

A questão metodológica na história da filosofia brasileira e sua inserção na tradição universal

RESUMO

Neste trabalho examinamos a criação filosófica, suas características e a tradição que ela forma desde suas origens gregas. Ao tratar a história da filosofia universal indicamos que podemos admitir a hipótese das filosofias nacionais como uma chave interpretativa para entendê-la.

Palavras-chave: Filosofia; Tradição; História universal da Filosofia.

RÉSUMÉ

Dans ce travail nous examinons la création philosophique, leurs caractéristiques et la tradition que elle forme depuis leurs origines grecs. Au trater de la histoire universelle de la philosophie nous admittons la hypothèse de las philosophies nationaux comme une clef de l'interprétation pour la comprendre.

Mots-clefs: Philosophie; Tradition; Histoire universelle de la Philosophie.

* Doutor em Filosofia e Professor da UFSJ.

Considerações iniciais

O reconhecimento de que a história da filosofia universal forma uma tradição dentro da qual se pode identificar trilhas particulares suscitou, nas últimas décadas, uma revisão na forma de entendê-la. A origem dessa preocupação é antiga e remonta às filosofias de Johann Gottfried Herder (1744-1803), Emmanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Hegel (1770-1831). O entendimento hegeliano revisto por Wilhelm Dilthey (1833-1911) de que a consciência humana é histórica e a intuição de José Ortega y Gasset (1883-1956) de que é da circunstância vivida de onde se parte para pensar as questões universais da filosofia são descobertas fundamentais que ajudaram a aprofundar a meditação em torno ao sentido da originalidade e universalidade do pensamento filosófico. A elas acrescenta-se a observação de Karl Jaspers de que a unidade da história da filosofia não é um fato, mas uma ideia. "Procuramos esta unidade, mas alcançamos apenas unidades particulares." (p. 124), diz o filósofo. O que Jaspers indica é que a história da filosofia universal é estudada por métodos diferentes e aceita abordagens diversas, pois nenhuma elaboração "coincide com a facticidade da história" (*Idem*, p. 125).

Entre os autores que examinaram a questão da história da filosofia construída sob tradições nacionais estão: Alexandre Morujão (1922-2009), Antônio Bráz Teixeira (nascido em 1936), Eduardo Silvério Abranches de Soveral (1927-2003) e Francisco da Gama Caieiro (1928-1994), em Portugal; Antônio Heredia e José Luis Abellán (nascido em 1933), na Espanha; Horácio Guldberg e José Gaos (1900-1969), no México; e Leonardo Prota (nascido em 1930), Ubiratan Borges de Macedo (1937-2007), Antônio Paim (nascido em 1927) e

Ricardo Vélez Rodríguez (nascido em 1943), no Brasil.

O reconhecimento dessas veredas, isto é, a existência de uma tradição singular dentro da grande história universal da filosofia por assim dizer, influi na forma de pensar a filosofia brasileira, embora existam estudiosos que falem de uma filosofia brasileira sem necessariamente tratar das filosofias nacionais. Esta é a posição de Julio Cabrera (nascido em 1945) e Aquiles Cortes Guimarães (nascido em 1937) no Brasil e Delfim Santos (1907-1966) em Portugal, por exemplo. E há, ainda, os que como Gerd Bornheim (1929-2002) que simplesmente afirmam não se poder falar de filosofia brasileira, nem mesmo de filósofos brasileiros porque aqui nunca tivemos uma meditação consistente, original e profunda.

Há notáveis historiadores da filosofia, como o português Joaquim de Carvalho (1892-1958)¹, que se valeram das noções de temporalidade e situação difundidas pela fenomenologia para refazer a história da filosofia, retirando das lições de Hegel a referência a um espírito absoluto. E ao tratar a criação filosófica no tempo Carvalho acabou compondo uma magnífica história da filosofia portuguesa, como indicamos em *História da filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho* (2001), publicado na coleção filosofia da EDIPUCRS, embora não enfrentasse a questão teórica de sua singularidade face à outras tradições nacionais.

