

Filosofia brasileira: marcos teóricos

Brazilian philosophy: theoretical marks

José Mauricio de Carvalho

<http://orcid.org/0000-0002-3534-5338> – E-mail: josemauriciodecarvalho@gmail.com

RESUMO

Nesse trabalho estão os marcos teóricos utilizados pelos pensadores ligados à escola culturalista para fazer o estudo da filosofia brasileira. Procura-se mostrar que, à parte do trabalho acadêmico de comentar textos clássicos, fica para nós o desafio de pensar filosoficamente a partir de nossa própria perspectiva. Daí surge um segundo desafio que é o de estudar e compreender os pensadores que se dedicaram a pensar a filosofia no Brasil.

Palavras-chave: Filosofia Brasileira. Culturalismo. Tradição filosófica.

ABSTRACT

In this work are the theoretical frameworks used by the thinkers connected to the Brazilian cultural school to study the Brazilian philosophy. It is tried to show that, aside from the academic work of commenting classic texts, we have the challenge of thinking philosophically from our own perspective. Hence a second challenge is to study and understand the thinkers who dedicated themselves to thinking philosophy in Brazil.

Keywords: Brazilian Philosophy. Culturalism. Philosophical Tradition.

Considerações iniciais

O estudo da filosofia no Brasil deu passos importantes no processo de sua consolidação nestas últimas décadas. Ele poderá avançar mais se a comunidade filosófica brasileira deixar para trás preconceitos inadequados, como nossa ausência de vocação filosófica, que historiadores como Cruz Costa ajudaram a popularizar, ou julgar que a atividade filosófica se limite a comentar os clássicos textos da tradição. Ainda que tenha havido algum progresso, essa comunidade não se dedicou, como seria desejável, ao estudo frequente dos autores brasileiros e aos temas que privilegiaram. Isso significa que estudamos pouco Gonçalves de Magalhães, Eduardo Ferreira França, Tobias Barreto, Farias Brito e Miguel Reale, entre outros, que, apesar de pouco comentados, deixaram contribuições importantes para os movimentos filosóficos que integraram.

Exemplo de novos tempos é a recente *História da filosofia brasileira* que vem sendo escrita por Paulo Margutti, que tem o grave problema de abrir mão de vincular a meditação nacional à tradição europeia. Porém é elogiável seu esforço para superar a divisão inadequada entre os valorizam a tradição filosófica brasileira e os que não a valorizam, ou não valorizam como deveriam. E foi o mesmo Margutti que ajudou a difundir um ponto igualmente fundamental para o estudo do pensamento brasileiro, que é a importância, para os brasileiros, do que pensaram nossos contemporâneos sobre a nossa realidade. Ainda que não o tenham feito como o brilhantismo de outros considerados clássicos, procuraram responder aos problemas da realidade que viviam.

Nessas três últimas décadas foram dados passos fundamentais na construção de um marco teórico que precisamos preservar e aprimorar para que o esforço inicial representado pelos trabalhos do Instituto Brasileiro de Filosofia com Miguel Reale e Antônio Paim possa seguir adiante. Entre esses marcos parecem essenciais o reconhecimento de que a filosofia construída no Brasil integra a grande tradição filosófica do ocidente. Por isso é necessário não insistir em considerá-la uma criação estranha, nascida da mentalidade indígena, por exemplo. Na prática verificamos que nossos espiritualistas dialogam com os franceses, os culturalistas desenvolvem questões que foram postas pelo neokantismo alemão e pelo próprio culturalismo da Escola de Baden, iniciado entorno da Universidade de Heidelberg. Nossos tradicionalistas, por sua vez, se inserem no espaço demarcado pelo pensamento católico europeu.

O fundamental para realizar esse estudo é o uso da metodologia culturalista utilizada como foi feito no livro *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira*, onde se explica que a inserção da filosofia brasileira na tradição filosófica ocidental não deixa de atender ao esforço de pensar os grandes temas universais. Daí ter sido dito que (CARVALHO, 2001, p. 383): “as explicações filosóficas, ainda que não percam o propósito de universalidade (do discurso ou explicações), nascem em tradições específicas que lhe dão singularidade”. Além desse aspecto, é preciso que a abordagem de questões filosóficas não se distancie da reconhecida necessidade de buscar a verdade que Merleau-Ponty lembrou ser imprescindível na construção de qualquer pensamento filosófico. Para ele (CARVALHO, 2016, p. 27): “o problema nuclear que deve orientar os estudiosos da História da Filosofia é a identificação da verdade no discurso dos filósofos, pois caso contrário a tradição será apenas uma galeria de opiniões, como já dissera Hegel”. Essa observação de Hegel permanece válida, apesar das críticas que o filósofo francês lhe fez, principalmente a de que não se podia resumir toda a tradição filosófica numa única filosofia.

Parece ainda necessário considerar a compreensão da História, conforme ensinou Antônio Paim, como análise dos fatos mesmos e das ideias presentes num momento histórico. Ainda que não distanciada dos seus valores e experiências, a base da interpretação do historiador, inclusive das ideias, são os fatos mesmos, historicamente documentados, e não a sua simples interpretação. Paim considera isso uma conquista importante da historiografia do sé-

culo XIX, “desenvolvida na centúria passada superando a tese [...] de que não há fatos, mas interpretações” (PAIM, 1995, p. 173).

A compreensão de nossa realidade no âmbito da tradição culturalista

Uma compreensão completa da contribuição culturalista para a filosofia brasileira é difícil de ser resumida num artigo. Porém é preciso mencionar alguns pontos identificadores do movimento antes de propor os marcos teóricos que a escola propôs para estudar o pensamento nacional e os resultados que permitiu.

A filosofia culturalista no Brasil nasceu do contato inicial com os representantes da escola alemã de Heidelberg, e começou a ganhar caminho próprio com a filosofia do direito pensada na Escola de Recife por Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) e seus seguidores mais próximos: Silvio Romero (1851-1914), Clóvis Bevilacqua (1859-1944), Artur Orlando (1859-1916), Fausto Cardoso (1864-1906) e Almáquio Diniz (1880-1937). Em seu magistério, Tobias Barreto contrapunha-se ao positivismo jurídico de Alberto Sales (1857-1904) e Pedro Lessa (1859-1921), professores na Escola de Direito de São Paulo. O essencial da filosofia jurídica de Tobias Barreto era negar ao Direito a condição de ente metafísico, anterior e superior ao homem como propunham as posições jusnaturalistas subordinadas ao pensamento católico ou o krausismo de Teodoro Xavier de Matos (1828-1878) e Carlos Mariano de Galvão Bueno (1834-1883). Nisso Tobias Barreto estava mais próximo dos positivistas, pois a visão jusnaturalista vincula a ideia de justiça ao direito natural. Para Matos e Galvão Bueno o direito positivo recebia legitimidade do direito natural e a perdia quando se afastava dele.

Tobias Barreto, ao contrário dos krausistas e de modo diverso dos positivistas, tratou o Direito como produto da cultura. A cultura parece-lhe expressão da moralidade e resguardo da civilização contra a barbárie do homem natural.

Pelo vínculo com a moral, o estudo de Tobias Barreto se abriu para além do Direito. Ele, autodidata no estudo do alemão, tomara contato com a problemática neokantiana e antecipa o rumo do debate filosófico e jurídico que ocorreria vinte anos depois na Alemanha. Elaborou, então, um estatuto epistemológico para o Direito afastando das ciências naturais na direção que viria a ser adotada em Heidelberg e aproximando-o da moral. Direito e moral se tornam inseparáveis na tematização de Tobias Barreto.

