

PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO

Reflexão
48



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, César Aparecido Nunes, Gabriel Lomba Santiago, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

Correspondentes no Exterior: Agostinho da Silva (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Antonio Quadros (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caéiro (Portugal), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Chartterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdněk Kourim (Gidy).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Profª Drª Vera Silvia Marão Beraquet

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 48
PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO**

**CAMPINAS, SP
1990**

SUMÁRIO

Editorial	5
----------------------------	----------

ARTIGOS

Selvino Antonio Malfatti , Gênese de Democratismo na Cultura Luso-Brasileira	7
Francisco da Gama Caeiro , Para uma História do Iluminismo no Brasil — Notas acerca da presença de Verney na Cultura Brasileira.	22
Francisco da Gama Caeiro , Ortodoxia e Lulismo em Portugal (Um depoimento seiscentista)	31
Eduardo Abranches de Soveral , Exposição sumária e breve comentário ao realismo crítico de Arnaldo de Miranda Barbosa.	38

DOCUMENTÁRIO

Antônio Frederico Zancanaro , Reunião preparatória do II Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira	44
Constança Marcondes César , Colóquio Tobias Barreto	61

ESTUDOS CRÍTICOS

Maria Cecília Maringoni de Carvalho , A ética no horizonte do Empirismo lógico: anotações sobre Schlick e Stevenson	65
Luis Alberto Peluso , A Dialética ressuscitada: a interpretação evolutiva da dialética segundo Popper	79
Zdenek Kourim , A metodologia Gonsethiana e a crítica filosófica	91
G. P. Pavlos , Contribuições da física moderna aos problemas filosóficos	107

RESENHAS	115
---------------------------	------------

EDITORIAL

O PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO

O leitor da **Revista Reflexão** encontrará, no presente número, matéria em destaque abordando nomes e momentos que, em épocas diferentes, marcaram o pensamento filosófico em Portugal e no Brasil (**Artigos**), além de relatos sobre eventos significativos para suas culturas filosóficas (**Documentário**).

A fim de dar a público com maior rapidez, a Revista aproveita o ensejo para, além da matéria supra em destaque, editar dois artigos produzidos por professores de nosso Departamento de Filosofia e dois outros gentilmente cedidos por autores estrangeiros, publicados aqui com tradução do Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella (**Estudos Críticos**).

Na abertura do número, a partir da concepção de J. J. Rousseau, Selvino Antonio Malfatti desenvolve o conceito de "democratismo" e procura mostrar a gênese deste na cultura luso-brasileira, na primeira metade do século XIX. Parte da suposição de que o fenômeno do Democratismo na Cultura Brasileira tem sua fonte mais originária nos movimentos denominados de **vintismo** e **setembrismo** em Portugal.

Gama Caeiro honra o número com dois brilhantes artigos. No primeiro (Para uma história do Iluminismo no Brasil), destaca as influências que Luis Antonio Verney exerceu na corrente de idéias do Brasil (século XVIII), refletindo-se nas reformas pedagógicas e nos padrões neoclassicistas de atividades literárias e acadêmicas da época. Mostra a presença de Verney na bagagem ideológica dos professores régios e funcionários que, no Brasil, foram incumbidos de dar ao novo regime pedagógico estabelecido pela reforma pombalina.

No seu segundo artigo (Ortodoxia e Lulismo em Portugal), a fim de ressaltar a reciprocidade de influências entre as culturas espanhola e portuguesa, Caeiro estuda a configuração que as doutrinas de Lúlio assumiram em Portugal.

Abranches de Soveral, no seu trabalho sobre Arnaldo de Miranda Barbosa, procura caracterizar o sistema de pensamento deste pensador português, na sua faceta especulativa (cartesianismo a partir de uma postura neo-escolástica) e de análise da perspectiva política.

Dois eventos significativos para estudo do pensamento brasileiro e português, são documentados em relatos apresentados em se-

quência por professores que deles participaram: Antonio Zancanaro e Constança Marcondes Cesar. O primeiro noticia o II ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA (UERJ — 14 e 15-09-90), registrando: pesquisas do pensamento brasileiro nas Universidades e outras instituições, ensino e pesquisa da Filosofia Brasileira, Questão das Filosofias Nacionais. O segundo noticia o COLÓQUIO TOBIAS BARRETO (Universidade Nova de Lisboa — 4 a 07-07-90), registrando comunicações, discussões de temas e debates em torno de TOBIAS BARRETO, especialmente destacando seu papel na cultura brasileira.

Na seção “ESTUDOS CRÍTICOS”, Maria Cecília M. de Carvalho procura, em seu artigo, fazer o levantamento dos tipos de construção ética possíveis a partir dos pressupostos lógico-linguísticos do Empirismo Lógico, analisando o seu potencial. Luis A. Peluso tece considerações sobre a Dialética, analisando a concepção popperiana de que a tríade dialética pode ser interpretada como uma forma de seu método de tentativa e eliminação de erro.

Em artigo gentilmente cedido e traduzido pela Revista (original em francês), Zdenek Kourim procura ressaltar a originalidade da crítica filosófica de F. Gonseth, distinguindo-a das críticas precedentes, especialmente a de tipo kantiano e marxista. Destaca o trabalho de F. Gonseth dedicado à crítica da fenomenologia husserliana e à elaboração de uma “racionalidade fenomenológica”.

O trabalho de G. P. Pavlos, também cedido pelo autor (traduzido do inglês pela Revista), foi apresentado no I CONGRESSO SOBRE “COSMIC SPACE AND PHILOSOPHY”, Creta — 1989, e objetiva estudar as conseqüências do conhecimento científico moderno, especialmente da Física, para a pesquisa filosófica.