Nesta comunicação adotamos o entendimento de que fazer uma história da filosofia brasileira é uma hipótese plausível e que podemos entendê-la como uma tradição peculiar dentro da história da filosofia universal. Trata-se de um procedimento estimulante para o historiador da filosofia, mas que não interfere conscientemente no ato da criação filosófica, isto é, um pensador como Tobias Barreto não estava preocupado

¹ Destacamos a contribuição de Joaquim de Carvalho porque ele é um historiador da filosofia reconhecido em todo o continente europeu. Sua tese de doutoramento foi *Antônio Gouveia e o aristotelismo da renascença* defendida em Coimbra em 1917. Em 1918 tornou-se catedrático em Coimbra com o trabalho *Leão Hebreu, filósofo*. Como mostramos em *História da Filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho* (2001), "seus estudos de história da filosofia tem como referência a existência das filosofias nacionais. Assim sugere-nos que a Filosofia, sem perder o propósito de criar explicações universais, constitui tradições" (p. 14).

em se inserir numa tradição nacional, mas usar as lições de Kant para entender a posição do homem na natureza e fundamentar o Direito. Ao fazê-lo da forma que fez, combatendo o positivismo jurídico e seus desdobramentos epistemológicos, aí sim revelou que integra uma trilha de estudos sobre o processo cultural que é parte da tradição universal de estudos sobre Kant², mas que é singular no gravitar a questão em torno da pessoa humana.³

Dificuldades para o estudo da história da filosofia brasileira: o diagnóstico de Julio Cabrera

Podemos tomar a exposição de Julio Cabrera como exemplar entre os que percebem dificuldades no estudo da filosofia brasileira. Na parte inicial do livro *Diário de um filósofo no Brasil*, publicado pela Unijuí em 2010, o autor examina se há no Brasil filósofos autênticos ou apenas intérpretes e comentadores que ele denomina “técnicos da filosofia.” (p. 11). Para dirimir a questão parte de uma compreensão ampla dos produtos filosóficos: “A Filosofia não é para mim uma coisa única, mas muitas coisas.” (p. 12). Em contrapartida, revela existir uma forma redutiva e permanente de Filosofia partilhada pela quase totalidade dos professores de Filosofia das universidades brasileiras. Eles não enxergam no país reflexão original e fazem a odiosa crítica de desqualificar “como não sendo Filosofia.” (p. 17) ou como não tendo relevância filosófica tudo que não se enquadra na própria forma de conceber Filosofia.

Em seguida, diferencia Filosofia brasileira, no Brasil e desde o Brasil. Rejeita a ideia de tradições nacionais, mas defende,

em contrapartida, uma filosofia elaborada desde o Brasil. Avalia que essa meditação originária no Brasil não se consolida pela ausência de “mecanismos informacionais, institucionais e valorativos que permita visualizá-la.” (p. 21). O filosofar desde o Brasil é o resultado do esforço para enfrentar os problemas filosóficos com um modo de ser brasileiro, explica. Ele rejeita o argumento dos técnicos em filosofia que julgam necessário construir primeiro um grupo de comentaristas experientes antes que um pensamento original e significativo possa ser tentado. Afirma que aquilo que o levou à reflexão não foi o ser um exímio técnico, mas possuir: “uma experiência primordial e a vontade de explicitá-la por meio da escrita e da exposição oral.” (p. 25) e acrescenta:

foi também a infelicidade, o desamparo, um certo tipo de sensibilidade diante da desonestidade das pessoas, um grande inconformismo com maneiras falaciosas com que as pessoas raciocinavam. (p. 25).

Aponta a bizarra situação de que o critério prevalente em nossas universidades que se bem aplicado reprovaria Emmanuel Kant em qualquer exame de qualificação

pois apesar de ele ter feito muitas leituras de história da filosofia, esses conhecimentos sempre vêm à tona, em suas obras, num viés crítico e dentro do seu próprio projeto filosófico. (p. 29).

Ele tem razão pois se, por hipótese de investigação ou por certa visão limitada de filosofia, desqualificamos a leitura que Miguel Reale fez da fenomenologia de Husserl por considerarmos que ela não é fiel interpretação, desconhecemos que os filósofos sempre construíram explicações dos antecessores segundo suas próprias ideias,

² Lembremos que foram as posições aprendidas de Kant que o levaram a concluir que o Direito é expressão da cultura e de seus valores. Ele o disse em *Introdução ao estudo do direito* (1977): “Dizer que o direito é um produto da cultura humana importa negar que ele seja, como ensinava a finada escola racionalista e ainda hoje sustentam os seus póstumos sectários, uma entidade metafísica, anterior e superior ao homem.” (p. 431).

