdade de Filosofia da USP, 1959; 2.^a ed., Apresentação de Antônio Paim, São Paulo: Convívio/EDUSP, 1986.
- *A evolução de pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1967.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1973.
- BASTOS, Fernando. Eudoro de Sousa e a complementariedade. *Revista Brasileira de Filosofia*, 33(132):429-432, Out./Dez., 1983.
- BORSA, Jacir Battaglia. *O sentido da liberdade no pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria: UFSM, 1976.
- BRITO, Rosa Mendonça de. *Filosofia, educação, sociedade e direito na obra de Arthur Orlando da Silva (1858/1916)*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1980.
- *A filosofia de Kant no Brasil*. Ciclo do neocantismo. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1984.
- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/USP, 1968.
- CAMPOS, Virgílio. *Um pensador da Escola do Recife: Sá Pereira e seu tempo*. Recife: Fundação, 1987.
- *Tobias Barreto e a revolução jurídica alemã*. Recife, 1988.
- CARNEIRO, João Marinomio Aveiro. *Aspectos filosóficos e educacionais na obra de Rondon*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984.
- CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito*. São Paulo. USP, 1951.
- *Feijó e o kantismo*. São Paulo: Gráfica Magalhães, 1952.

- *A formação filosófica de Farias Brito*. 2.^a ed. Prefácio de Miguel Realce. São Paulo: Saraiva/USP, 1977.
- CARVALHO, Ubirajara Calmo. *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito*. Fortaleza, Governo Estadual, 1977.
- CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbert de. *Idéias filosóficas nas teses-inaugurais da Faculdade da Medicina da Bahia*. (1838/1889). Salvador: UFBA, 1973.
- *O tradicionalismo em D. Ronualdo António de Seixas*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983.
- CASTRO, António Mauro Muanis de. *A analogia em Penido e algumas aplicações na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1982.
- CÉSAR, Constança Marcondes. *Vicente Ferreira da Silva. Trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas, 1980.
- O conceito de mito em Eudoro de Sousa. *Reflexão* 8(27):53-55, Set./Dez., 1983.
- CESCON, Argentino, *A teoria do conhecimento de Pontes de Miranda*. Rio de Janeiro: PUC, 1979.
- CHACON, Vamireh. *Da Escola do Recife ao Código Civil*. Arthur Orlando e sua geração. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1961.
- *O humanismo brasileiro*. São Paulo, Sumus, 1980.
- COLUCHIO, Therezinha Alves Ferreira. *Augusto Cezar de Miranda e as idéias darvinistas no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1987.
- CONSTÂNCIO, João Sidnei Claveri. *Filosofia e libertação segundo Enrique Sussel e Álvaro Vieira Pinto*. Rio de Janeiro Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1984.
- CORDI, Cassiano. *A noção de revolução em Jackson de Figueiredo*. São Paulo: PUC, 1980.
- *O tradicionalismo na República Velha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1984.
- COSSIO, Carlos e outros. *Machado Neto (1930/1977)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1979.
- COSTA, João Cruz. *O positivismo na República*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1956.
- COUTINHO, Aluizio Bezerra. *A filosofia das ciências naturais na Escola do Recife*, Recife. Ed. Universitária, 1988.
- CAIPPA, Adolpho. *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva*. São Paulo: Convívio, 1984.