A REDAÇÃO

GÊNESE DO DEMOCRATISMO NA CULTURA LUSO-BRASILEIRA*

Selvino Antonio MALFATTI
Universidade Federal de Santa Maria

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente investigação é o estudo da gênese do democratismo na cultura luso-brasileira que ocorreu na primeira metade do século XIX em Portugal.

O historiador português, Joel Serrão¹, denominou de democratismo parte do movimento que pretendia a substituição da monarquia absoluta pela constitucional, neste período. Mais precisamente refere-se ao vintismo/setembrismo. Por sua vez, o historiador francês, François Furet², chamou de democratismo as propostas políticas de Jean-Jacques Rousseau, o qual pretendia ser uma alternativa à monarquia absoluta e ao liberalismo, propondo a "democracia", com participação popular direta. Ora, isto nos sugere que nem todo movimento contra o absolutismo pode ser denominado de liberal, como comumente se faz.

A denominação de democratismo à proposta de Rousseau tem por objetivo não se confundir com a democracia representativa que surgiu ao longo do século XIX, até a terceira década do século XX, num processo de democratização da idéia liberal com o alargamento de voto a camadas sociais sempre mais abrangentes. Por isso, a democracia representativa, ou simplesmente democracia, não teve sua origem nas propostas de Rousseau, mas no liberalismo. A "democracia" de Rousseau terá seu escoadouro natural no socialismo, ou no positivismo, e não no liberalismo.

Fundamentalmente, parece-nos, que a proposta política de Rousseau assenta-se sobre dois conceitos básicos: a soberania popular e a vontade geral.

A vontade geral significa que, feito o "contrato", cada um abdica de seus direitos pessoais e os transfere para a nova entidade, o Estado. Este passa a ser a vontade única, ou a vontade geral. Há uma identidade

(*) Resumo de pesquisa realizada em Lisboa sob a orientação do Dr. Francisco da Gama Caeiro, com apoio do CNPq (Bolsa de pós-doutorado)

entre povo e Estado. O povo, por sua vez, é soberano porque ele é o Estado. Se transferisse ou delegasse sua vontade, deixaria de ser soberano. Nesta linha de raciocínio, e como decorrência lógica, o povo deve governar-se a si mesmo, isto é, não dividir, não delegar, não transferir jamais a soberania, mas diretamente exercer o legislativo. O executivo não pode ter parte na soberania, porque não passa de um funcionário da soberania do povo.

Por esta proposta, portanto, o povo está em assembléia permanente. É sempre um potencial estado revolucionário, porque a qualquer momento pode mudar sua vontade e pôr abaixo tudo o que fizera momentos antes.

A idéia de contínuas consultas populares, decisões de massas, assembléias permanentes, revolucionarismos, poderiam ser algumas características do democratismo. Nesta "democracia" o povo deve estar sempre em pé de guerra.

1. EMERGÊNCIA DO DEMOCRATISMO

Os promotores da Revolução do Porto escancararam à Nação a desigualdade econômica, social e política, e a pintaram como a mostrenga de todos os males nacionais. Apesar do esforço, de sempre "salvar o rei", para os revolucionários, a História portuguesa foi um desfilar de injustiças, por causa dos privilégios do clero e da nobreza. Por isso, o ódio nacional tinha um alvo palpável a quem detestar. A primeira medida, portanto, proposta pelos revolucionários era acabar com os privilégios destas duas classes, ou ordens. O objetivo não era considerar os homens idênticos, mas eliminar as desigualdades legais que impediam a igualdade de condições, em outras palavras, igualar a todos perante a lei. Este era o primeiro princípio, inclusive condição para se atingir o segundo, qual seja, a liberdade.

Para os revolucionários somente se poderia ser livre, quando todos fossem iguais. A questão poderia ser formulada nestes termos: a liberdade sempre ficará mutilada, e sempre perderá, quanto se defrontar com a desigualdade. Por isso, a idéia subjacente era de que a liberdade deveria ser precedida da igualdade.³

Esta idéia, porém, não era unânime, nem mesmo da parte dos promotores da Revolução. Tentativa contra-revolucionários fizeram-se sentir antes mesmo da Assembléia Constituinte. Isto porque, no próprio seio das fileiras revolucionárias havia partidários do democratismo e do liberalismo. A primeira tentativa ocorre quando parte do Exército encabeça a Martinhada. O movimento tem início em Outubro, com a Portaria que solicitava sugestões para a eleição à Assembléia Constituinte. Os legalistas defendiam que somente as Três Ordens podiam convocar as Cortes e os partidários do democratismo queriam a eleição de acordo com a Constituição

de Cadiz, pela qual os constituintes seriam eleitos indistintamente da massa geral da Nação. O Exército e os Grêmios abraçam esta última alternativa e levam ao conhecimento da Junta, e através dela, ao Governo. Este dirige-se ao país, através de um Manifesto, recapitulando as idéias revolucionárias prometendo um sistema eleitoral simples e que garantisse a auferição de uma legítima representação. Basicamente concedia o direito de voto a todo chefe de família (sem necessidade de renda). As eleições teriam dois graus: escolha dos eleitores (voto público), e estes os deputados constituintes. A estes últimos exigiam-se algumas qualidades morais e instrução.⁴

Tão logo estas propostas do governo vieram a público, o Exército e os Grêmios consideraram-se preteridos. Alguns mais exaltados do Exército, arvoraram-se depositários da “soberania nacional, e que lhes competia manter até que as Cortes não se reunissem”. Reunida a tropa perto do palácio do governo, no dia 11 de Novembro, compareceu perante o governo uma delegação para propor o seguinte:

1. Jurar as Bases da Constituição espanhola, e as modificações que as Cortes fariam, desde que não fossem menos liberais.
2. Restrição à atividade ministerial.
3. Admitir mais quatro membros no governo.
4. Entregar o comando do exército a Gaspar Teixeira.