³ Estudamos esta tradição em *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998). No livro mostramos que o culturalismo é uma das tradições da filosofia brasileira. Trata-se de vertente neokantiana, mas construída em torno da questão da pessoa humana e de sua natureza. Conforme lembra Leonardo Prota no prefácio da obra (1998): “os temas a que essa corrente filosófica dá preferência estão centrados em torno da pessoa humana. Não foram os culturalistas que o inventaram. A filosofia brasileira é que estabeleceu esse caminho” (p. XIV).

como o fez recentemente José Ortega y Gasset, ao referir-se a Wilhelm Dilthey (1833-1911) como o grande filósofo do século XIX.

Cabrera afirma que o nível de profissionalização obtido pelas universidades brasileiras é elogiável, mas que com ele se perdeu a autonomia e a liberdade de criação filosófica reveladas por Farias Brito (1862-1917), Tobias Barreto (1839-1889), Djacir Menezes (1907-1966), Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Vilém Flusser (1920-1991) e tantos outros. Para Cabrera perdeu-se no país o impulso livre para pensar devido ao critério estruturalista veiculado pela USP nos anos sessenta quando a instituição era a principal referência da Universidade brasileira. O método difundido por aquela universidade desqualificou o trabalho dos filósofos brasileiros. Ao usá-lo conclui-se que: "as obras de Tobias Barreto, Farias Brito ou Mário Ferreira dos Santos (1907-1968) simplesmente desaparecem" (p. 41). Há também uma razão prática: "prejudica relações proveitosas para a política universitária" (p. 46) e/ou não dão futuro na vida acadêmica. Mesmo os mais sérios e dedicados trabalhadores da filosofia "não pensam, nem fazem questão de terem um pensamento próprio ou de viverem uma experiência filosófica que os identifique como pensadores" (p. 49). Também é fato que ninguém, nas universidades brasileiras, faz questão de ser um especialista em Miguel Reale ou Djacir Menezes. Conclui que será preciso vencer tal circunstância para que no futuro se reconheça o valor dos brasileiros que se dedicam à reflexão filosófica. O quadro descrito desvaloriza a história da filosofia brasileira também porque cada pensamento próprio só se consolida como teoria filosófica quando descobre no passado filosófico o caminho que conduz ao próprio esforço.

Cabrera afirma que se esta realidade mudar ninguém precisará deixar de ser competente intérprete de Husserl ou Heidegger para pensar por si mesmo e a História

da filosofia no Brasil deixará de ser uma disciplina marginal dos cursos de Filosofia. A descrição da situação atual parece correta e explica a razão do desprestígio da filosofia brasileira, pois a meditação própria exige um retorno ao passado de sua reflexão.

Cabrera está correto quando busca na tradição estruturalista uma explicação para o que se passa entre nós, mas há elementos menos nobres no processo. Basta recordar as disputas ocorridas no departamento de filosofia da PUC-Rio que nos anos setenta do último século, fato que levou à censura pública do uso de um texto de Miguel Reale, vazando para a imprensa em episódio contado detalhadamente por Antônio Paim no livro *A liberdade acadêmica e a opção totalitária* (1979). A disputa acabou nos editoriais dos principais jornais do país "denunciando uma crise na PUC-Rio." (p. 4), logo contestada pela reitoria. É difícil, ainda hoje, avaliar a extensão do mal estar que o episódio deixou. Contudo, há sinais importantes de que o episódio caminha para a superação, dos quais esta Semana de Filosofia da UnB é uma indicação.