- CZERNO, Renato Cirell. *A filosofia italiana no Brasil*. *Revista Brasileira de Filosofia* 8(32):457-463, Out./Dez., 1958.
- DIDONET, Zilah Cercal. *O positivismo e a Constituição rio-grandense de 14 de Julho de 1891*. Santa Maria: UFSM, 1976.
- D'INCAO, Maria Ângela (organizadora). *História e ideia*. Ensaios sobre Caio Prado Júnior, São Paulo, Brasiliense UNESP-Secretaria de Cultura, 1989.
- ENRADIM, Elio Sérgio. *O conhecimento em Farias Brito*. Santa Maria, Universidade Federal de Santa Maria, 1974.
- FARIAS, Josy. *Elementos antropológicos na filosofia universitária de Huberto Rohden*. Porto Alegre: PUCRS, 1981.
- FERNANDES, Cléa Alves Figueiredo. *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- GABRIEL, Antônio José. *A interpretação do fenômeno da conversão e a possibilidade de uma psicologia religiosa segundo o pensamento do padre Penido*. Rio de Janeiro: PUC, 1979.
- GAMBIM, Pedro. *História e absoluto no pensamento de Lima Vaz*. Porto Alegre: PUC, 1982.
- GARBUGLIO, José Carlos. *O universo estético-sensorial de Graça Aranha Assis*, Faculdade de Filosofia, 1966.
- GIRELLI, Domingos. *A experiência como determinante cultural no pensamento de Miguel Reale*. Porto Alegre: PUC, 1979.
- GOMES, Sônia Raimunda. *Surto de idéias novas; década de 1968 a 1978*. Aspectos fundamentais. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1987.
- GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.
- GUIMARÃES, Aquiles Cortes. *Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.
- A fenomenologia no Brasil — a obra de Nilton Campos. In *Momentos do pensamento luso-brasileiro*. Rio de Janeiro, 1981.
- *O tema da consciência na filosofia brasileira*. São Paulo, Convívio, 1982.
- *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. 2.^a ed. São Paulo: Convívio, 1984.
- O dia filosófico colonial. *Revista Brasileira de Filosofia* 34(134):138-146, Abr./Jun., 1984.
- HEGENBERG, Leonidas. A lógica e a filosofia da ciência no Brasil. In *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978, Vol. III.
- IBIAPINA, Clarice Dias. *Problemática da moral no culturalismo, Juiz de Fora*. Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988.

- KONDER, Leandro. *A derrota da dialética: a recepção das idéias de Marx no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LADUSANS, S.J., Stanislaus (organizador). *Rumos da filosofia atual no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1976.
- LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João Del Rei, Minas Gerais: Faculdade D. Bosco, 1977.
- Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo luso-brasileiro. In *Pombal e a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982.
- *O tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Ed. Massangana, 1988.
- LEÃO, João Antônio P. *Elementos da filosofia da educação de Anísio Teixeira e a importância da experiência na aprendizagem*. Porto Alegre: PUC, 1981.
- LEITE, Roberto de Paula. *Presença de Alberto Sales*. Campinas: Ed. Moranta, 1978.
- LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro. *Idéias filosóficas nas teses de curso da Faculdade de Medicina da Bahia*. (séc. XIX). Salvador. UFBA, 1974.
- e CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbert de. *Padre Mestre Cônego Dr. Antônio Joaquim das Mercês (1786/1854)*. Salvador: Universidade Católica de Salvador, 1977.
- LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. 2.^a ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1967.
- LLORENTE, Francisco Olmedo. *A ontognoseologia de Miguel Reale*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- *A filosofia crítica de Miguel Reale*. Apresentação de Antônio Paim, São Paulo: Convívio, 1985.
- LOPES, Frei Roberto. *Monte Averno*. Petrópolis: Vozes, 1958.
- MACEDO, Sílvio de. *Universalidade da mensagem cultural de Pontes de Miranda*. Rio de Janeiro: Forense, 1982, 110 p.
- MACEDO, Ubiratan. *A liberdade no pensamento brasileiro do Segundo Reinado*. São Paulo: Convívio, 1977.
- Ortega y Gasset e a cultura brasileira. *Cultura*, 10(35), Jul./Dez., 1980.
- Soriano de Souza, o primeiro pensador católico. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.
- As origens do empirismo do pensamento luso-brasileiro. In *Metamorfoses da liberdade*. São Paulo: Ibrasa, 1978.

- O tradicionalismo no Brasil. In *As idéias políticas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1979, Vol. II.
- A formação intelectual de Alexandre Correia. *Convívium* 23(27-5):343-349, Set./Out., 1984.
- MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A crítica filosófica e o livro «Factos do Espírito Humano» de Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: PUC, 1974.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Tomás António Gonzaga e o Direito Natural*. São Paulo: Martins, 1968.
- MACHADO NETTO, Wadson — *Perspectivas filosófico-sociais na obra de Mário Ferreira dos Santos*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988.
- MATSUMOTO, Minoru. *Projeto de filosofia cristã na obra de Leonel Franca*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- MATTOS, Carlos Lopes de. *O pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1985 a 1914)*. São Paulo: Herder, 1962.
- Bibliografia do centenário de Farias Brito. *Revista Brasileira de Filosofia*, 14(56):6034;14, Out./Dez., 1964.
- MENEZES, Djacir. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*. Fortaleza, Imprensa Universitária, 1962.
- MERCADA, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil — Contribuição ao estudo da formação brasileira*. 2.^a ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.
- *Militares e civis. A ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- *A consciência conservadora no Brasil*
- *Contribuição ao estudo da formação brasileira*. 3.^a ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- e PAIM, Antônio. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1972.
- MONTEIRO, Maria Neuza. *A filosofia da arte em Benedito Nunes*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.
- MONTENEGRO, João Alfredo de Souza. *O liberalismo radical de Frei Caneca*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- *O discurso autoritário de Cairu*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1982.
- MORAES FILHO, Evaristo de. *Rui Barbosa e a filosofia existencial cristã*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- Padre Penido e o ensino da filosofia no Brasil. *Revista Brasileira de Filosofia* 34(135):219-237, Jul./Set., 1984.
- *Medo à utopia; o pensamento social de Tobias Barreto e Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