A divulgação da meditação filosófica de Tobias Barreto foi feita por Silvio Romero, defensor de uma variação do movimento denominada de culturalismo sociológico. No entanto, mesmo aderindo a algumas das ideias de Tobias, Silvio preservou a tese positivista de que filosofia é síntese das ciências, distanciando-se do eixo nuclear da obra do mestre, que consistiu em explicar que a visão positivista era insuficiente para relacionar valor e cultura, ou pensar a cultura como expressão de valor como virá mais tarde ser trabalhado por Max Scheler.

Além da divulgação inicial, um outro autor ligado ao culturalismo sociológico, Alcides Bezerra foi fundamental para a sobrevivência dessa meditação, pois serviu de transição entre as teses originais de Tobias e uma nova geração de culturalistas a qual pertencem Miguel Reale, Djacir de Menezes e Antônio Paim. É essa nova geração que recolocou a meditação ética no centro da investigação filosófica, superando os resquícios de positivismo presentes no culturalismo sociológico e completou o processo de superação do positivismo iniciado no século XIX.

O legado intelectual de Reale e Paim foi continuado por Ricardo Vélez Rodríguez que se dedicou a questões de natureza política e ao estudo do patrimonialismo ibero-americano e, nele, do que se passou no Brasil.

Uma antologia comentada dos culturalistas está em *Antologia do culturalismo brasileiro*, obra que reúne o principal do pensamento de doze pensadores. Ali se pode esclarecer que o trabalho dessa geração aproximou o estudo da cultura das investigações sobre o homem, assunto fundamental da filosofia contemporânea (CARVALHO, 1998, p. 17):

A filosofia da cultura ajuda a entender o homem, considerado portanto um tema essencial de nosso tempo. O culturalismo nos mostra um homem irredutível à subjetividade pura e aos denominados processos objetivos. Daí decorre que criar não é uma decisão puramente racional, a criação humana é uma projeção plena da humanidade do homem. Ela está associada a valores, segundo nos ensinou Miguel Reale, o que nem sempre coincide com a lógica pura. Isto, contudo, não significa que seja uma reação contra ela. Creio que talvez possamos aplicar aqui a conhecida afirmação de Heidegger: *o homem é o poema começado do universo*, principiado apenas. A questão é que a continuidade do poema depende do seu personagem. Miguel Reale nos diria, a seu modo, que *no homem existe algo que representa uma possibilidade de invocação e de superação*.

Nesse sentido, nota-se o empenho de tratar o legado de Tobias como uma filosofia sobre o homem tomado, por sua vez, como criador de valores. Os herdeiros dos culturalistas da Escola de Recife tiveram a intuição de que este fazer o mundo do homem não era uma criação idealista como sugeriu Georg Hegel, nem um projeto metafísico, no sentido que lhe atribuíram Platão e Aristóteles. O ponto mais elevado do homem advém justamente de sua possibilidade de fazer um mundo projetando valores, isto é, colocando para fora seus propósitos morais. A vida foi tematizada como uma ação continuada, embora contenha, sem dúvida, momentos especiais. Em algumas ocasiões se realiza coisas mais significativas. Essa realidade da história da cultura, que também foi tema da teoria da razão vital de Ortega y Gasset, também se reproduz na vida pessoal. Percebemos isso quando conseguimos distinguir, na vida das pessoas, momentos mais importantes do que outros. Decisões extraordinárias são raras, mas, como lembra Roger Garaudy, são marcantes na trajetória existencial das pessoas.

O culturalismo tomou o homem como quem se move no espaço social, criando cultura e aprendendo elementos culturais que herda das gerações anteriores. A cultura corresponde aos bens objetivados pelo homem em busca de responder as grandes perguntas que se coloca desde sua origem e que foram sistematizadas pela Filosofia.

Na *Antologia do culturalismo brasileiro*, explica-se que muitos dos considerados culturalistas não partilharam de todas as grandes teses da escola.

A geração que recebeu o legado do culturalismo sociológico construiu uma filosofia entorno as teses, que podem ser resumidas com se segue. Essa é apenas uma tentativa de caracterizar o movimento entorno a alguns pontos. Para os culturalistas:

1. A tradição filosófica desenvolveu-se entorno a pelo menos duas grandes perspectivas (a platônico-aristotélica e a kantiana), no interior das quais temos muitas teorias filosóficas;
2. Atualmente é a ciência que faz o estudo com validade universal sobre o funcionamento da natureza, não cabendo a filosofia concorrer com ela nesse campo;
3. As ciências humanas, em que pese seu discurso objetivo sobre parte da natureza, preserva vínculos importantes com a Filosofia;
4. A ontologia culturalista centra seu esforço no entendimento do ser do homem, destacando a atividade humana criadora da cultura;
5. A cultura nasce da objetivação de valores que reúnem os fins principais da vida humana;
6. A cultura é constituída de componentes distintos, parte no âmbito das ideias, mantendo relação, mas com autonomia dos componentes materiais;

7. Os problemas são os animadores do debate filosófico, eles se desenvolvem no interior dos sistemas e perspectivas. Alguns surgiram na antiga Grécia outros no decorrer dos debates filosóficos história afora;

8. Encontra-se na moralidade os fundamentos últimos da cultura, sendo essa irreduzível a elementos naturais; 9. Alguns valores desenvolvidos na história ocidental alcançaram reconhecimento universal e se tornaram referência para as futuras ações humanas, sendo o principal e fonte dos demais a pessoa humana;

10. Na evolução da cultura a sociedade ocidental passou por diferentes civilizações sem deixar de manter seus principais valores.

11. O homem é seu dever-ser;

12. Espírito é pensamento lógico como o diz a ontologia contemporânea, mas sem aderir a hierarquia proposta por Nicolai Hartmann.

O livro *O homem e a filosofia* reúne afirmações que pretendem responder a dificuldades deixadas por esses culturalistas, entre os quais se destacam: Djacir Menezes, Miguel Reale, Evaristo de Moraes Filho, Antônio Paim e Nelson Saldanha. O essencial desse complemento consiste no reconhecimento de que o discurso filosófico, apesar de sua inspiração e origem próprias, hoje em dia não se desenvolve sem considerar a ciência e especialmente o reconhecimento de que a filosofia contemporânea pede que se parta da subjetividade única, inserida numa circunstância também singular, para se tratar do ser do homem.

A escola culturalista, partindo dessas posições, desenvolveu um marco teórico para o estudo da tradição filosófica e nela identificou as tradições nacionais. Vejamos o essencial desse legado.

A contribuição de Miguel Reale para a construção desse marco teórico

Os pioneiros nesse trabalho foram Washington Vita e Miguel Reale, especialmente o último. Coube a ele identificar, como pano de fundo da tradição filosófica ocidental, pequenas diferenças na forma de fazer filosofia, onde se insere o estudo das filosofias nacionais. Não se trata, propriamente, de uma novidade, Hegel já havia aberto uma sugestão nesse sentido dizendo que há filosofias na Filosofia, mas cometeu o erro de supor que fosse possível reduzir toda a tradição filosófica a um único sistema. Nesse sentido, Merleau-Ponty foi mais exato ao dizer que a filosofia é uma construção comum, mas contempla contribuições diversas. Ele o disse assim (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 170-171): “Há portanto, seguramente, uma filosofia cristã, como há uma filosofia romântica ou uma filosofia francesa, e incomparavelmente mais extensa, uma vez que a contém, além das duas citadas, tudo o que se vem pensando no Ocidente há vinte séculos”.