Miguel Reale e um método para se fazer a história da filosofia brasileira

Para tratar da filosofia brasileira deve-se partir da criação filosófica, isto é, da questão enfrentada por Cabrera. Miguel Reale, um dos mais notáveis de nossos pensadores no século XX, desenvolveu um método de estudo da história da filosofia. O método rejeita o afastamento da tradição intelectual que começou na Antiga Grécia e se desenvolveu na Idade Média. Portanto, ele entende que a criação filosófica forma uma tradição geral. No entanto, ele rejeita a ideia de que se formos fiéis a essa tradição universal concluiremos que nada de original tenha sido feito no Brasil e na América La-

⁴ Miguel Reale elabora uma reflexão singular e valiosa quando aproxima os antecedentes existenciais do ser dos componentes lógicos de sua compreensão. Já indicamos que (2007): "A esta posição o filósofo denominou ontognoseológica. Ao aproximar o ato de conhecer da tessitura concreta da existência ele aproxima a subjetividade kantiana da noção de *a priori* material, sem perder o que havia de mais relevante no kantismo." (p. 49).

tina e muito menos que nossa missão seja a de sermos comentadores do que se produz nos centros norte americanos e europeus.⁴

Em *A Doutrina de Kant no Brasil, dois ensaios* (1949), Miguel Reale observa que as ideias do mestre alemão tiveram, entre nós, desenvolvimento criativo, bastando lembrar as reflexões da última fase de Tobias Barreto nas quais ele antecipa elementos que foram desenvolvidos somente vinte anos mais tarde pelo neo-kantismo alemão.⁵ Os filósofos brasileiros, quando se colocam a pensar livremente, são capazes de construir obra inovadora e contribuir para o aperfeiçoamento da tradição filosófica ocidental. Aqui podemos recordar, também, as teses do espiritualismo eclético, desenvolvidas por Eduardo Ferreira França (1809-1857) e Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e que significarão uma interpretação inovadora do legado de Victor Cousin (1792-1867).⁶

O método de Miguel Reale possui três partes que podem ser assim resumidas:

I. identificar os problemas que o filósofo busca solucionar sem se preocupar em classificá-lo como integrante desta ou daquela corrente de pensamento;

II. abandonar a comparação entre a interpretação feita pelo filósofo de aspectos

da história da filosofia universal e outras interpretações possíveis, privilegiando uma em detrimento da outra;

III. apontar, na tradição brasileira, os elos de ligação e afastamento que permitam perceber continuidade no seio da grande tradição ocidental.

Ao lembrarmos o método de Miguel Reale, não há como não perceber a aproximação entre o que ele concebeu e o que escreveu Ortega y Gasset sobre a circunstância⁷ e, ao estudar os filósofos desde dentro referir-se à relação de cada um com a sua circunstância.

Outras contribuições importantes na constituição de uma história da filosofia com base nas tradições nacionais

Depois de Reale, no Brasil e Joaquim de Carvalho, em Portugal vemos surgir uma nova geração de estudiosos da história da filosofia que vai além do estudo de autores, no caso dos brasileiros e portugueses.⁸ O português António Bráz Teixeira entende que o problema de distinguir uma verdade universal presente nos múltiplos sistemas

⁴ Miguel Reale trata do culturalismo em vários momentos de sua obra, mas no livro *Variações II*, ele lembra que o culturalismo brasileiro (2003): "teve como precursor Tobias Barreto ao correlacionar Kant com o antropólogo Hermann Post e o jurista Jehring." (p. 26). O fato singulariza a tradição que se segue e pede complementos. Um dos mais relevantes momentos de sua reflexão filosófica é o reconhecimento de um novo *a priori*: "o relativo às condições existenciais da correlação sujeito/objeto no plano do conhecimento: é o *a priori* cultural ou histórico, transcendentalmente inerente ao ato de conhecer." (*idem*, p. 26).

⁵ No livro *A escola eclética*, Antônio Paim examina os detalhes do pensamento eclético brasileiro, mostra como ele antecipa e desenvolve originalmente teses debatidas na França no século XIX. Afirma no início da obra (1999): "Victor Cousin foi escolhido como diretor espiritual por alguns brasileiros que viveram em Paris na década de trinta. Na condição de seus discípulos realizaram no Brasil um movimento empolgante, instaurando no país o debate filosófico autêntico, editando livros e revistas, formando professores e participando ativamente da discussão teórica que então tinha lugar em parte da Europa." (p. 1).