- MOURA, D. Odílio. OBS, *Idéias Católicas no Brasil. Direções do pensamento católico no século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.
- MOURÃO, Rhéa Silvia. *Os caminhos do existencialismo no Brasil*. Belo Horizonte: O Lutador, 1986.
- MULLER, Alzira Correia. *Fundamentação da experiência em Miguel Reale*. São Paulo, GRD/INL, 1981.
- MUNIZ, Fernando Décio Porto. *Originalidade do pensamento filosófico de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: IFCS da UFRJ, 1982.
- MUNIZ, Maria de Jesus Medeiros. *Fundamentos filosóficos da reforma Benjamim Constant*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- NOGUEIRA, Francisco Alcântara. *O pensamento filosófico de Clóvis Beviláqua*. Rio de Janeiro: DASP, 1959.
- *Farias Brito e a filosofia do espírito*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.
- *O pensamento cearense na segunda metade do século XIX*. Fortaleza: IBF-Ceará, 1978.
- *Conceito ideológico do direito na Escola do Recife*. Fortaleza: Banco do Nordeste, 1980.
- *Clóvis Beviláqua: vida e traços do seu pensamento*. Fortaleza, 1987.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo (1928)*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Hachette, 1976.
- NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- OLIVEIRA, Beneval de. *A fenomenologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1983.
- PACHECO, Armando Correia (organizador). *Ensayistas del Brasil — Escuela de Recife (Antologia)*. Washington, Union Panamericana, 1952.
- PAES, Carmem Lúcia Magalhães. *A noção de consciência no pensamento de Farias Brito*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1980.
- PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo económico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
- Uma corrente da atualidade filosófica brasileira: o culturalismo. *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, Vol. XXVII, volume 4, Out./Dez., 1977.
- *Problemática do culturalismo*. Apresentação de Celina Junqueira. Rio de Janeiro: Ed. Graficon. 1977.
- PAIM, Antônio. A política de Eduardo Job. *Revista Brasileira de Filosofia*, 30(113).73-81, Jan./Mar., 1979.
- *A filosofia da Escola do Recife*. 2.^a ed. São Paulo: Convívio, 1981.
- O processo de formação do tradicionalismo político no Brasil. *Ciências Humanas*, 5(18-19):15-20, Jul./Dez., 1981.

- (organizador). *Pombal na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982.
- O culturalismo de Nelson Saldanha. *Convívium*, 23(34-3):173-179, Mai./Jun, 1984.
- O Krausismo Brasileiro. *Novos. Revista Português de Filosofia de Direito e do Estado*. 5-6. Jan./Dez., 1988.
- PASSOS, Joice Gumiel. *A importância do fundamento lúdico na estética de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1980.
- PAIM ao, A, Machado e LITRENTO, Oliveiros (organizadores). *Djair Menezes e as perspectivas do pensamento contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979.
- PESSOA, Lilian de Abreu. *Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto*. São Paulo: Departamento de Letras Modernas da USP, 1985.
- PREZA, Maria Inez. *O problema da consciência na filosofia contemporânea no Brasil*. Rio de Janeiro: IFCS da UFRJ, 1980.
- QUEIROZ, Maria Helena Pessoa de. *A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães*. Rio de Janeiro: PUC, 1976.
- QUINTAS, Amaro, Antônio Pedro de Figueiredo. In *O sentido social da Revolução Praieira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- REALE, Miguel. *A filosofia na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Pioneira, 1982.
- O culturalismo da Escola do Recife. In *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo: Saraiva, 1956, 2.^a ed. São Paulo: Saraiva, 1977.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. *Alberto Salles: trajetória intelectual e pensamento político*. São Paulo: Convívio, 1983.
- ROCHA, Aristóteles Ladeira. *O ensino da filosofia nos seminários de Minas nos séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1985.
- ROCHA, Ronai Pires da. *Mito — Uma introdução do pensamento de Vicente Ferreira da Silva*. Santa Maria-RS, Universidade Federal de Santa Maria, 1977.
- ROCHA, Artheniza Weinmann. *A influência do positivismo na ação indigenista de Rondon*. Santa Maria: UFSM, 1976.
- RODRIGO, Lídia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico*, Petrópolis: Vozes, 1988.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog. O problema da ética de job na História do pensamento brasileiro. *Revista Brasileira de Filosofia*, 28(112), Out./Dez., 1978.