Diante do direito da força o governo cede. Mas dois dias depois, membros influentes do governo, líderes da Revolução de 24 de Agosto e 15 de Setembro, tais como Braamcamp, S. Luís, Fernandes Tomaz e Ferreira Moura, demitem-se. Levanta-se em toda parte um verdadeiro clamor, partindo da opinião pública, imprensa e sociedades secretas. Gaspar Teixeira não consegue resistir, e nova reunião do Alto Comando é convocada, juntamente com o governo. Mantem-se o sistema eleitoral espanhol e as Bases, mas Gaspar Teixeira é demitido e os membros do governo demitidos, foram reintegrados.

O acontecimento em si, talvez pouca importância teria. Poderia ser considerado um atrito interno. No entanto, a forma como foi conduzido, seu processo, merece considerações visto que há uma participação popular, com claras evidências de ter havido uma força externa a ele a conduzi-lo. De repente, as manifestações populares explodem em diversos pontos do país: Lisboa, Coimbra e Porto, só para citar os mais importantes. O governante é reintegrado ao poder com o apoio popular direto. Sem eleições, sem processo pré-estabelecido, sem compromissos com a representação, sem programa concreto de governo, tão somente estribado no carisma pessoal, alguém é guindado ao poder por intervenção popular. Este método, por certo, não era liberal e muito menos absolutista. Se não era nem um nem outro, teria que ser algo novo. E a isto se poderia denominar de democratismo.

Em que pese o fato de os ideais políticos dos enciclopedistas e de Rousseau já terem um lastro abrangente na sociedade portuguesa, pela procura desses pensadores⁵, é difícil aceitar que o povo, "motu proprio", como que por geração espontânea, quase ao mesmo tempo e em locais diversos, resolva manifestar seu descontentamento. Não seria mais lógico imaginar que membros dos grêmios foram orientados no sentido de mobilizarem o povo em seu favor? Em outros termos, forjou-se uma opinião pública, e depois se a utilizou em proveito pessoal. Se assim fosse, este processo não seria nem liberal e nem absolutista, e nem mesmo democrático representativo. É distinto de todos os demais, mas é anti-absolutista. Sua preocupação não é com a limitação do poder, mas com o titular do poder, isto é, o povo. Não pensa em termos de representação, mas na participação direta do povo. Não se importa com a qualificação eleitoral, mas com o número de eleitores. Esta maneira de pensar não é liberal, nem democrática na acepção moderna. Seria democratismo.

Poderia alguém levantar a questão da repetitividade ou, de haver sido uma ação isolada. Em pelo menos duas outras oportunidades ocorreu o mesmo fenômeno: quando Beresford, retornando do Brasil, quer desembarcar em Lisboa, não consegue devido à intervenção popular e por ocasião dos deputados eleitos norte do país, em 1836, recebidos em Lisboa numa verdadeira consagração popular. Em ambas se prepara a concentração popular e a seguir tomam-se decisões importantes. Parece, portanto, que se pode extrair uma uniformidade processual, ou método de atuação popular: forma-se a opinião e a partir dela tomam-se as decisões. E este método, precisamente foi preconizado por Rousseau. Dizia ele que se deve dizer ao povo de tal forma "as verdades" que ele não possa discordar, em outras palavras, que apoie a vontade do governante, ou de quem pretenda o governo.

Mas há também que se considerar o conteúdo da Martinhada. A sucessão de documentos trocados entre os protagonistas deste episódio, revela outras facetas, aparentemente sem grande significação, mas importantes para o entendimento ideológico. O pomo da discórdia será o sistema eleitoral a ser adotado. A fórmula proposta pelo governo, os dois turnos e o critério da "chefia de família", dá entender que havia preocupação em qualificar um eleitorado e candidatos, isto é, queria-se moralizar as eleições, e não simplesmente estender o voto a "todo povo". Objetivava-se eleitores e candidatos que de fato tivessem interesses nos destinos do país. Portanto, subjaz uma preocupação com a representação, que deveria ter em mente interesses palpáveis. Em outras palavras, o sistema eleitoral proposto pelo governo era liberal. Não só se queria "poupar Portugal ao vexame de importar a Constituição de Cadiz", mas dar-lhe uma representação liberal. Ora, já anteriormente, 28 e 29 de Outubro, Exército e Sinédrio haviam acordado que o sistema eleitoral seria o da Constituição de Cadiz, eminen-

temente calcada sobre os princípios rousseauianos e enciclopedistas, mananciais do democratismo.

2. O ENXERTO DO DEMOCRATISMO NA CONSTITUIÇÃO DE 1822

Três grandes correntes de pensamento político estarão presentes nas Cortes que iniciam seus trabalhos em Janeiro de 1821. Os absolutistas são os que em menor número estarão representados, isto porque, ser absolutista e participar de uma Constituinte seria um contra senso. Além disso, toda uma pressão psicossocial estava montada contra ele, expressa principalmente através de jornais ideologicamente definidos e comprometidos. Qualquer defesa dos princípios absolutistas era sistematicamente combatida e mesmo ridicularizada n' *O Amigo do Povo*, jornal dos partidários do democratismo. Se, porém, dentro das Cortes sua presença era débil, em outros setores contra-atacavam com as mesmas armas dos adversários: jornais, publicações, sociedades e até mesmo o púlpito. Um de seus jornais mais radical era "*O Punhal do Corcunda*".

Provavelmente os liberais tinham a maioria nas Cortes, mas perdiam terreno aos "democratas". Isto poderia ser explicado pela proximidade das teses, pela falta de coesão interna, desvantagens estratégicas e dispersividade doutrinária.