Se há uma filosofia francesa integrando a tradição filosófica, há também uma alemã, uma espanhola e uma brasileira. Ortega y Gasset também sugere isso. O que há de singular na forma de Reale tratar o assunto é o método que estabelece marcos teóricos de abordagem dessas tradições. Esse método (CARVALHO, 2001, p. 195):

Consiste em estabelecer um ponto intermédio entre o rompimento com a tradição ocidental na busca de uma originalidade total e a dependência completa do que se pensa alhures. Essa dependência nasceria, afirmam os seus adversários, do espírito de colonizado que anula a capacidade dos povos novos examinarem suas dificuldades. O método de Reale rejeita tais extremos e dá relevância ao estudo dos problemas filosóficos, que é onde está o que há de mais criativo na filosofia contemporânea.

O essencial consiste, pois, na ênfase dada aos problemas filosóficos, sem vincular cada pensador a correntes que lhe são contemporâneas no exterior. Assim é possível iniciar o estudo sem preconceito. Completa-se a metodologia com a avaliação de como a filosofia em pauta se situa na linha da tradição cultural, ou melhor, como ela entra nos problemas discutidos na tradição ocidental. Reale sugere assim proceder para identificar os principais temas da filosofia ocidental, a partir dos quais é possível esclarecer a circunstância histórica a que estava vinculado o pensador examinado e perceber, se numa dada tradição nacional, havia problemas privilegiados e como foram tratados.

Parece claro que Reale, estudando as filosofias fenomenológicas, nelas encontre inspiração para seu próprio pensamento, no seio do qual se desenvolve seu estudo dos pensadores brasileiros. Esse assunto, intuído por Reale, foi desenvolvido em *O homem e a filosofia* e sobre o mesmo assunto comentou Vélez Rodríguez (1998, p. 283):

Ora, se a consciência intencional e historicidade são expressões dialéticas e complementares, a reflexão crítico-histórica é, para Miguel Reale, o momento culminante do processo ontognosiológico, que é, essencialmente reflexão ambivalente, no seio da qual quanto mais se desvelam as fontes de subjetividade mais se capta o sentido da objetividade. Somente assim, considera o nosso autor, é possível salvaguardar os dois aspectos básicos destacados pela fenomenologia na dinâmica do conhecimento: o da subjetividade e o da objetividade.

O marco teórico de Reale, como se observa, exige inserir a filosofia na circunstância em que ela foi elaborada, o que também aparece em Ortega y Gasset, pois nenhuma filosofia tem sentido fora da circunstância em que se desenvolveu ou à parte da consciência de historicidade do homem. Abandonar a história é deixar de lado a filosofia, a cultura e o próprio significado da vida. Em contrapartida, olhar a história permite verificar como foi desenvolvida a cultura, contemplar a criação cultural é trazer o que foi elaborado no passado para o campo das inovações criativas do espírito. Ao fazê-lo é que a filosofia ganha possibilidade real de emergir no diálogo com sua tradição.

Os complementos feitos por Antônio Paim

Como historiador das ideias, Antônio Paim completou e deu uma forma mais exata ao trabalho iniciado por Reale. Ele destacou, como também fizera Hegel, que a contribuição dos filósofos não é igual, ao que acrescenta que nem todos os pensadores são igualmente reconhecidos em todas as tradições. Isso ele aprendeu com historiadores da filosofia como Rodolfo Mondolfo e Joaquim de Carvalho. Não lhe parece que isso fosse uma novidade (CARVALHO, 2001, p. 388):

Paim lembra que Alexis Philonenko escreve um ensaio na célebre coleção de *História da Filosofia* organizada por François Chatelet, onde afirma que os franceses desconhecera solenemente as contribuições de Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Natorp (1854-1924), apesar de serem os principais representantes do neokantismo alemão. Ernst Cassirer (1874-1954) somente foi traduzido recentemente na França, e a Escola de Marburgo não foi estudada na União Soviética. Exemplos iguais existem aos montes e é preciso explicar o motivo dessa ignorância seletiva. Para continuar o exame da questão trata a estrutura básica da Filosofia. Distingue perspectivas, sistemas e problemas e conclui que é possível organizar as filosofias nacionais pela preferência que elas atribuem a estes últimos.

O ponto de partida utilizado por Paim foi a distinção entre perspectivas, sistemas e problemas, explicando que a historiografia filosófica pode utilizar dessas referências e trabalhar a partir delas. Porém, o trabalho historiográfico feito a partir dos problemas, como propôs Reale, evitaria, acrescenta Paim, comparações inadequadas, que desqualifica pensadores, comparando-os entre si. Olhando o modo como cada filósofo estudou o problema é possível um olhar objetivo sobre seu trabalho. Essa atitude ajuda a entender porque alguns autores, mesmo sem estar entre os maiores de uma escola, podem ser especialmente caros, pois pensam a partir de uma perspectiva que parece mais próxima às nossas dificuldades. Além dessa referência inicial, o historiador utiliza quatro pontos para fazer sua história das ideias. Eis um resumo desses pontos. Apesar de um pouco longo vamos utilizar uma condensação que se encontra na *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* (CARVALHO, 2001, p. 389-390):

O primeiro é a *ênfase na linguagem*. Para Paim, há uma inegável relação entre as línguas nacionais e as filosofias nacionais, que ele entende tenha sido primeiramente observada por Hegel. Quando Hegel se refere ao sistema de Christian Wolff (1679-1754) comenta que uma ciência pertence a um povo quando é praticada em sua própria língua, *ao que acrescentou e em nenhuma isto é tão necessário como na filosofia* (PAIM, 1997, p. 31). O essencial para a discussão das filosofias nacionais foi a quebra da unidade linguística resultante da formação dos estados nacionais. Então, para Paim, as filosofias nacionais decorrem do homem haver criado uma nova forma de organização política nos tempos modernos: o estado nacional. [...]

Outro elemento importante na formação das filosofias nacionais é a *peculiaridade da tradição cultural*. Além da percepção já mencionada no item anterior, Hegel observa que o caráter diferenciado das culturas influencia no modo como se constitui o direito. Aos poucos, diversos autores culturalistas interpretaram a pista deixada por Hegel, associando a tradição cultural de cada povo com a filosofia que ele elabora. Quais as consequências desse fato? Os sistemas, elaborados nas diversas nações, explica Paim, somente podem ser compreendidos se tiverem como pano de fundo a cultura ocidental. Todos eles, portanto, possuem a mesma raiz. No entanto, a tradição cultural representa aqui não um estilo, por exemplo, de construção arquitetônica, ou de plantar flores. Não se trata disso. Para Paim, tradição cultural radica na própria Filosofia como expressão do modo de ser do homem. Estudando-a é possível identificar preferências no trato com as questões filosóficas, porque reflete um modo de ser associado aos valores. [...].

O terceiro elemento mencionado por Antônio Paim é a *relação da filosofia nacional com o universal*. Já no item anterior ele menciona que o pano de fundo das tradições culturais é comum. Ele volta a esse aspecto, aprofundando-o e esclarecendo. Será que a preferência por determinados temas é contraditória com o propósito de elaborar explicações universais? Ele afirma que não. Para explicar o que pretende dizer, Paim retoma a discussão empreendida por Gama Caieiro, para quem a ideia de multiplicidade e unidade sempre conviveram na Filosofia. Uma não exclui a outra. O modelo empregado é a dialética platônica. Através dela é possível operar sucessivas distinções lógicas para se chegar a um conceito superior. Gama Caieiro, valendo-se desse paradigma, afirmou que a filosofia nacional não se opõe a filosofia universal. Não se trata de apresentá-las como antagônicas, mas como alternativas. [...]