⁷ O problema da circunstância no raciovitalismo de Ortega y Gasset é o tema principal do artigo *O conceito de circunstância em Ortega y Gasset*. Ali escrevemos (2009): "O conceito de *circunstância* contempla o entorno que não se resume à paisagem representada pelo ambiente social ou o nós. Este ponto é marcante no raciovitalismo, o entorno ao eu inclui a intimidade representada pelos mecanismos fisiológicos da vida, das leis que regem a alma e pelas expressões do pensamento ou espírito, tudo isto histórico e escondido em cada homem. Diz o filósofo em *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925): "A diferença de todas as demais realidades do universo, a vida é constitutiva e irremediavelmente uma realidade oculta, inespacial, um arcano, um segredo." (p. 578). A intimidade ou o lado de dentro que representa a parcela oculta da vida também circunscreve o eu, como também o envolve a situação exterior, a realidade social, econômica, política, temporal, em resumo cultural onde vivemos. O lado de fora do indivíduo, aquilo que se manifesta para os outros, é expressão do interior que se deixa ser conhecido pelo que aparece fora. O homem tem, pois um lado de fora e um de dentro e ambos circunscrevem o eu, sendo que o corpo põe à mostra a alma, diz o filósofo: "quando falamos com alguém estamos vendo sua alma como um mapa marinho diante de nós. E elegemos o que se pode dizer e desculpamos o que se deve calar, esquivando dos recifes daquela alma." (*idem*, p. 589). O que Ortega y Gasset está dizendo é que não somos de todo opacos, de algum modo nosso corpo deixa ver a alma, é transparente." (p. 335\6).

⁸ Um resumo dos estudos de Delfim Santos sobre a filosofia portuguesa e a questão da circunstância está no capítulo 2 do livro *A ideia de filosofia em Delfim Santos*. Ali escrevemos (1996): "Ele defendeu o sentido circunstancial das formas de pensamento, afirmando que elas são órgãos epocais que dominam os homens contemporâneos dando-lhes possibilidades comuns." (p. 76).

filosóficos, é um problema que está presente na Filosofia desde suas origens gregas. Em outras palavras, a verdade universal não se deixa ver a não ser de forma multifacetada e incompleta no pensamento dos filósofos. Observa Teixeira que, quando se fala de filosofia nacional, não se está afastando o propósito universal ou inovador do discurso filosófico. Universal e inovador no seu anseio e destino, a Filosofia se forma, enquanto pensar do homem e do mundo, de sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto que tipifica a sua existência e influi no processo de criação filosófica. O caráter nacional da elaboração da Filosofia não é antagônico, portanto, nem é inimigo da originalidade ou universalidade do filosofar. Assim, explica-nos o pensador, a Filosofia tanto é particular e única em sua raiz quanto universal no sentido de sua indagação e finalidade. E completa o seu argumento com uma alegoria muito sugestiva:

Deste modo, contrapor ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar a ave o voar só por ter pernas. (TEIXEIRA, 1997, p. 146).

O que Teixeira nos diz é que as filosofias nacionais apresentam-se como uma forma diferenciada de abordar problemas no seio da tradição filosófica. Os estudos de Braz Teixeira reforçam o entendimento de que filosofia nacional é uma hipótese razoável. A ele parece possível traçar os problemas fundamentais em torno dos quais evoluem as chamadas filosofias nacionais. No caso da filosofia portuguesa, o que forma uma tradição é o problema da teodicéia. Não é que não se estude outros assuntos, mas o problema de Deus é o tema privilegiado da história das ideias, em Portugal. O que ele quer dizer é que, em nenhum outro país desde o início da modernidade, formou-se na história da filosofia igual tradição te-