Os "democratas" eram um pequeno grupo, coeso, intensamente doutrinado, sustentado externamente pela imprensa, publicações, grêmios, sociedades patrióticas e mesmo pela maçonaria.

As grandes teses a que se propuseram os mentores da Revolução do Porto era dar ao país uma Constituição, que além de garantir a monarquia e religião, fixasse os direitos naturais do homem, e do cidadão, contra o arbítrio real; a liberdade e igualdade perante a lei, em oposição aos privilégios senhoriais; a soberania nacional, juntamente com um governo representativo, afastando o aurocratismo real. A Constituição, com os princípios supra, juntamente com a solução ultramarina, desenvolvimento econômico do país, fim dos problemas sociais, constituía a obra da Regeneração.

O democratismo foi o grande vencedor nas Cortes ao conseguir fazer aprovar suas principais teses. Quais eram? Foram quatro: Soberania Nacional, sistema unicameral, Veto suspensivo e Conselho de Estado eletivo.⁶

Os "democratas", partidários da filosofia política de Rousseau e dos enciclopedistas, propõem a tese da soberania como potência e a soberania como exercício. No primeiro caso, potência, está sempre na nação, e no segundo, exercício, distribui-se entre executivo, legislativo e judiciário.

É a consagração da idéia de Rousseau: a soberania é indelegável. E sendo a nação a eterna depositária da soberania, indelegável, deve permanentemente estar em prontidão, porque a qualquer momento pode ser chamada a exercê-la. É o democratismo.⁷

Os partidários do democratismo, propõem uma só câmara e no máximo um Veto suspensivo. Para justificarem sua proposta invocam explicitamente as "Luzes do Século XIX" e a teoria dos "Filósofos". Para tanto trazem à tona a segunda característica da soberania, posta por Rousseau: a indivisibilidade. Se se criasse uma segunda câmara estar-se-ia dividindo a soberania, indo contra os princípios. Os representantes detém momentaneamente o exercício porque foram eleitos pela nação. O Rei, por sua vez, detém o executivo, porque os representantes lhe confiaram. É um funcionário da soberania porque as Cortes decidiram que fosse. A nação não elegeu o Rei, e por isso, o grau de exercício da soberania é secundário. Ele não é a expressão da soberania, mas da vontade geral.

Na questão do Veto, os "democratas" entenderam que, sendo a lei a expressão da vontade geral, seria uma contradição pensar-se que um possa ir contra a vontade nacional. Por isso, no máximo, o veto suspensivo⁸.

Quanto ao Conselho de Estado, os liberais o desejavam para ser um órgão de assessoramento para o monarca. Os "democratas", porém, o instituíram para ser um órgão de espionagem do executivo. Os membros, propostos pela assembléia em listas tríplices, deveriam manter uma diuturna vigilância sobre o executivo.⁹

Estava montada a estrutura do democratismo na Constituição: a Nação soberana, expressa sua vontade geral elegendo os membros para o legislativo. Este diz aos demais poderes o que se deve ou não fazer. O rei, na prática só com poder nominal, é apenas um funcionário da vontade legislativa das Cortes¹⁰, vigiado pelo Conselho de Estado. Se houvesse conflitos? Chamar-se-ia o povo.

3. REVIVÊNCIA DO DEMOCRATISMO

Em 1823, os movimentos de Vila Francada e Abrilada revogam a Constituição Vintista. Começa então a ascensão do Absolutismo que culminará em 1828 com o Golpe de D. Miguel que derruba a Carta liberal de D. Pedro I do Brasil. De 1832 a 1834 Portugal mergulha na guerra civil na luta entre liberais e absolutistas.

É significativo o fato de que os grandes líderes do Vintismo como Silva Carvalho, Ferreira Borges, Pereira do Carmo, Agostinho José Freire, Rodrigo da Fonseca Magalhães, Manuel Gonçalves Miranda, Anselmo José Braamcamp opuseram-se ao setembrismo. Surgem novos líderes,

como Sá da Bandeira, José e Manuel Passos, Soares Caldeira, que defendem as mesmas idéias “domocráticas” e empregam os mesmos métodos na práxis política.

Até o presente estágio de nossa investigação podemos supor que o democratismo, como idéia e prática, libertara-se de seus criadores, e, como idéia, começou ter vida autônoma. Mas, para que tal ocorresse, deveria ter ocorrido um aprendizado.

Parece pouco provável que tal aprendizado tenha se dado em estabelecimentos oficiais de ensino: liceus e universidades. Ainda na década de Vinte, apesar da reforma pombalina, ainda predominava um ensino politicamente conservador, a maioria calcado em princípios absolutistas ou autoritários, como sugere José E. Pereira.¹¹ O democratismo simplesmente seria considerado anarquia ou subversão. Por isso, pensamos que tenha se desenvolvido à margem do ensino formal, e muitas vezes até contra ele. É o que nos sugere Maria Carlos Radich no estudo sobre Sociedades Patrióticas e Clubes Políticos, baseada principalmente em José Arriaga.¹²

Mal vitoriosa a Revolução do Porto em Lisboa, 15 de setembro, funda-se em Lisboa um Gabinete de Leitura, com o fim expresso de proporcionar a seus utentes subsídios para o entendimento dos negócios públicos e preparação para a elaboração da Constituição. Já em novembro surgem a Sociedade Literária Patriótica, Sociedade Constituição, Gabinete Minerva, Sociedade Vigilante e outras. As duas primeiras declaram explicitamente em seus estatutos que pretendem “dirigir a opinião pública”. Da capital, as Sociedades se alastram para o Porto, Setúbal, Santarém e outras. Na “Cidade Eterna”, Porto, surgiu a Sociedade Patriótica Instrutiva da Juventude Portuense, Sociedade Marte e a Sociedade de Portugense, inclusive no Brasil e na Madeira são fundadas sociedades.