O último aspecto a ser considerado é a correlação entre *filosofia nacional e a estrutura da filosofia*. O que ele quer dizer com a assertiva? Aqui Paim examina como ocorre a criação filosófica. Ele parte das observações elaboradas por dois renomados estudiosos da história da filosofia: Jean Wahl e Rodolfo Mondolfo. O *Tratado de Metafísica* (1953) do primeiro chama atenção para a força dos problemas na origem da filosofia, mas a questão somente ganha profundidade com o livro *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia* (1960) do segundo.

Utilizando a distinção inicial entre problemas, sistemas e perspectivas e esses quatro pontos, Paim privilegia a investigação filosófica como estudo dos problemas no tempo. Dessa forma completou a metodologia utilizada por Miguel Reale. Na sua clássica *História das ideias*

filosóficas no Brasil e nos vários volumes complementares à obra, Paim procurou identificar o problema teórico que motiva os pensadores brasileiros, trazendo para essa perspectiva o diálogo que eles estabelecem com os clássicos do pensamento universal.

Ajustes à metodologia descrita

A esses marcos teóricos pode-se apor alguns ajustes. Devemos reconhecer que o historiador das ideias traz um mundo consigo, inclusive valores, mas que isso não impede a objetividade do estudo que faz, o que é um aspecto fundamental para a construção de uma historiografia filosófica e para formar um adequado conhecimento do passado. Isso não significa que não se possa revisar a compreensão de fatos históricos, mas é preciso fazê-lo a partir de descobertas objetivas. Sem essa precisão, não suficientemente considerada por outros teóricos da historiografia, como os tradicionalistas e marxistas, não se obtém um conhecimento objetivo, isto é, nenhuma historiografia participante encontra atualmente concordância.

Essa referência já contemplada pela metodologia descrita é essencial para entender que embora construída sobre fatos, a história das ideias pode ser enriquecida com novos estudos se os pesquisadores cuidarem da objetividade de seus achados. E a objetividade empregada não impede, entretanto, que pontualmente surjam posições controversas, “suscitando hipóteses explicativas, no fundo dependentes de sistemas valorativos, ou diretamente, de diferentes avaliações” (PAIM, 1995, p. 175). Para aquele estudioso a obediência a objetividade não se faz fora da tradição kantiana, que impede de “inferir como são as coisas em si mesmas, isto é, na ausência do próprio homem com seus pontos de vistas” (PAIM, 1995, p. 177).

Para ampliar as referências metodológicas construídas por Reale e Paim parece importante transitar do neokantismo para a fenomenologia que trabalha a objetividade em marcos humanos melhor elaborados que os presentes no neokantismo. É o que se diz em *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*:

a singularidade existencial ganha compreensão com a cultura, quando incorpora elementos da subjetividade fenomenológica. Os valores estão na cultura, mas não se impõem sem a adesão pessoal e mesmo quando ela existe não esgota a construção do sentido. (CARVALHO, 2018, p. 63).

Apesar dessa introdução do olhar pessoal para a cultura, os problemas filosóficos e a filosofia brasileira se mantêm nos marcos da escola culturalista reconhecendo como determinante as contribuições antes apresentadas de Miguel Reale e Antônio Paim. Nesse espaço fenomenológico é necessário reafirmar a objetivação de valores como raiz da cultura para superar a tradição de Margaret Mead e de Bronislaw Malinowski que trataram dela como expressão de formações psíquicas inconscientes, como foi popularizado pela psicanálise. Assim, o vínculo entre cultura e valores foi desenvolvida, considerando, nos marcos dessa subjetividade singular, os valores como objetos próprios da consciência e não objetos naturais como são os afetos e instintos. Assim preserva-se a ideia de cultura, sistematizada por Reale, mas trazidas para esse novo contexto (CARVALHO, 2018, p. 57-58).

O que é Cultura para Reale? Ele a descreve como (1991, p. 143): “aquele mundo que é, que se tornou realidade, em função do ser do homem e deve ser em razão de sua valia primordial, realizando-se ao longo do processo histórico”. Esse conceito de cultura se encontra conjugado com a noção de homem como existência, pois é pela aproximação de ambos que pensamos a vida. A ação que cria a cultura é a de um ente livre e responsável que ao objetivar valores tece a cultura como teia que o envolve e o protege. Esta teia cresce e ganha complexidade com o trabalho das gerações.

Podemos dizer que, no empenho de inserir a compreensão fenomenológica de indivíduo nas referências objetivas da cultura, o que se propõe em *O homem e a filosofia* é pensar nossa historiografia filosófica a partir de determinada ideia de cultura. Essa ideia vem da união de três eixos estruturantes: a moral judaico-cristã, o pensamento filosófico grego e a organização filosófico-jurídica da Roma antiga (CARVALHO, 2018, p. 62-63):

Essa é a forma mais adequada para tratar a vida do homem, inseri-la na cultura. Cultura é, pelo que se disse, tudo o que o homem objetiva como valor, tudo o que referencia na relação com seu entorno. Na ordem das ideias, a distinção entre sujeito e objeto é lógica, na cultura tem caráter existencial. Queremos dizer que a vida tanto é objeto de investigação quanto é experiência singular. Tomando o viver como objeto de investigação, constatam-se os limites do conhecimento e criam-se teorias para explicar o mundo, assumindo a vida como exercício de escolhas experimenta-se existência singular. Por esse motivo, uma meditação sobre o homem precisa considerar que ele cria e absorve cultura, mas o faz segundo exigências existenciais próprias de sua singularidade.

Esses complementos foram elaborados para aprimorar os marcos metodológicos já comentados, sem os quais eles são incompreensíveis. Para tratar da inserção da filosofia brasileira na tradição ocidental é importante mostrar como se estabeleceu esse vínculo, aprofundando os estudos sobre nossa herança lusitana. Nesse sentido, consideramos importante a contribuição da *História da filosofia do Brasil*, escrita por Paulo Margutti, que aproximou as ideias filosóficas da colônia e as da metrópole mergulhando (CARVALHO, 2015, p. 99): “na filosofia portuguesa efetivada entre os séculos XVI e XVIII. O estudo da filosofia no período é imprescindível para se entender o que se passa no Brasil até porque o Brasil, na ocasião, é parte de Portugal”. Apesar das discordâncias desse autor em relação aos pontos em que ele se afasta dos marcos teóricos aqui propostos, não há dúvida de que trabalhos como o dele ajudam a inserir a filosofia brasileira na tradição ocidental, mesmo ele não o afirme.

Uma difícil inserção na filosofia ocidental

A inserção da meditação filosófica brasileira na tradição ocidental se faz via Portugal que acolheu, depois da descoberta do Brasil, de forma singular a filosofia medieval. Joaquim de Carvalho oferece elementos para entender esse processo. Ele tratou o período que vai de Pedro da Fonseca (1528-1597) até a modernização pombalina, no século XVIII, por *Segunda Escolástica*, nome que retirou do livro de Carlo Giacon: *La Seconda Scolastica* (1946). Essa caracterização é importante porque diferencia (PAIM, 1997, p. 206):

A grandiosa sistematização empreendida por Tomás de Aquino no século XIII sem lhe atribuir à condição de simples prolongamento da chamada escolástica decadente dos séculos XIV e XV. Ao mesmo tempo torna patente que não se esgota com a escolástica barroca (1550-1650), assim batizada por Ferrater Mora para ressaltar a peculiaridade desta primeira fase da Contrarreforma, cuja influência sobre a filosofia moderna já foi comprovada à saciedade.