- A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências Humanas* 4(12):10-13, Jan./Mar., 1980.
- *A Igreja na República*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981.
- RODRIGUES, José Carlos. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais na segunda metade do século XIX*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.
- *As idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia, EDUSP, 1986.
- RODRIGUES, Angel Vega. *Crítica ao positivismo pela imprensa católica maranhense*. Rio de Janeiro: PUC, 1978, 2 vols.
- *Crítica ao positivismo na imprensa católica maranhense*. São Luis: Secretaria de Cultura, 1982, 136 p.
- RODRIGUES, Ricardo Vélez. *Castilhismo, uma filosofia da República*. Porto Alegre. EST, Caxias do Sul: UCS, 1980.
- SALDANHA, Nelson. *A Escola do Recife*. Caruaru-PE, Ed. da Faculdade de Direito, 1976; 2.^a ed. revista e ampliada, São Paulo: Convívio/INL, 1985.
- SANSON, Vitorino Felix. *A metafísica de Farias Brito*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1978.
- *A metafísica de Farias Brito*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- SANTOS, Sydney M.G. dos Santos. *O legado de Vicente Licínio Cardoso: as leis básicas da filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987.
- SIBENEICHLER, Maria Neide Santos. *A questão ético-axiológica em Eduardo Prado Mendonça*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1980.
- SILVA, Antônio de Rezende. *O tomismo aberto de Leonardo Van Acker*. Rio de Janeiro: PUC, 1977.
- SILVA, Armando Marques da. *O projeto político de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- SILVA, Nady Moreira Domingues. *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa, 1990 (Biblioteca Breve, vol. 117).
- SILVA, Suzete Cidreira. *A filosofia da esperança em Tarcísio Padilha*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1982. Y
- SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA (1769/1846). *Bibliografia e estudos críticos*. Salvador. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.
- SOUZA, Francisco Martins de. *O culturalismo sociológico de Alcides Bezerra*. São Paulo: Convívio, 1981.

- O problema do conhecimento em Miguel Reale e o «diálogo com Husserl». *Ciências Humanas*, 4(18/19), Jul./Dez., 1981.
- SPINELLI, Miguel. O empenho filosófico de Mont'Alverne na época do Brasil Imperial. *Reflexão* 8(26):43-73, Mai/Ago., 1983.
- STAUDT, Leo Afonso. *A crítica da filosofia no Brasil em Sílvio Romero*. Porto Alegre: PUC, 1980.
- STEUER, Renata Claudia. *Júlio de Mesquita Filho: formação e evolução de um liberal*. São Paulo: PUC, 1982.
- TOBIAS BARRETO. Número especial da *Revista Brasileira de Filosofia* dedicado ao Sesquicentenário de nascimento e centenário da morte. 154(38), Abr./Jun., 1989. Artigos de Mário Losano, A. Paim, Ubiratan Macedo, P. Mercadante. R. Velez, Nelson Saldanha e Angelo Monteiro.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *O positivismo no Brasil*. 2.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1957.
- VAN ACKER, Leonardo. Parecer sobre a concessão do prêmio «Moinho Santista» a Alexandre Correia. *Revista Brasileira de Filosofia* 27(108):445-449, Out./Dez., 1977.
- Alexandre Correia (1980-1984). In *Memoriam*. *Revista Brasileira de Filosofia* 34(136):307-321, Out./Dez., 1984.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- VILHENA, Cynthia Pereira de Souza. *O papel cultural de José Soriano de Souza*. São Paulo: Universidade de S. Paulo, 1980.
- VITA, Luíz Washington. *Alberto Sales, ideólogo da República*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1965.
- (organizador). *A filosofia contemporânea em São Paulo* (nos seus textos). Prefácio de Miguel Reale. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1969.
- WEDER, Thadeu. *A filosofia como actividade permanente em Farias Brito*. Porto Alegre: PUC, 1980.
- WERNECK, Norma. *O conceito de Filosofia da ciência em Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: PUC, 1978.
- WELLAUSEN, Saly da Silva. *Presença do positivismo na propaganda republicana*. São Paulo: USP, 1980.
- ZILLES, Urbano. *Grandes da filosofia no século XX e sua influência no Brasil*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.