Nestas sociedades além de ser ensinada a “sã doutrina constitucional”, seus membros tinham uma experiência democrática, a qual pretendiam que fosse extensiva a toda sociedade portuguesa.

Em quase todas elas salientam-se três grandes objetivos: dirigir a opinião pública, treinar os sócios para falarem em público (técnicas de convencimento já preconizadas por Rousseau) e promover o bem da Pátria. Frise-se que não pretendiam interpretar a opinião pública, mas “dirigi-la”, não esclarecer seus sócios mas “treiná-los”. Em suma, era uma doutrinação teórica e um adestramento prático.

Finda a Guerra Civil, tem início o retorno dos emigrados do período miguelista. Os “democratas” não foram aceitos por D. Pedro no exército, e mesmo só poderiam regressar a Portugal após a guerra civil. Estes emigrados, que agora retornavam, pertenciam aos batalhões nacionais. Havia também especuladores, presos políticos, magistrados, oficiais, enfim uma multidão em busca de emprego. O governo cartista, com certeza, de

um momento para o outro não poderia dar emprego para todos. Estes, necessitados e descontentes, procuram então os clubes e associações políticas. A idéia força que ocupa os debates era de que havia falta de emprego porque o país não tinha indústria, aliás, aspiração que vinha desde o século XVIII. Por sua vez, não havia indústria porque o governo preocupava-se mais com o rural do que com o urbano, proporcionando verdadeiras negociatas de terras praticamente pagas pelo Estado, através de cédulas de valor nominal emitidas com o pretexto de indenizações. Em vez, portanto, de o Estado investir na Industrialização, estava desperdiçando o dinheiro público, argumentava-se. Esta idéia mereceu acolhida de todos os que pensavam em termos industriais, isto é, fabricantes, artífices e operários. Na linha de argumentação, continuavam, se houvesse um governo realmente representativo, esta situação poderia ser revertida. Um governo popular mudaria a orientação política da economia. A indústria seria prioritária, e não como o atual governo faz, privilegiando a aristocracia, e o alto comércio nacional e internacional. E como se obteria um governo representativo? Pondo em vigor a Constituição de 1822, isto porque, no democratismo, entendia-se representatividade como um governo controlado pela Assembléia, daí o retorno à constituição vintista.

Forjada a idéia-eixo, qual seja, uma correlação entre ação governativa-emprego, industrialização — Constituição de 1822, passa-se à mídia: jornais, panfletos, mensagens, cartazes, bem como, discursos, conferências, contatos informais, dão conta e fazem crer que a primeira é causa e a segunda solução. Em outras palavras, a ação governamental é a causa dos problemas, a solução proposta pela oposição — industrialização e Constituição de 22, é a solução. Além do mais, já se havia dado tempo suficiente aos liberais para solucionarem os problemas. Até então nada fizeram, na versão setembrista, logo deveriam cair.

A estratégia do democratismo delineia-se tipicamente no setembrismo. Há um problema, no caso, o desemprego. É conjuntural, ou estrutural? Sabemos que a economia portuguesa perdeu o equilíbrio a partir das invasões, francesa e inglesa, com as conseqüências que dela derivaram, mormente a perda do Brasil, desestruturando a indústria, comércio e mesmo a agricultura. Visto o problema a partir do momento histórico, década de Trinta, era estrutural, mas lançando os olhares numa perspectiva mais ampla, era conjuntural, isto é, foi devido às ocorrências recentes. Os “democratas”, porém, fazem crer à opinião pública que é estrutural, e que o governo que está aí, não consegue solucioná-lo. E perante a opinião pública o problema é de tal modo exacerbado que se torna uma questão nacional. Nesse momento passa-se para a fase seguinte da estratégia. Se o problema é estrutural, a solução que se deve aplicar também deve ser de mudança estrutural. Contrapõe-se, então, uma solução ideal, utópica e perfeita, que aos menos avisados, será a solução de todos os problemas. Não se diz como fazer, com que recursos, quais as conseqüências mediatas e ime-

diatas. Tão somente se apresenta uma solução teórica, longínqua, mas aliciante. No caso, a industrialização. Com a proposta na mão, e tendo-se apresentado o problema de ordem estrutural, parte-se para o terceiro momento: a saída é a revolução popular. Empolga-se, então, a opinião pública, mobilizam-se os ativistas, move-se uma crítica sistemática a tudo e a todos. E no momento oportuno, o golpe, o revolucionarismo. Uma vez, porém, no poder, não consegue concretizar o prometido, como foi o caso dos setembristas na questão da industrialização, daí que, não raro, os líderes voltam-se contra os que os apoiaram, também como aconteceu com o setembrismo.¹³

Percebe-se que os setembristas avançaram em relação aos vintistas na questão da estratégia democratizante. Estes apresentavam uma Assembléia soberana como solução de todos os problemas, a regeneração. Já os setembristas inovaram, ao apresentarem uma idéia-eixo, associada a uma assembléia de origem popular. Permaneceu o revolucionarismo popular, acrescentou-se uma motivação concreta.