No livro *Caminhos da moral moderna, a experiência luso brasileira* (1995) procura-se entender como foi o processo de inserção da filosofia portuguesa na tradição ocidental e como é possível completar os estudos de Joaquim de Carvalho sobre a *Segunda Escolástica*. Ele o dividirá em dois períodos: o barroco e o escolástico. Dividir esse momento histórico em três ciclos é o que se sugere na obra citada, pois parece fundamental abordar melhor a compreensão ética que estruturou a vida cultural portuguesa. Fazê-lo em três ciclos mostra melhor as variações que sofreu o debate.

O primeiro ciclo ou período aproximou o debate moral da preocupação renascentista com claro sentido humanista, o que abrandou o rigor das máximas medievais. São representantes notáveis do primeiro ciclo Frei Heitor Pinto (1528-1584) cuja obra marcante é *Imagem da vida cristã*, Frei Amador Arrais (1530-1600) e Pe. Manoel de Góis (1524-1597), autor das famosas *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros de moral a Nicômaco*. De modo geral pode-se identificar este período com o século XVI onde a discussão ética tratava o ideal da vida humana como a procura da felicidade. A inspiração renascentista sugeria o valor dos “ideais humanistas e da atividade comercial sendo inevitável que se interrogasse se estaria nisso a trilha da felicidade” (CARVALHO, 1995, p. 55). Os moralistas mencionados concluem que a felicidade é o que convém ao homem para bem viver e para se aproximar de Deus. Acrescentam, a essa inspiração renascentista, que a construção de um Estado atuante anteciparia a formação de uma sociedade justa e feliz, cuja concretização definitiva seria o Reino de Deus. É essa tese de filosofia política a raiz do que ficou conhecido como *razão de estado*, que por vincular o temporal ao transcendente celeste, confere à vida terrena um sentido, a antecipação do reino de Deus na construção das obras do Estado.

O século XVII trouxe alterações naquela forma de pensar que decorreram da chegada do pensamento cartesiano em terras lusitanas. Porém Descartes seria incorporado e discutido, em Portugal, de uma forma diferente do restante da Europa, mostrando a importância de considerar as tradições nacionais. Na medida em que o subjetivismo racionalista do filósofo francês substituiu o *jus naturalismo* tomista dos moralistas do século XVI, como foi dito em *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso brasileiro* (CARVALHO, 1995b, p. 83): “a discussão moral voltou-se quase exclusivamente para o projeto restrito, o controle de qualquer efeito não intencional da conduta, ou melhor, a se concentrar na conquista das virtudes que levariam à paz interior após a morte”.

Forma-se, a partir daí, o segundo ciclo do contrarreformismo do qual são representantes mais notáveis: Frei Antônio das Chagas (1631-1682), autor de *Cartas espirituais* e Pe. Manoel Bernardes (1644-1710), que escreveu *Estímulo prático para seguir o bem e fugir do mal*; Pe. Manoel Fernandes, autor de *Alma instruída na doutrina cristã*, Pe. Antônio Vieira, notável escritor dos *Sermões* e Frei Sabino Bononiense, que escreveu *Luz moral*. Os discursos morais desse período identificam felicidade e salvação. As teses morais deixaram para traz elementos do humanismo renascentista e reduziram os horizontes humanos, porque o ideal moral ficou restrito a princípios rigorosamente ditados pela razão para a conquista do fim a ser alcançado. Nada mais verdadeiramente importava ao homem a não ser a conquista da salvação. Esta distinção entre os dois ciclos é imprescindível e mostra o afastamento daquele humanismo da renascença. Os moralistas desse segundo ciclo abafaram a espontaneidade da vida em nome de uma racionalização dos princípios éticos. O que representa na ética de Aristóteles (384 - 322 a.C.) vida interior e para René Descartes (1596-1650) é fenômeno passivo do espírito, foi condenado como rebeldia. As paixões, afirmaram esses moralistas, confundem o homem e prejudicam levar a vida ao sentido que verdadeiramente importa. Eles foram primorosos na demonstração do que significa a renúncia das coisas do mundo. Essas reflexões morais estimularam, adicionalmente, uma compreensão metafísica da realidade que desvalorizava a vida terrena e o próprio conhecimento científico. Mesmo os interesses do Estado perderam importância porque toda atenção devia se concentrar na mais importante tarefa humana, salvar-se da condenação eterna. O fundamental desse modelo ético era com a salvação da alma, dando-se o fenômeno curioso do racionalismo cartesiano inspirar o retorno ao pensamento medieval. Na medida em que compreendeu esse movimento Antônio Paim escreveu em *Os intérpretes da filosofia brasileira* que (1999, p. 33): “Em nome da Contrarreforma foram reintroduzidas as teses da escolástica clássica

e abandonados os intentos reformadores do século XVI iniciados por Pedro da Fonseca (1528-1599)”. Foram perdidos os vínculos com o humanismo europeu e com o próprio pensamento cartesiano que valorizavam a vida humana e os compromissos do homem nessa vida.

O terceiro ciclo, que não aparece na divisão de Joaquim de Carvalho, é marcado pelo esforço para recuperar a importância da existência terrena, recolocando-a ao lado do ideal de salvação. Porém essa discussão era diferente do que se passava em outros lugares da Europa, mesmo em países onde era forte a influência da Igreja Católica. Este terceiro momento, que pode ser localizado principalmente no século XVIII, coincide com as reformas pombalinas. Assim, vemos surgir um tipo especial de iluminismo diferente do que se viu em outros países da Europa. Se a vida humana individual continuava sem uma razão maior do que a salvação, a esse ideal se adicionou uma finalidade terrena: o gerenciamento de bens com vistas ao desenvolvimento do Estado, ao qual se submetia à prática da ciência. É esse resumidamente o ideal da política pombalina, propor uma teoria que valorizava o desenvolvimento do Estado, para o que se buscava a ciência moderna, sem tocar no ideal moral que vinha do segundo ciclo, nem pensar a liberdade individual pois a monarquia portuguesa era absoluta.

Os autores mais representativos desse período pombalino são: Teodoro de Almeida (1722-1804), Antônio Soares Barbosa (1724-1801) e Bento José de Souza Farinha (1740-1820). O primeiro adotou um ecletismo filosófico, rompendo com os moralistas do ciclo anterior. Adotou uma filosofia romântica da natureza, olhando o mundo como um lugar paradisíaco sem considerar a existência de animais perigosos, as catástrofes naturais e os obstáculos que a natureza interpõe à vida humana. O mal, parece-lhe, é uma forma de castigo que Deus aplica aos que agem contra seus planos. Teodoro de Almeida afirma a prevalência da lei religiosa sobre a civil e critica os iluministas franceses e seu projeto político revolucionário. Valoriza a pobreza pessoal, repetindo os moralistas do ciclo anterior, segundo os quais os ricos somente entram no céu pela esmola dada aos pobres.