(1) Até às Cortes Constitucionais de 1821 não há indícios de que a elite potuguesa depreciasse aqueles de seus membros radicados ou nascidos no Brasil. Como assinalou Latino Coelho (1825/191), assumiram as mais destacadas posições nos novos ramos da cultura científica subsequente à Reforma Universitária de 1772, sendo disto exemplo expressivo a liderança da Academia de Ciências de Lisboa que durante muitos anos exerceu José Bonifácio de Andrada e Silva (1763/1838). As relações azedaram-se nas Cortes, tendo Borges Carneiro (1774/1883) chegado a afirmar que esta parte do Atlântico precisava de «um cão de fila que o metesse na ordem», ao que retrucam os representantes do Brasil: «Estamos mostrando como somos Boçais em matéria constitucional». Todos, inquestionavelmente, eram e sentiam-se portugueses.

(2) *O verdadeiro método de estudar* (reedição cuidada pelo prof. Antonio Salgado Júnior, Lisboa, Sá da Costa, 1949-1951), Vol. III, pág. 39.

(3) Ver A. Paim — D. Rodrigo de Souza Coutinho (1745/1812). Notícia bio-bibliográfica in *Pombal e a cultura brasileira*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal, 1982, p. 84-109.

(4) A pregação dos chamados *moralistas do século XVIII* é toda no sentido de mostrar que «as maiores riquezas que pode lograr o homem é a salvação, a liberdade e a vida». Quanto mais rico seja maior será o estado de «necessidade e miséria», porquanto com a riqueza excessiva «a salvação se arrisca, a liberdade se perde e a vida se estraga». (Veja-se a antologia *Moralistas do século XVIII*, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1979). Sem criticar essa doutrina, Job avança a seguinte tese: «Cuida em adquirir bens e riqueza e conserva

as adquiridas. Na verdade, estas coisas são aquilo de que nós carecemos, tanto para a necessidade como para a comodidade e o prazer da vida» (*Instituições de filosofia prática* § 117).

(5) Cf. A. Paim — A política de Eduardo Job. *Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 113, Janeiro-Março, 1979.

(6) *Apud* Vitor Favero — *Mello Freire e a formação do direito público nacional*, Lisboa, Ministério das Finanças 1968, p. 65. Veja-se Tiago Adão Lara — Melo Freire e os primórdios do tradicionalismo no Brasil *in Pombal e a cultura Brasileira*, ed. cit., págs. 44-49.

(7) *Preleções Filosóficas*, Introdução de Antonio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/Ed. da Universidade de São Paulo, 1970, 369 p.

(8) Pode-se dizer que a revista *Niterói* corresponde a uma grande novidade. No ciclo subsequente à Independência, o típico é a obra panfletária. Embora os panfletos fossem muitas vezes elaborados em tom doutrinário e mesmo erudito, o seu alvo era a política. Cairu, por exemplo, entre 1821 e 1828, publicou 32 panfletos, alguns reduzidos a um único número e muitos outros com quatro números (denominadas «partes»); um de seus panfletos, contra a Confederação do Equador, saiu em seis partes, contendo cada uma quatro páginas. Ainda no Primeiro Reinado e no Período Regencial, organiza-se a imprensa periódica de carácter noticioso, no Rio de Janeiro, na Bahia e em outras províncias. Nesta aparece um ou outro artigo de natureza cultural mas o dominante mesmo é a luta política (veja-se Hélio Viana — *Contribuição à história da imprensa brasileira* — 1812/1869, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945).

(9) Com o material do debate filosófico verificado nessa época na Bahia, organizou-se a antologia *Corrente eclética na Bahia*, com destaque para estes tópicos: as posições extremadas do espiritualismo e do naturalismo; a conciliação de Biran e Cousin e a formação da corrente eclética; a opção tradicionalista; Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1979.

(10) Eduardo Ferreira França — *Investigações de Psicologia*, tomo primeiro, Bahia, Tipografia E. Pedroza, 1854, pág. VII.

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

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

— (13) Visconde de Uruguai — *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (1862); Cap. XXXI — Aplicação ao Brasil das Instituições administrativas inglesas, americanas e francesas, Rio, Imprensa Nacional, 1960, págs. 221 e 276).