Os "democratas" mantiveram-se à margem da tese do compromisso, preferindo, em vez do debate parlamentar, a luta armada. Difundindo a idéia de que o governo, cartista, nada fazia em benefício das populações urbanas, e que a solução seria a indústria, passam à crítica sistemática. As principais acusações atingem a Câmara dos Pares, que em vez de ser o equilíbrio entre a Coroa e o Povo, tornou-se alvo de clientelismo, conforme eles. O ministério, em vez de submeter anualmente o Orçamento à Câmara, preferia dissolvê-la, e em vez de viver dos próprios recursos, preferia as transações e os empréstimos. As leis, que deveriam emanar da Câmara, nada fazia senão atribuir votos de confiança. O empreguismo andava às soltas. Em vez de se selecionarem homens para ocupar os empregos, faziam-se listas de homens para serem criados novos empregos. A renda pública estava sendo dissipada em benefícios pessoais. Quando a oposição chegava ao poder, os cartistas simplesmente paralisavam toda a administração. Para os "democratas", os cartistas não passavam de um bando de ambiciosos que só queriam o interesse pessoal e delapidavam o erário público. O nome que se lhes poderia atribuir? "Devoristas", chamava-os a imprensa setembrista.¹⁴

Quais as causas da Revolução de Setembro, na ótica setembrista? A nação inteira era oposição, exceptuando-se os agiotas, alguns magistrados, nobres e alguns empregados de primeira categoria. Em que pese as manobras, intrigas, violências — acobertadas pelos comandantes militares, autoridades civis, governadores — a oposição venceu as eleições. A campanha difamatória promovida pelos ministros contra os "democratas". A defesa da Constituição de 1822, obra da Prudência Nacional, arrancada da nação pelas baionetas estrangeiras e intrigas palacianas. A nação queria "cousas" e não "palavras".¹⁵

Como se vê, a única causa, e ainda remota, que poderia justificar uma Revolução seria a Constituição. Todo o resto poderia ser sanado pela via parlamentar, ainda mais, como diziam, haviam vencido as eleições. Por isso, o problema mesmo era a prática política do democratismo, incapaz de atuar no Parlamento. Era o revolucionarismo que estava subjacente.

O desenrolar dos fatos do dia 9 de Setembro evidenciam um plano, pré-meditado e meticulosamente organizado. O objetivo era chegar ao poder, não pela via liberal, isto é, vencer as eleições, tomar posse e passar a governar responsavelmente, mas, através do golpe, ser guindado ao poder pelo apoio popular. Este, como se verá, será forjado, conseguido por artifícios. Aparentemente, povo, tropa, guarda nacional, unanimemente vão pedir para que seja posta em vigor a Constituição de 1822. Foi uma “unanimidade” montada pela mídia, e esta fez a Revolução.

Em 1836 foi dissolvida a Câmara dos Deputados, devido ao conflito aberto entre esta e o governo. Com as eleições o governo Cartista venceu em Estremadura, Alentejo, Minho e Trás-os-Montes. A oposição vence em Beiras, Douro e Algarve. Sintetizando, o governo vence na capital, e a oposição no Porto.

Para o dia da chegada dos deputados oposicionistas, o governo, através de Edital, proíbe lançar foguetes. O ato foi contraproducente, conforme “O Nacional”, pois serviu para “reunir os elementos dispersos do público descontentamento”. Quando o navio Napier entrou no Tejo, pelas 3 horas, rebenta o foguetório em toda parte. O rio fica coalhado de embarcações e botes com bandeiras saudando os deputados com “vivas” à Constituição de 1822. No mar, duas bandas tocam hinos patrióticos. Às 4 horas desembarcam os deputados em meio a “vivas” e de um entusiasmo incontável, e umas seis mil pessoas acompanham os deputados até o Largo das Cortes. Tudo isso, sempre aos “vivas” à Constituição e aos deputados, ainda na opinião d’ “O Nacional”.

Perto da noite os grupos se dispersam. Em seguida reuniam-se os batalhões nacionais 9, 14, 15 e 16, não tardando eram acompanhados por todos os demais. A eles junta-se a Companhia de Cavalaria da Guarda Municipal do Colégio dos Nobres. E, na “maior ordem” — como afirma o jornal — juntaram-se na Patriarcal Queimada, marchando para o Rossio.

A Tropa de linha saiu à 1 hora da madrugada dos quartéis e veio até o Terreiro do Paço, onde ficaram algum tempo o 5º de Caçadores, 4º de Cavalaria, 1º Batalhão de Cavalaria e o resto da Artilharia que ficara em Lisboa.

A Tropa, ouvindo que a Guarda Nacional proclamava no Rossio a Constituição de 1820(?), deu sinais de adesão. Então o 4º de Cavalaria desfilou pela Rua Augusta, repetindo os mesmos vivas, sendo seguido pelo resto dos Corpos de linha.

Quando a Tropa de linha chega ao Rossio, prorromperam-se os “vivas” à Constituição de “20” com um entusiasmo extraordinário. As Guardas Nacionais, Soldados de Linha e o Povo se abraçavam mutuamente. Os Corpos reunidos, através de seus Comandantes, fizeram uma Mensagem à Rainha, narrando os acontecimentos, e externando os desejos de todos os cidadãos reunidos. Foi escolhida a deputação, um oficial de cada corpo, e elaborada a Mensagem que resumidamente dizia:

1º) A Guarda Nacional e a Guarnição de Lisboa, acolhendo seus votos e todos os portugueses, proclame a Constituição de “1820” com as modificações que as Cortes fizerem.

2º) Escolha de um Ministério e Conselheiros que promovam o bem estar da nação portuguesa.

3º) Aguardariam a resposta no local.

A rainha prontamente atendeu. Escolheu Sá da Bandeira e Conde de Lumiares para formarem o novo ministério.

Às 6 horas da manhã chega a notícia ao Rossio. Júbilo geral: a tropa desfila, marchando para o Largo das Necessidades. Fizeram continência em frente ao palácio da “adorada soberana”.¹⁶

A narrativa d’ “O Nacional” fala por si. Povo, Guarda Nacional e Tropa confraternizam, tudo espontaneamente, como que por geração espontânea. A nação inteira, sem uma vez contrária, como diria o mesmo jornal do dia 13, saudou a Constituição de “1820”. Novamente tinha-se encontrado a vontade geral.