Por sua vez, Soares Barbosa, autor de *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto da Filosofia* (1776), fez importante investigação moral em *Tratado elementar de Filosofia Moral* (1792). Naquela obra, concluiu, a moral encontra-se vinculada estreitamente a Deus, não sendo legítimo separá-la da religião. Considera a virtude como a fonte da felicidade e afirma que ela decorre do cumprimento das leis que Deus deu aos homens. Esses dois filósofos fizeram um esforço para dialogar com filósofos modernos, mas recusaram a fundamentação racional do problema moral nos termos que viriam a ser consagrados por Kant. O primeiro preservou a dependência da moral à religião e o monopólio da Igreja Católica no estabelecimento da moral social, o segundo submeteu o fundamento da moral ao Estado. Para esse último, cabia à Igreja a formulação dos princípios que o Estado assumia em sua legislação.

O último dos filósofos desse período Bento José de Souza Farinha propôs uma fundamentação divina do direito natural. Ele concebeu a justificativa para o ideal moral contrarreformista permanecer, tanto o caráter eudemonista, como na condenação das ações que resultavam na ambição, deleite e avareza, isto é, riqueza e sexo.

O resumo dessa discussão filosófica apresentada acima ajuda a entender como Pombal entrou no debate sobre o significado político da riqueza. Seria ela um mal em si ou ruim pelos seus efeitos? Ele escolheu essa última alternativa e deu uma linguagem moderna ao conceito de razão de estado, já presente no primeiro ciclo. A novidade nos textos de Pombal é a presença da noção de progresso histórico apreendido do iluminismo francês. Além disso, ele reconsiderou o princípio herdado do aristotelismo de que o bem do estado é preferível ao individual, no que acompanhou Frei Heitor Pinto. Também propugnou um modelo de Estado, igualmente postulado pelo mesmo sacerdote e pelo Frei Amador Arrais, para quem o rei é a cabeça e o

povo os membros. Insistiu na benignidade da ação da autoridade e na justiça desta mesma autoridade de modo idêntico ao utilizado pelo Frei Amador Arrais. Atribuiu à justiça e ao bem comum, citando Aristóteles, o papel de objetivos da ação governamental, como fizeram esses moralistas do primeiro momento, defendeu os pobres contra os ricos, tese também cara a Amador Arrais e Heitor Pinto. Esse último entendera que a essência divina era o fundamento da justiça, logo o objetivo da ação do príncipe era tirar os vícios, plantar virtudes, reformar costumes. Eis o cerne do pombalismo: "Acreditar que era possível promover a riqueza e progresso social através do incentivo real e da educação sem alterar a componente ética da cultura" (CARVALHO, 1997, p. 100).

O suporte filosófico para as teses pombalinas veio do conceito de natureza humana formulado nas teorias pufendorffio-wolfiana, mas apenas naquilo que se ajustava ao discurso dos filósofos do primeiro ciclo de contrarreformistas. A prova disto é a hierarquia dos valores propostos: primeiro os valores para com o próprio sujeito, depois para com os outros homens e, finalmente, para com Deus, seguindo o esquema que os moralistas do século XVI tomaram de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e não nas teses pufendorffio-wolfiana.

Foi nesse contexto teórico que o Marquês introduziu em Portugal a ciência moderna e passou a defender o enriquecimento do Estado. Ele fez ambas as coisas sem modificar o propósito central da moral contrarreformista, os valores do homem para com Deus. A geração pombalina construiu uma ponte que a aproximou dos representantes do primeiro ciclo, banindo o afunilamento do debate moral ou os exageros promovidos no período que se seguiu. No entanto, a reforma pombalina não rompeu com a tradição contrarreformista, acrescenta-lhe uma nova versão do ideal de salvação, agora servindo ao Estado. Pombal acreditou que as mudanças sociais que desejava implementar decorriam da incorporação do utilitarismo cognitivo e hábitos econômicos desenvolvidos pela nova nobreza formada na mentalidade cientificista. Assim permitiu que uma leitura renovada do direito natural como produto da razão fosse usada na defesa dos antigos ideais.

O resultado das reformas mostrou que a vida social mudou, mas não o suficiente para incorporar a moralidade moderna e nem para colocar Portugal em condição de se aproximar da mentalidade capitalista. Ficaram abertas as portas para o tradicionalismo.

O tradicionalismo

Já indicamos anteriormente que o tradicionalismo lusitano segue-se historicamente aos ciclos da Segunda Escolástica portuguesa, aí incluído o terceiro ciclo ou período pombalino considerado, pelos historiadores, como pré-tradicionalista. Os estudiosos do tradicionalismo português consideram Pascoal José de Melo Freire o fundador do movimento (MACEDO, 1981, p. 18):

O tradicionalismo português nasceria no período da viradeira de D. Maria I, considerando-se Pascoal de Melo Freire seu legítimo fundador. Desde então, torna-se essa vertente caudatária do caminho seguido pela história política, vinculando a sua sorte à do absolutismo monárquico, em luta contra o liberalismo nas suas diversas expressões. No ciclo inicial dessa aliança parece ter sido benéfica.

No campo da filosofia política, as ideias de Melo Freire inspiram-se no entendimento romântico de que o indivíduo é parte da natureza do Estado. Ele elaborou um edifício legal inspirado na moral católica e na tradicional ideia de Bem, onde soberano e cidadãos têm papel bem definidos. Quanto à forma de governo fica evidente a preferência pela monarquia organizada da forma tradicional, que Pombal também desejou manter intacta.

Melo Freire alude ao direito público da nação, enquanto universal ou particular, compreendendo dois objetos ou partes principais, que são os direitos e ofícios do imperante e dos vassallos em relação à sociedade. Ao imperante pertence regular a sociedade em ordem à obtenção dos seus fins específicos, ou seja, a segurança interna e externa. Os meios para obter tais condições consistem em fazer leis, criar juizes, determinar penas e prêmios, fazer honras e mercês aos beneméritos. Aos vassallos compete amar e obedecer ao imperante e aos que governam em seu nome, servir os cargos públicos e pedir ao Príncipe, não só a sua proteção, mas graças e mercês em remuneração de seus serviços (ESTEVEZ PEREIRA, 1983, p. 252).

O objetivo de Melo Freire foi o de rejeitar o liberalismo político, além de relacionar moral e jurisprudência. A moral estuda as máximas impostas à consciência e a jurisprudência é o saber codificado que controla o comportamento dos cidadãos. No primeiro caso exercita-se a liberdade de escolher o bem e o mal, no segundo o descumprimento da norma é crime punível nos termos da lei. Embora sejam assuntos distintos, o jurista os aproximou entendendo que as leis concretizam o fenômeno moral e asseguram a liberdade concreta dos homens na sociedade. Nesse sentido estabeleceu o idealismo jurídico que ainda tem repercussão no Brasil e produz enormes problemas. Mesmo reconhecendo o caráter histórico das normas, o filósofo entende que a moral tem fundamento universal. Ao aproximar a moral da legislação o filósofo entende que o Estado soma-se à moral na formação do homem. O modelo ético adotado por Melo Freire é a moral católica. Assim, é no Estado, ou à moda hegeliana na lei, que as determinações morais obtêm expressão racional. Contudo, diferentemente do idealismo hegeliano, para Melo Freire a universalidade da moral vem da religião e se expressa no Código sem necessidade de novas justificativas, conforme se encontra no *Código Criminal a que mandou proceder a Rainha Fidelíssima D. Maria I* (1823, p. 405-406):

Não se duvida que falso se pode verdadeiramente aplicar a todo dito ou fato... Mas eu não devo explicar essas miudezas... ou porque elas só servem para o foro íntimo, ou porque pertence mais a ciência da ética e do direito natural, do que a política e jurisprudência legislatória.