(14) *Nouveaux Mélanges Philosophiques*, deuxième ed., Paris, Hachette, 1881. *Apud* Tiago Adão Lara, *As raízes cristãs do pensamento de António Pedro de Figueiredo*, São João del Rei, Minas Gerais, Faculdade Dom Bosco, 1977, cap. 5.

(15) *Obra cit.*, ed. cit., pág. 158.

(16) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, Didier ed., 1853, pág. 387.

(17) *Facto do espírito humano*, 2.^a edição, Rio de Janeiro, Garnier, 1865, págs. 215/216.

(18) Edição citada, págs. 385/386.

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

(20) *Obra citada*, ed. cit., pág. 105 e seguintes.

(21) *Ensaio sobre o homem*, de Alexandre Pope, traduzido em verso por Francisco Bento Maria Targini, Londres, Oficina Tipográfica de C. Whittingham, 1819, Tomo I, pág. 246.

(22) Durante a permanência da Corte no Brasil, promoveu-se a vinda de especialistas estrangeiros para realizar expedições científicas e inventariar riquezas, trabalhos esses que deram lugar a publicações tornadas muito relevantes, inclusive para a reconstituição da história do país. Encontra-se neste caso a obra dos bávaros Spix e Martius publicada sob a denominação de *Viagem ao Brasil*. No segundo Reinado, von Martius coordenou a edição da *Flora Brasiliensis*, a mais volumosa obra que apareceu sobre a nossa botânica.

(23) *Apud* Barão do Rio Branco — *Efemérides brasileiras*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1946, pág. 481.

(24) *Cadernos de Filosofia*, introdução e notas de Miguel Reale, São Paulo, Grijalbo/IBF, 1967, pág. 79.

(25) *Cadernos de Filosofia*, ed. cit., nota à pág. 71.

(26) Tendo chegado ao Brasil adulto, desconhecendo-se detalhes de sua vida na Alemanha, e sendo considerado o organizador de uma sociedade secreta estudantil, a que pertenceram numerosas personalidades ligadas à República — denominada *Burschenschaft*, sociedade ou união de moços, também conhecida como *Bucha* — em torno do nome de Julius Frank criaram-se várias lendas (veja-se Brasil-Bandecchi — *A Bucha, a Maçonaria e o Espírito Liberal*, São Paulo, Editora Parma, 3.^a edição, 1982).

(27) Vicente Ferrer Neto Paiva (1798/1886) foi lente da Universidade de Coimbra desde 1834, deputado em sucessivas legislaturas e ministro da Justiça, em 1857, sendo, em opinião de António Braz Teixeira, autor de «mais acabada e coerente expressão

que, entre nós, encontrou a concepção individualista liberal do direito». No início de seu magistério, seguiu autores de inspiração wolfiana, aderindo, na década de quarenta, «à versão krausista do idealismo alemão, tal como se apresentava em Ahrens e Tiberghien, que o jurista-filósofo perfilhará, procurando fundir, em pessoal síntese, a antiga tradição wolfiana com momentos essenciais daquela filosofia». (*o pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, 1983. Biblioteca breve, vol. 83, págs. 73 e seguintes). Publicou: *Curso de Direito Natural* (1843); *Elementos de Direito Natural* (1884) e *Princípios Gerais de Filosofia do Direito* (1850).

(28) *Memórias para a história da Academia de São Paulo*, 2.^a ed., Brasília, INL — Conselho Federal de Cultura, 1977, pág. 58.

(29) A denominação foi sugerida por Joel Serrão, parecendo mais apropriada que a de *liberalismo radical*. Este chegou ao poder em Portugal, na fase de transição da monarquia absoluta para a constitucional, o que não se verificou no Brasil.

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

(31) *Compêndio de Filosofia Elementar*, Bahia, 1852, pág. 130, *Apud* F. Pinheiro Lima Júnior — «Três compêndios de filosofia». Comunicação apresentada ao III Congresso de História da Bahia (Salvador, 1973).

(32) Discurso de saudação a Euclides da Cunha, no acto de sua posse na Academia Brasileira de Letras, em 18 de Dezembro de 1908, in *Provocações e Debates*. Contribuições para o estudo do Brasil social. Porto, Literatura Chardon, 1910, págs. 358/359.

(33) *Noções de filosofia*, ed. cit., pág. 603.

(34) *Idem*, ed. cit., pág. 639.

(35) *Idem*, págs. 660-66.

(36) Miguel Reale — «o krausismo em São Paulo: «socialismo filantrópico de João Teodoro e as lições de Galvão Bueno, in *Filosofia em São Paulo*, 2.^a ed., São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1976, págs. 19-25.