4. O CARÁTER TOTALITÁRIO DO DEMOCRATISMO NO “MASSACRE DO ROSSIO”

Em Março de 1838, em pleno período de desmantelamento da Constituição de 1822, tem lugar o conhecido “massacre do Rossio”, evidenciando o caráter totalitário a que levou o democratismo vintista e revivido pela Revolução de Setembro. Era a Revolução de Setembro, projetada no ecran político, vista andando para a imolação.

Passos Manuel, sob os auspícios da vontade geral, assume o governo. Em que pese as protencionistas pautas aduaneiras, a criação de Conservatórios de Artes e Ofícios em Lisboa e no Porto, e a exposição industrial portuguesa, esta em 1838, a indústria portuguesa não deslanchava. A situação agrava-se no setor emprego, visto que as leis protencionistas, além de não desenvolverem a indústria, prejudicavam o alto comércio e a agricultura. Por isso, o democratismo setembrista mostrou-se incompetente nas questões sócio-econômicas. Resta analisar, a política, segundo componente que animou o discurso para justificar a Revolução.

Feita a Revolução de Setembro, com a promessa de convocação das Cortes, o Governo, esquecendo-se agora da soberania nacional, assume verdadeiros poderes ditatoriais. Conde de Lumiares, Sá da Bandeira e principalmente Passos Manuel, governam com poderes excepcionais. Este último passa a um intenso trabalho de legislação atingindo a Justiça, administração, reforma da Instrução Pública, elegibilidade dos Ministérios para deputados. Teve de enfrentar a Belenzada, na qual fez algumas concessões indecorosas, na opinião dos setembristas, em favor dos cartistas. Paulatinamente, porém, vai sendo isolado politicamente até retirar-se definitivamente da política.

Segue-se o “Ministério Dias de Oliveira” que enfrenta a Revolta dos Marechais, mas devido aos atritos com o Parlamento — o democratismo é incapaz de atuar parlamentarmente quando há oposição — teve que se afastar.

O próximo “homem forte” do ministério será Júlio Gomes da Silva Sanchez, Conde do Bonfim. Neste momento as Cortes estão elaborando a nova Constituição uma tentativa de conciliar a Constituição vintista e a cartista. Mas o que de fato acontecia era a retomada de um constitucionalismo clássico, ou liberal.¹⁷

As relações entre executivo e legislativo eram tensas. O Parlamento exigia a responsabilidade dos ministros, estes procuravam agir independentemente, não prestando satisfações ao Congresso. Era visível o divórcio do ministério com o Parlamento e com a nação. Mas, dentro do próprio ministério começa a disputa política. A “unanimidade” estilhaçou-se. Sá da Bandeira, Visconde de Reguengos, Conde do Bonfim, Costa Cabral, cada qual quer ser o “homem forte” da rainha D. Maria da Glória. Esta, ainda despeitada pela Revolução setembrista, encorajava as dissensões internas, na esperança de uma implosão. Como se não bastasse as lutas internas do executivo, a oposição parlamentar ao governo, havia ainda a toda hora manifestações populares contra o ministério. Duas organizações eram especialistas nestes protestos que infernizavam a vida do ministério e da Rainha: As Guardas Nacionais e o batalhão do Arsenal. As primeiras, comandadas por Soares Caldeira — um dos principais protagonistas da Revolução de setembro — e o segundo tinha por Inspetor José Rodrigues França. Arsenalistas e Guardas Nacionais aproveitavam-se de sua coesão e organização interna para promoverem sistemática crítica ao Ministério acusando-o de terem traído a Revolução, e conseqüentemente os princípios “democráticos” do vintismo. A mesma estratégia utilizada contra os cartistas, agora está sendo aplicada aos setembristas. Mas como calá-los? Somente havia uma instituição capaz de chamá-los à ordem: os Corpos de Linha do Exército. Mas estes atirariam contra compatriotas? Dependendo do motivo, isto é, se se encontrasse uma justificativa inerente ao seu dever, o Exército enfrentaria as Guardas Nacionais e os arsenalistas.

Deve-se, portanto, criar o problema, tal como se fez na Revolução de Setembro. Era preciso provar que estava em causa a Pátria, o Trono e a Constituição.

No dia 9 de março, em Suplemento, no Diário do Governo são publicados dois decretos, pelos quais, o Presidente do Conselho de Ministros, Visconde de Sá da Bandeira:

1º) Demite José Rodrigues França das funções de Inspetor do Arsenal da Marinha e Comandante do Batalhão de Artíficos do mesmo Arsenal.

2º) Dissolve o Batalhão de Artífices do Arsenal da Marinha, por causa dos atos de insubordinação ao governo.¹⁸

Os membros da guarda nacional ameaçaram pegar em armas se não se revogassem os decretos, isto é, reorganizar o Batalhão e reintegrar França. Era precisamente esta a reação esperada pelo governo; caracterizar um ato expresso de insubordinação. A rainha aceitou a reorganização do Batalhão, através de um Projeto às Cortes, mas negou-se reintegrar França. Costa Cabral, Administrador Geral de Lisboa, reúne os comandantes da Guarda Nacional para dar-lhes conhecimento da decisão da rainha. Os comandantes pedem a presença de França. Este explica que a rainha estava sendo iludida pelo Presidente do Conselho de Ministros, e tinha certeza de sua reintegração. Costa Cabral faz-lhe ver que é precisamente a rainha que não queria reintegração. Em resposta França diz que o povo de Lisboa estava disposto a sustentá-lo, pois era considerado o apoio da Revolução de Setembro. Só iria aceitar a demissão quando o povo lhe pedir, ou exigir, caso contrário, ficará no cargo.