O resultado dessa mentalidade tanto dificultou a aproximação com o liberalismo econômico comprovado nas dificuldades enfrentadas pelo Visconde de Cairu, quanto explica o esforço dos pensadores políticos que acompanharam D. João VI de propor uma transição gradual da monarquia absoluta para uma forma mais moderada e compatível com a liberdade moderna.

A tentativa de ajustar essa mentalidade à realidade do Brasil independente mostra as razões da opção pelo espiritualismo eclético, que se ajustava às necessidades do Império, seguido pelo positivismo e pelo culturalismo como seguidas tentativas de modernização desse modelo intelectual e político a partir de meados do século XIX.

O problema inicial com que se defrontou a filosofia no Brasil, no início do século XIX, foi justificar a liberdade e a autonomia da consciência. Essa dificuldade expressava o esforço herdado pela geração pombalina de se aproximar do pensamento moderno. A geração pombalina defendera a ciência, sem aprofundar a meditação filosófica entorno a sua justificação e nem entrar nas outras questões. Superado aquele momento, especialmente devido ao esforço de Pinheiro Ferreira, veremos aparecer um espiritualismo apoiado na tese hegeliana de continuidade da verdade. Esse espiritualismo permitiu desviar a fundamentação moral da metafísica tomista e conferir-lhe uma sustentação moderna. Para isso, foi importante a divulgação da tese espiritualista que distinguiu a razão teórica e a razão prática. Sabemos que foi Kant o principal articulador desse projeto. No entanto, essa problemática será tratada no Brasil a partir da obra de Victor Cousin (1792-1867), provavelmente pela maior proximidade cultural com a França. As

ideias de Cousin admitiam uma espécie natural de altruísmo que propiciava ao homem distinguir o bem do mal e isso oferecerá a base para uma reflexão que se esforçaria para se distanciar do contrarreformismo português. Resumamos nossa compreensão dessa trajetória

Surge propriamente a filosofia brasileira

Toda a descrição anterior refere-se a história da filosofia praticada em Portugal, importante para nós na medida em que foi por ela que entramos na filosofia ocidental. Uma filosofia brasileira, no sentido estrito, começa com a independência, ou no esforço para justificar não apenas a ciência, mas uma consciência livre e uma monarquia representativa como se consolidara na Inglaterra, tarefa liderada por Silvestre Pinheiro Ferreira. O método culturalista será agora usado para resumir nossa experiência no momento posterior à independência.

A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira, que acompanhou a corte de D. João VI, abriu espaço para o espiritualismo eclético, podendo ser considerado propriamente o marco inicial de uma filosofia brasileira.

De uma perspectiva histórica, podemos distinguir três momentos marcantes da trajetória percorrida pelo espiritualismo eclético no século XIX. O primeiro corresponde ao ciclo da sua formação nos anos trinta, o segundo acompanha praticamente todo o Segundo Reinado e o último representa sua decadência, em virtude da ascendência do positivismo e, especialmente do culturalismo. Esse ecletismo perdeu importância no século XX.

Entre os nomes mais conhecidos do chamado ciclo de formação estão o do franciscano Monte Alverne (1784-1858), no Rio de Janeiro; José do Espírito Santo (1812-1872), na Bahia; e Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), em Pernambuco. Antônio Paim fez um cuidadoso estudo da formação da corrente eclética. Nela se insere a meditação filosófica de Pedro Américo de Figueiredo e Melo (1843-1905), paraibano que se tornou famoso pelos quadros que pintou. Esses homens começaram a valorizar o debate filosófico, o que contribuiu para o prestígio da Filosofia em nosso país.

O que há de singular nessa meditação. Embora nossos pensadores tenham partido da filosofia de Cousin para superar os impasses deixados pelo empirismo mitigado, eles criaram uma forma própria de pensar. Isso vale tanto para a fundamentação da moral proposta por Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), como para o projeto político delineado por Antônio Pedro de Figueiredo, cujo pensamento foi tema da dissertação de mestrado de Tiago Adão Lara. Esses pensadores fizeram do espiritualismo eclético uma escola aberta, com diferentes abordagens. O problema principal que os aproximou foi inserir o debate sobre a liberdade da consciência num sistema filosófico coerente. Esse foi o problema que ficara sem solução na filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira e não seria possível dialogar com os pensadores modernos sem resolvê-lo.

O sucesso obtido pelos ecléticos decorreu de empregarem o método da observação rigorosa, que tão bem funcionara no estudo da natureza, tornando o eu objeto de observação. O filósofo francês Maine de Biran (1760-1824) demonstrou que o empirismo não explica satisfatoriamente a consciência. Numa avaliação que não feria os conhecimentos psicológicos da época, o filósofo francês descreveu os denominados *atos voluntários*, aqueles que nascem da deliberação do sujeito, sem a presença de estímulos do mundo exterior. Tal demonstração foi aceita como a comprovação empírica da existência da consciência autônoma do sujeito, que o empirismo reduzira a um feixe fenomênico e o sensualismo transformara num mecanismo. A aplicação dessa descoberta no estudo das ações morais projetou Gonçalves de Magalhães no cenário nacional e sua utilização na política fez o mesmo com Antônio Pedro de Figueiredo.

Também merece lembrança Eduardo Ferreira França (1809-1857), que sistematizou esse debate sobre a autonomia da consciência ocorrido no período anterior. Partindo dos estudos de ciência natural, por influência da filosofia de Maine de Biran, França desenvolveu o método introspectivo e o empregou no exame da consciência. Ele concluiu ser possível comprovar, por esse método, a existência do espírito. Justificando a liberdade do espírito ficavam igualmente justificadas a liberdade de ação e a liberdade política. Em síntese, o filósofo atribuiu à vontade o papel de promover a consciência pessoal. Tudo isso ele fez sem abandonar os princípios de sua formação científica, que aprendera na Faculdade de Medicina de Paris.

Outro pensador que entrou nessa questão foi Pedro Américo de Figueiredo e Melo explica que o espiritualismo não impede o desenvolvimento da ciência, antes pelo contrário o favorece com o clima de liberdade no planejamento dos experimentos. Ele defendeu o uso do método experimental e mostrou como a ciência avançou mais quando pode conciliar a observação sistemática com a liberdade de investigar.

A especificidade da filosofia espiritualista permitiu a emergência de teses anunciadas pelos positivistas. Adiou-se, por causa delas, o exame mais aprofundado do empirismo, que levasse à filosofia política da liberdade, conforme ocorrera na Inglaterra. Em relação ao problema da ciência, apenas em meados do século as ideias positivistas retomaram a herança científicista do momento pombalino. Isso foi facilitado pela presença de elementos da mentalidade pombalina para quem a prática da ciência promoveria a riqueza da sociedade. Essa tradição preparou as pessoas para aceitarem a identificação anunciada pelos positivistas entre o real e o dado sensível, aliás, tese básica do positivismo comtiano. A filosofia ficou encantada por essa visão defeituosa de iluminismo, gerada pelo positivismo, e sem uma avaliação crítica em virtude da singularidade de nossa aproximação com a filosofia moderna. O pensamento filosófico perdeu importância e acabou transformado em saber secundário. O reflexo disso pode, ainda hoje, ser observado na crescente valorização daqueles aspectos da ciência que promovem imediato benefício econômico.