- (37) «Deve a Metafísica Ser Considerada Morta?» (1875) in *Estudos de Filosofia*, 2.^a edição, São Paulo, Grijalbo/INL, 1977, págs. 187/190.
- (38) Incluída nos *Estudos de Filosofia* — ed. cit.
- (39) Introdução ao livro *Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma Reavaliação*, de Paulo Mercadante e Antonio Paim, São Paulo, Ed. Grijalbo/Universidade de São Paulo, 1972, págs. 22/23.
- (40) *Zevelissimações Ineptas da Crítica*. Porto, 1906, págs. 79/80.
- (41) *Esboços e Fragmentos*. Rio de Janeiro, 1809, págs. 8 e 9.
- (42) *Discursos Acadêmicos* — Vol. I (1897/1919), Rio de Janeiro, Ed. da Academia Brasileira de Letras, 1965, págs. 170/171.
- (43) *Finalidade do Mundo*, 2.^a edição, pág. 265.
- (44) *Idem*, pág. 293.
- (45) *Idem*, pág. 299.
- (46) Clóvis Beviláqua, «Finalidade do Mundo» (1897), in *Esboços e Fragmentos*, págs. 187/206.
- (47) *O Mundo Interior* — «77 — Existe a matéria?».
- (48) *Idem*, 2.^a edição, pág. 279.
- (49) *Idem*, 338.
- (50) Kant — *Crítica da razão prática* — Tradução francesa de François Picavet, Paris, PUF, 1949, pág. 144.
- (51) «Panpsiquismo panteísta», in *Noções de História da Filosofia*, 14.^a ed., págs. 313/326.
- (52) Na fase considerada são publicados estes livros: *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito* (1916), de Jackson de Figueiredo; *Farias Brito* (1917), de Nestor Víctor; *Dos filósofos brasileiros* (1917), de Roberto Paterson; *Farias Brito e a reação espiritualista* (1918), de Almeida Magalhães; *A questão social na filosofia de Farias Brito* (1919), de Jackson de Figueiredo. Francisco Elias de Tejada procedeu ao levantamento da repercussão da obra de Farias Brito, notadamente no período indicado (in *Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 48, Outubro/Dezembro, 1962).
- (53) *O papel do cientista na sociedade*, trad. brasileira, São Paulo, Pioneira, 1974, págs. 123/124.
- (54) *História do Positivismo no Brasil*. 2.^a edição, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967, págs. 415/416.
- (55) A documentação do evento se efectiva nos estudos introdutórios à reedição da obra de filosofia das ciências de Amoroso Costa (*As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*. São Paulo, Grijalbo-USP, 1971; 3.^a edição, Convívio/USP, 1981).

(56) Veja-se a Introdução de Francisco Martins de Souza a *O Estado Nacional e outros ensaios*, de Francisco Campos (Vol. 20 da Coleção Pensamento Político Republicano).

(57) Caracterização mais ampla dos ciclos positivista e marxista do cientificismo encontra-se in *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, de A. Paim (4.^a edição, Convívio, 1987).

(58) Antonio Carlos Villaça conhecido intelectual católico, autor do mais importante estudo sobre o movimento de ideias entre os católicos (*O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975).

(59) Leonardo Van Acker (1896/1988) tornou-se a mais destacada figura do neotomismo brasileiro, depois de passado o «surto tomista», tendo produzido elaboração teórica original e consistente, conforme será indicado no capítulo final, dedicado à meditação contemporânea.

(60) A matemática no Brasil in *As ciências no Brasil*, Vol. I, São Paulo, Melhoramentos, pág. 64.

(61) Acerca da significação filosófica da obra de Lima Vaz, emito opinião nas últimas edições da *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Seu ideário político está estudado em *Evolução do Pensamento Político Brasileiro* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1989), que é a versão resumida do Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro, que organizei, juntamente com Vicente Barreto, para a Universidade de Brasília, publicado em 1982. Nessa última versão transcreve-se o “Documento de Base” da Acção Popular, elaborado em começos de 1964, que retrata a evolução do pensamento de Lima Vaz na direcção clara de uma opção totalitária. A própria Acção Popular, ao se transformar em Acção Popular Marxista Leninista e propugnar o terrorismo, nos anos do governo militar, é disso a mais eloquente prova.