odicéia. Nos últimos dois séculos de história da filosofia portuguesa, ele diz: "é a problemática teodicéia que assume importância decisiva." (*idem*, p. 11). A filosofia portuguesa, completa, diferencia-se das demais, evoluindo da teodicéia. O seu problema de origem é entender a realidade do mal, considerando que tal realidade convive com a bondade divina. A exigência ética move os pensadores lusitanos a encontrar uma explicação para a questão, tendo em vista que o universo caminha, numa espécie de consenso admitido, para uma progressiva espiritualização. É isso que propõem, Teixeira detalha, as filosofias de Amorim Viana (1822-1901), Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891). Eles consideram que a presença do mal no mundo é parte de um processo que traz em si os germes de sua superação, processo que culmina num final glorioso. Diferentemente dos autores mencionados, Sampaio Bruno avalia a presença do mal não como parcela de um processo controlado por Deus, mas como fruto da decadência da divindade, que perdeu, com a criação do cosmo, sua primordial onipotência. Ao contrário de todos os filósofos considerados, Basílio Teles explica o mal como decorrência da natureza do homem, que está integrado a uma realidade cósmica brutal e que em nada lembra a ordem metafísica ou o melhor dos mundos de G. W. Leibniz (1646-1716). Para Teles, a presença do mal no homem e no mundo resulta da inexistência de qualquer Absoluto transcendente. A filosofia portuguesa, ao longo do século XIX, abandona a idéia de um Deus pessoal e distinto do mundo, vindo a substituí-lo por um monismo panteísta, às vezes de cunho materialista, no entanto, preserva a teodicéia como a preocupação mais importante.⁹ Maria Helena Varela examina detidamente o mesmo problema. No capítulo 9 do livro *Conjunções filosóficas*, intitulado *A Fi-*

⁹ No livro *O essencial sobre a Filosofia Portuguesa* (2008), Braz Teixeira elabora e desenvolve a idéia de que a história da filosofia portuguesa passa por cinco ciclos diferentes nos últimos pouco mais de duzentos anos. No último dos ciclos procura aproximar o que foi feito no Brasil e Portugal, ampliando a noção de filosofias nacionais para incluir grandes grupos lingüísticos representados na história da filosofia moderna ocidental e chega a falar de uma tradição luso-brasileira "que não pode deixar de levar em conta o diálogo expresso ou implícito, que entre elas se vão travando ao longo do tempo." (p. 8).

losófia no Brasil, hoje, ela descreve as dificuldades em torno do tema. Toma como referência as críticas de Gerd Bornheim e Antônio Joaquim Severino a esta hipótese, além dos estudos de Bráz Teixeira. Combinou-os com as próprias observações, especialmente com a leitura pessoal da obra de Euclides da Cunha (1866-1909) e Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) para concluir pela validade da hipótese de Braz Teixeira quando examinamos os autores brasileiros.

No Brasil é Antônio Paim quem melhor desenvolve a metodologia. E o que diz Antônio Paim? Ele elabora a justificativa teórica do que Teixeira fez na prática. Ele principia sua explanação na clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), realçando o fato de que nem todos os pensadores são igualmente reconhecidos em todo o mundo. O mesmo já observaram notáveis historiadores da filosofia como Rodolfo Mondolfo (1877-1976) e Joaquim de Carvalho. Não lhe parece que isso seja um fato novo ou pouco conhecido entre os especialistas da área. Ele lembra que Alexis Philonenko escreve um ensaio na célebre coleção de *História da Filosofia* organizada por François Chatelet, onde afirma que os franceses desconheciam solenemente as contribuições de Hermann Cohen (1842-1918) e de Paul Natorp (1854-1924), apesar de serem eles 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 revelam uma espécie de ignorância seletiva, fenômeno observado recentemente com a filosofia analítica. Para continuar o exame da questão volta-se para 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, concordando com o que fez Braz Teixeira em Portugal. Afirma (1997):

O reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é que permite solucionar satisfatoriamente

a questão das filosofias nacionais. Elas não poderiam consistir de algo insulado em si mesmo porquanto, para ser filosofia, precisariam obrigatoriamente vir dotadas de universalidade. (p. 34).

Depois de observado a descrição de Braz Teixeira vejamos a base teórica a partir da qual é possível se falar de filosofias nacionais. Para Antônio Paim são os seguintes os pontos que diferenciam as filosofias nacionais:

1. *Ênfase na linguagem*. Paim afirma que há uma relação entre as línguas e a criação filosófica, aspecto que ele entende tenha sido primeiramente reconhecido 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. Hegel é mesmo radical na *Introdução à História da Filosofia* onde afirma (1988):

os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo. (p. 121).

2. *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. O sucesso do comtismo no Brasil, por exemplo, explica-se pela continuidade da tradição pombalina, a adesão lusitana ao historicismo de inspiração espiritualista remonta à tradição católica. Em outras palavras, a dinâmica simples da atividade filosófica não consegue explicar o sucesso desta ou daquela vertente numa dada tradição.