A força alcançada pelo positivismo em nosso país, em que pesem seus inegáveis limites, veio no entendimento de que ele significava a melhor forma de entender a razão moderna. A tanto não nos levava o espiritualismo eclético. Apesar do que prometia a teoria, promover a modernização da vida intelectual brasileira, é difícil explicar, de modo inequívoco, o seu sucesso e a vitalidade de sua permanência entre nós. Parece que, pelo menos parte de seu sucesso alimenta-se da tradição científicista que se formara com as reformas promovidas por Pombal e outra parte da propaganda positivista de que a isso levava a razão moderna. Nessa escola é preciso diferenciar os ortodoxos, entre os quais se destacam Miguel Lemos (1854-1917) e Teixeira Mendes (1855-1927), fundadores, em 1881, da Igreja Positivista e do que foi identificado como corrente ilustrada. A estes últimos é que cabe propriamente o principal do esforço de aproximação com a modernidade. Entre os nomes de maior destaque estão os de Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921) e Ivan Lins (1904-1975). Este último é autor de uma obra de referência sobre o positivismo brasileiro: *História do positivismo no Brasil*.

Daí podermos identificar no positivismo pensado entre nós, três vertentes bem delineadas: a *religiosa*, contida no Apostolado positivista; a *política*, cuja versão amadurecida seria o castilhismo; e a *ilustrada*, de difícil caracterização, mas comprometida com o progresso material e com a laicização do Estado, incorporando valores que a filosofia política moderna admitia, mas que ainda não tinha tido força entre nós.

A *vertente religiosa* foi liderada por Miguel Lemos e estimulava a obediência aos chefes da Igreja Positivista porque eles haviam alcançado um elevado nível moral, haviam superado o orgulho e a vaidade. Pressupunham, portanto, uma hierarquia social com base no mérito moral. Defendiam, ainda, uma reforma da legislação civil, visando a passar para o Estado o registro dos

casamentos, óbitos e nascimentos e a abolição da escravidão. No âmbito político não faziam concessão à democracia, defendiam um chefe supremo para a nação e a supressão do parlamento.

A *vertente política* exprimiu-se no castilhismo. A tese central do movimento é a elaboração do autoritarismo republicano, de índole modernizadora, com grande influência na vida futura do país durante boa parte do século XX.

O *positivismo ilustrado* é a última das vertentes assumidas pelo positivismo brasileiro. Entre seus representantes destacamos Luís Pereira Barreto e Ivan Lins. O primeiro teve a obra filosófica reeditada pela FFLCH/USP. Ele anunciou o poder do conhecimento como agente de evolução cultural. Afirmou ainda que a grandeza política de uma nação acompanha a sua grandeza intelectual. Esse entendimento reproduz o cerne do que foi proclamado pelo positivismo ilustrado. Trata-se de aderir à razão experimental sem pactuar com um projeto político autoritário. Ivan Lins elaborou um estudo brilhante da evolução do positivismo brasileiro, tomando-o como elemento de aproximação com os valores modernos.

Os positivistas confiavam que essa filosofia fornecia as referências teóricas necessárias ao homem moderno. Entendiam ser comprovada a tese da superação das etapas metafísica e religiosa da história da humanidade. Esperavam que o esforço intelectual que moviam contra os metafísicos pudesse superar o desespero do mundo, articulado pela mentalidade religiosa deixada pela Contrarreforma Católica. Adicionalmente, entendiam que o positivismo fundamentaria uma nova ordem social capaz de oferecer paz e prosperidade ao futuro do homem.

Considerações finais

Neste artigo, como forma de justificar a inserção da filosofia brasileira na tradição ocidental, apresentou-se a evolução do pensamento contrarreformista em Portugal e Brasil colônia, explicando-se as dificuldades de incorporar os problemas da filosofia moderna (teses morais, políticas e metafísicas). Também se considerou o marco teórico estabelecido pela escola culturalista para estudar a história da filosofia e a meditação filosófica no Brasil, reconhecendo a contribuição fundamental de Miguel Reale e Antônio Paim. O exame da metodologia culturalista para estudo da filosofia brasileira abriu espaço para revisar e compreender a singular trajetória da investigação filosófica realizada no Brasil. Esse movimento foi deixado de lado com o estabelecimento das faculdades de filosofia organizadas conforme no modelo estruturalista francês, que privilegiou o comentário rigoroso de textos clássicos.

Procurou-se mostrar também as principais teses da filosofia culturalista. Ela foi apresentada como o movimento mais fecundo e estruturado desenvolvido no país, contendo uma reflexão própria sobre temas filosóficos articulados com a realidade brasileira. Também foram mencionados os desafios mais recentes do culturalismo resumidos em dois eixos: a incorporação da analítica existencial como estratégia de entendimento das dificuldades contemporâneas do homem e a reafirmação dos valores nucleares da ética culturalista. Esses eixos foram tomados como referências necessárias no enfrentamento da crise de cultura vivida nesse momento de expansão e mudanças profundas na cultura ocidental. Esses eixos permitem o enfrentamento de problemas contemporâneos como os cuidados necessários com a natureza, o valor ecológico e questões relativas ao ser do homem, a aceleração da vida, a pressa, a solidão e dificuldades de viver numa sociedade com tão rápidas transformações. Assim considerações sobre a pessoa, refeitas na visão fenomenológica, abrirão novos caminhos para os estudos de bioética. Elas ajudarão na defesa da pessoa em meio aos novos problemas suscitados pelas pesquisas médicas relacionadas às células tronco, reprodução artificial e estudos genéticos.

Nesse artigo procurou-se, adicionalmente, mostrar que, sem desconsiderar os comentários dos clássicos da filosofia, importantes sem dúvida e utilizados como método de estudo, temos o desafio de pensar nossa realidade com categorias filosóficas e estudar como a razão pode enfrentar as dificuldades que a vida coloca. Também é preciso investigar como autores brasileiros enfrentaram os desafios que a vida trouxe. Parece ser isso o que fizeram os gregos na origem histórica da filosofia e o que alimenta ainda hoje a criação filosófica.

Referências

- CARVALHO, J. *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- CARVALHO, J. Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro. *Cultura*. Lisboa, v. VIII, n. 2, 1995b. p. 75-90.
- CARVALHO, J. *Mauá e a ética saint-simoniana*. Londrina: EDUEL, 1997.
- CARVALHO, J. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: EDUEL, 1998.
- CARVALHO, J. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 2001.
- CARVALHO, J. A história da filosofia do Brasil colônia, o livro de Paulo Margutti. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 42, n. 132, 2015. p. 97-109.
- CARVALHO, J. Merleau-Ponty e a proposta fenomenológica para a História da filosofia. In: CAMINHA, I.; NÓBREGA, T. (Orgs.). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: Liberars, 2016. p. 27-39.
- CARVALHO, J. *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. 3. ed. Porto Alegre: MKS, 2018.
- ESTEVES PEREIRA, J. *O pensamento político em Portugal no séc. XVIII*. António Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1983.
- MACEDO, U. Diferenças notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro. *Ciências Humanas*. v. 5, n. 16, 1981. p. 17-19.
- MERLEAU-PONTY, M. *Em toda e em nenhuma parte*. Textos selecionados. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- PAIM, A. *Problemática do culturalismo*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- PAIM, A. *A história das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.
- PAIM, A. *Os intérpretes da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 1999.
- RODRÍGUEZ, R. Miguel Reale e a história das ideias. In: *Atas do IV Colóquio Tobias Barreto*. Viana do Castelo: Câmara Municipal, 1998. p. 279-288.

Sobre o autor

José Maurício de Carvalho

Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho. Professor do Centro Universitário Presidente Tancredo Neves. Professor Titular de Filosofia Contemporânea da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ).

Recebido em: 19/04/2019.
Aprovado em: 19/06/2020.

Received: 19/04/2020.
Approved: 19/06/2020.