(62) São as seguintes as indicações bibliográficas dos principais autores de obras de inspiração existencialista: Gerd Bornheim (*Introdução ao filosofar; o pensamento filosófico em bases existenciais*, Porto Alegre, Globo, 1970; Sartre, *Metafísica e existencialismo*, São Paulo, Perspectiva, 1971 e *Dialética: teoria e praxis*, Porto Alegre, Globo, 1977); Ernildo Stein (*Compreensão e finitude; estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Porto Alegre, Ética Imprensa, 1967; e *A questão do método na filosofia; um estudo do modelo heideggeriano*, São Paulo, Duas Cidades, 1973) e Eudoro de Souza (1911/1987), pensador português que se radicou no Brasil (*Dionísio em Creta e outros ensaios*,

São Paulo, Duas Cidades, 1975, *História e Mito*, 2.^a ed., 1988, e *Ministério e surgimento do mundo*, 1988).

(⁶³) Vamireh Chacon (nasc. em 1934) pertence ao Corpo Docente da Universidade Brasília, sendo autor de vários estudos dedicados ao pensamento brasileiro (*Da Escola do Recife ao Código Civil*, 1969; *História das Idéias Sociológicas no Brasil*, 1977; *Humanismo Brasileiro*, 1980; *Os Partidos Políticos no Brasil*, 1981). Renato Cirell Czerna (nasc. em 1922) é titular de filosofia do direito na Faculdade de Direito de São Paulo, tendo-lhe cabido a honrosa missão de substituir a Miguel Reale, que se aposentou em 1981, tendo publicado diversos estudos, em gspecial na esfera da filosofia do direito (*Natureza e espírito*, 1949; *A filosofia jurídica de Croce*, 1956; *Ensaio de filosofia jurídica e social*, 1963; *Considerazioni sull'ultimo Schelling*, 1975). A *teoria do Estado em Hegel e Schelling*, 1982. Silvio de Macedo (nasc. em 1920), titular de Filosofia do Direito na Universidade Federal de Alagoas, é autor de diversos estudos filsoficos e obras didáticas (*A estética e a lógica na linguagem jurídica*, 1954; *Estrutura linguística da filosofia de Heidegger*, 1959; *Curso de Lógica*, 1960; *Lógica e metodologia das ciências*, 1975; *Introdução à filosofia do direito*, 1978). Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. em 1927), pertencente ao corpo de professores da Faculdade de Educação da USP, é autor de estudos que contribuíram decisivamente para a renovação da análise da filosofia brasileira, seguindo o caminho aberto por Miguel Reale, além de obra voltada para a pedagogia e a filosofia política (*A ilustração brasileira e a ideia de Universidade*, 1959; *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, 1967; *Ensaio sobre a educação*, 1971; *Introdução à filosofia liberal*, 1976; *A significação educativa do romantismo brasileiro*, 1973). Roque Spencer acaba de publicar *O fenómeno totalitário* (Belo Horizonte, Itatiaia, 1990), livro ao qual se dedicou nos últimos anos e que representa notável inovação na análise daquela categoria, considerada agora de ângulo estritamente filsofico. Evaristo de Moraes Filho (nasc. em 1914) inclui-se entre os principais sistematizadores do direito brasileiro, com a peculiaridade de ter imbuído o magistério dessa disciplina de inspiração liberal e democrática, que lhe faltara em suas origens. Dedicou toda a sua vida ao ensino de direito e ciências sociais, tendo-lhe cabido a iniciativa pioneira da criação, na antiga Universidade do Brasil, de órgão de pesquisa voltado para as ciências sociais (Instituto de Ciências Sociais, que funcionou até a reforma de 1965). Em relação à meditação brasileira é autor de estudos fundamentais sobre Tobias Barreto, Sílvio Romero, Tavares Bastos e tantos outros. Nestes

livros, inovou sobremaneira a interpretação dos autores estudados: *Francisco Sanchez e a dúvida metódica na Renascença Portuguesa* (Rio de Janeiro, 1953) e *Augusto Comte e o pensamento sociológico contemporâneo*, Rio de Janeiro, 1957). Tercio Sampaio Ferraz Jr. (nasc. em 1941) integra o Corpo Docente da Faculdade de Direito de São Paulo (titular de Introdução ao Estudo do Direito), considerando-se que tenha importantes contribuições à teoria da norma jurídica (*Direito, Retórica, Comunicação*, 1973; *Teoria da Norma Jurídica*, 1977; *A função social da dogmática jurídica*, 1980).

(⁶⁴) Todos dedicados ao Período de Olinda. No sexto volume iniciará a análise do ciclo posterior a 1854, devendo a escola do Recife ser estudada no sétimo.