3. *Relação da tradição nacional com a tradição universal*. Já no item anterior ele menciona que o pano de fundo das tradições culturais é uma espécie de raiz comum. Ele volta a esse aspecto, aprofundando-o e esclarecendo. Será que a preferência por determinados problemas é contraditória com o propósito de elaborar explicações

universais? Ele explica que não. Para justificar sua hipótese retoma a discussão empreendida por Gama Caieiro, para quem multiplicidade e unidade são determinações da Filosofia. Uma não exclui a outra.

4. *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. Afirma Paim em *As Filosofias Nacionais* (1999): “A maior densidade foi alcançada pelo debate com o aparecimento do livro *Problemas e métodos de investigação na História da Filosofia.*” (p. 24), onde a discussão de problemas forma uma tradição.

Na segunda edição de *As Filosofias Nacionais* (1999), explicita-se a hipótese compartilhada com Braz Teixeira e que corresponde a uma direção possível do método desenvolvido por Miguel Reale.

Considerações finais

O pensamento filosófico tem especificidades. Ele cria uma tradição iniciada historicamente na Antiga Grécia por volta do século VI a.C. A reflexão filosófica surge sempre original quando emerge das experiências particulares, em meditações com as quais cada filósofo espera responder as questões que o desafiam no seu tempo. Ela tem a pretensão da universalidade, mas não consegue formular uma verdade definitiva para os problemas. Quando falamos em

pretensão e não em posse da verdade é porque a Filosofia tem consciência da falibilidade e dos limites do pensamento humano. Karl Jaspers lembra na sua *Iniciação Filosófica* (1987) que o ser “apenas se anuncia no que é pensado” (p. 29).

Por conta da sua inserção na cultura ocidental, mesmo formando uma tradição singular, a meditação filosófica pode aparecer de muitas formas, em máximas correntes, em provérbios, em linguagem poética, em aforismos e, mais comumente, sob a forma discursiva. Nenhuma das fórmulas ou métodos esgota o sentido da Filosofia e nenhuma pode se arvorar como definitivamente verdadeira porque terá a marca histórica de sua gênese, o que se apreende das lições intocáveis de Hans – Georg Gadamer e Rodolfo Mondolfo.¹⁰

Qual a origem do filosofar? Platão a associa à admiração, Descartes privilegiou a dúvida metódica, Epicteto, a consciência de nossos limites ou a dor da existência e Jaspers considera a necessidade de compartilhar o pensado. Reale e Paim dão destaque aos problemas filosóficos como sendo a inspiração do filosofar. Existem outras possibilidades, mas basta lembrar essas.

O pensamento filosófico formou, desde sua gênese, uma tradição, e estudá-la tem sido uma ocupação importante dos filósofos. Essa tradição universal mostra-nos que a multiplicidade dos problemas, métodos e a pluralidade dos conceitos nasceram em circunstâncias diferentes. Ordinariamente, os historiadores da filosofia identificam etapas bem definidas na tradição. Eles falam de filosofia grega, que estabeleceu as bases da reflexão filosófica; da filosofia medieval, que pretendeu fazer um diálogo com a revelação bíblica em busca de sua compreensão conceitual; da filosofia moderna, a partir da descoberta da subjeti-

¹⁰ Hans – George Gadamer coloca precisamente o sentido de consciência histórica que se consolida no mundo moderno como a consciência da relatividade do que produz a consciência humana. Ele afirma (1998): “Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno: ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de todas as opiniões” (p. 17). A consciência histórica aplicada à Filosofia mostra a contraposição entre o projeto universal que ela busca e a forma histórica que a constitui como observa Rodolfo Mondolfo (1969): “Aplicado à filosofia e a seus problemas, este princípio (estabelecido por Vico que dizia que a essência de qualquer realidade, encontra-se, revela-se no seu processo de formação), orienta-nos no reconhecimento da vinculação constante da filosofia com sua história, que constitui o processo de sua formação e desenvolvimento” (p. 31).

vidade e da fundamentação da verdade científica, e da filosofia contemporânea, resultado de um diálogo crítico dos autores que se seguiram ao idealismo alemão.

Tratar de filosofia nacional, como indicamos nesta comunicação, é constituir um novo método para pensar a história da filosofia moderna e contemporânea. O reconhecimento de que o estudo das culturas nacionais forma uma espécie de tradição própria na grande história da filosofia ocidental decorre de tratarmos esta última como uma trilha que pode ser percorrida de muitas formas. O método não invalida a percepção de uma história universal da filosofia, nem afeta o ato de reflexão filosófica no momento de sua elaboração, mas é uma chave para o seu posterior entendimento e estudo. Nesse sentido, a filosofia brasileira pertence a uma tradição que poderíamos dizer nacional, sem que nossos filósofos deixem de tentar um pensamento próprio e original, nem abduquem de propor um discurso com pretensões de universalidade. Trata-se, portanto, de reconhecer uma atenção seletiva para certos problemas e, ao mesmo tempo, uma forma singular de diálogo com a tradição ocidental a partir da circunstância vivida pelo pensador.

A noção de filosofia nacional, onde se inclui a brasileira, é uma hipótese metodológica a serviço do historiador da filosofia e parece hipótese capaz de tratar mais corretamente a criação filosófica no mundo moderno e contemporâneo, por conta de suas múltiplas nacionalidades, línguas e diferenças culturais. Estamos percebendo com o trabalho interpretativo dos textos que os esquemas e enquadramentos circunstanciais não destroem, antes, dão um sentido multifacetado à história universal da filosofia, conforme se apreende da leitura do livro de Leonardo Prota *As filosofias nacio-*

nais e a questão da universalidade da filosofia (2000)¹¹.

Para finalizar, o uso de filosofia nacional nasce como método de estudo da História da Filosofia por inspiração neo-hegeliana. Trata-se de notar no seio da tradição geral do filosofar, que aqui substitui a ideia absoluta, a presença de um desenvolvimento próprio. Referimos a uma forma singular de o povo pensar o aprofundamento continuado dos problemas que o desafiam mais profundamente. Os povos não se interessam pelas mesmas questões com o mesmo interesse, conforme observa Hegel ao se referir ao desenvolvimento das filosofias no tempo¹².

Referências bibliográficas

BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo, 1977.

CARVALHO, José Mauricio de Carvalho. *A ideia de filosofia em Delfim Santos*. Londrina: EDUEL, 1996.

_____. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: EDUEL, 1998.

_____. *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira; balanços e perspectivas*. 3. ed., Londrina: Eduel, 2001.

_____. *História da Filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia).

_____. *O homem e a filosofia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

_____. *O conceito de circunstância em Ortega y Gasset*. *Ciências Humanas*. UFSC. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, Editora da UFSC, v. 43. n. 2, p. 331-345, out., 2009.

¹¹ Na obra mencionada Leonardo Prota revela que procurou constituir um método que renovasse o estudo da história da filosofia, não só tratando da filosofia brasileira, mas valendo-se de "um entendimento das principais filosofias nacionais" (p. XI), dentre as quais a francesa, a alemã, a italiana e a inglesa que ele estuda cuidadosamente.

¹² Leia o que Hegel escreve em sua análise do desenvolvimento das várias filosofias no tempo no item III da letra A, o conceito da *História da Filosofia*, no último parágrafo da página 108 que termina na página seguinte. O trecho citado está na sua *Introdução à História da Filosofia*.

CABRERA, Júlio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Unijuí, 2010.

GADAMER, Hans-George. *O problema da consciência histórica*. Vila Nova de Gaia: Claret, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.

MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

PAIM, Antônio. *A liberdade acadêmica e a opção totalitária*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979. Disponível em [http://www.cdpc.org.br/html/debate-final\[1\].pdf](http://www.cdpc.org.br/html/debate-final[1].pdf).

_____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.

_____. *A escola eclética*. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999.

_____. *As filosofias nacionais*. 2. ed. Londrina: CEFIL, 1999.

PROTA, Leonardo. *As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*. Londrina: Cefil, 2000.

REALE, Miguel. *A doutrina de Kant no Brasil: dois ensaios*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1949.

_____. *Variações II*. Rio de Janeiro: Academia de Letras, 2003.

SANTOS, Delfim. *Filosofia e Filomítia. Obras Completas*. v. II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.

TEIXEIRA, Antônio Braz. *Espelho da razão, estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro*. Londrina : EDUEL, 1997.

_____. *O essencial sobre a filosofia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2008.