Tudo corria de acordo com o esperado: França insubordinado e as Guardas Nacionais apoiando. Há uma reunião entre Sá da Bandeira, Bonfim, Reguengos e Costa Cabral. Ficou acertado que se proclamaria a Pátria em perigo. Rainha, Reguengos – Comandante da 1ª Divisão Militar – e Costa Cabral, fariam uma proclamação dizendo que basicamente estava a Pátria em perigo, o Trono ameaçado e a Constituição prestes a ser derrubada, por uma conspiração: minoria rebelde, falsos amigos do povo, agentes do miguelismo. Diante da gravidade foi preciso chamar a Tropa de Linha, para dissuadir, mas se preciso fosse, para agir.

O exército, dividido em duas colunas, uma comandada por Bonfim e outra por Reguengos deveria desalojar as Guardas Nacionais de seus quartéis e ocupar o Arsenal. Os revoltosos seriam empurrados para as “Termópilas” de Lisboa, isto é, a Baixa. Lá, cercados pelos dois lados, e tendo atrás de si o rio, não escaparia ninguém. Se algum conseguisse escapar já havia de prontidão uma divisão encarregada de perseguí-lo, a de Reguengos.¹⁹

Com efeito, as guardas nacionais foram batidas em toda parte. E, conforme o plano combinado, foram se concentrando no Rossio. Eram 500 ou 600 homens literalmente num beco sem saída. E então ao som do hino de "20", foram dizimados.

Rousseau havia dito o que se deveria fazer com os opositores: "obrigá-los a serem livres".

CONCLUSÃO

Partimos da hipótese de que a intermitência do democratismo na cultura luso-brasileira, tenha tido suas origens nos movimentos políticos do vintismo e do setembrismo, em Portugal, na primeira metade do século XIX.

Pelo presente estágio de nossa investigação, encontramos nesse período e nesses movimentos, uma proposta política que era anti-absolutista, mas diferenciada, na teoria e na prática, do liberalismo. Constatavam-se íntimas correlações com teses de Rousseau, — enciclopedistas — Assembléia Nacional Constituinte da França, com a teoria e a prática do Vintismo/setembrismo, sugerindo a existência de outra corrente do pensamento político, qual seja, o democratismo.

NOTAS:

- (1) SERRÃO, Joel. **Dicionário de História de Portugal**. Vol. III e IV. Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, Verbetes: Vintismo e Setembrismo.
- (2) FURET, François e RICHEL, Denis. **La Rivoluzione Francese**. Vol. I, Roma, Editori Laterza, 1988, p. 65.
- (3) SERRÃO, Joel. **Democratismo verus Liberalismo**. Apud: O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX, Coord. de Miriam Halpern Pereira. Lisboa, Sá da Costa Editora, 1982, p. 3 a 20.
- (4) PERES, Damião. (Dir. Literária) et alii. **História de Portugal**. (Edição Monumental comemorativa do III centenário da fundação da nacionalidade) Vol. VII, Porto, Portucalense Editora, 1935, p. 67 a 71.
- (5) CAEIRO, Francisco da Gama. **Livros e Livreiros franceses em Lisboa nos fins de Setecentos e no primeiro quartel do século XIX**. Coimbra, Coimbra Editora, 1980, p. 30 - 31.
- (6) VARGUES, Isabel Nobre. **Vintismo e Liberalismo Radical**. Revista de História das idéias, vol. III. Coimbra. Universidade de Coimbra e Instituto de História e Teoria das Idéias, 1981, p. 27 a 33.
- (7) PORTUGAL, Reino. **Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portuguesa**. nº 19, Sessão de 21 de fevereiro de 1821. Lisboa, Impressão Nacional, 1821, p. 124 a 127.
- (8) PORTUGAL, Reino. **Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portuguesa**. nº 20, Sessão de 21 de fevereiro de 1821. Lisboa, Impressão Nacional, 1821, p. 133 a 151, e nº 22, Sessão de 26 de fevereiro de 1821, Lisboa, Impressão Nacional, 1821, p. 155 a 165.
- (9) PORTUGAL, Reino. **Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portuguesa**. nº 26, Sessão de 2 de março de 1821. Lisboa, Impressão Nacional, 1821, p. 195 a 204.

- (10) CASTRO, Zília Osório de. **Constitucionalismo Vintista – Antecedentes e Pressupostos**. Cultura – História e Filosofia. Coord. José Esteves Pereira e J. F. Almeida Policarpo. Vol. V, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1986, p. 35 - 36.
- (11) PEREIRA, José Esteves. **Pensamento Filosófico em Portugal – Conhecimento, Razão e Valores nos séculos XVIII e XIX**. Id. p. 6 a 9.
- (12) RADICH, Maria Carlos. **Formas de Organização Política: Sociedades Patrióticas e Clubes Políticos**. (1820 - 1836). Apud: *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, op. cit. p. 120 a 131.
- (13) Jornal "O Correio". Lisboa, de 26 de abril de 1837, p. 224.
- (14) Jornal "O Nacional". Lisboa, 21 de setembro de 1836, nº 543.
- (15) Jornal "O Nacional". Lisboa, 13 de setembro de 1836, nº 536.
- (16) Jornal "O Nacional". Lisboa, em 10 de setembro de 1836, nº Suplemento.
- (17) PORTUGAL, Reino. **Diário das Cortes Geraes Extraordinárias, e Constituintes da nação Portuguesa**. Vol. III, Sessões de 27, 28, 29 e 30 de setembro e 2 de outubro. Lisboa, Imprensa Nacional, 1837.
- (18) "Diário do Governo", Suplemento ao nº 59, de 9 de março de 1838. Lisboa, Imprensa Nacional, 1838.
- (19) "Diário do Governo", nº 65, de 16 de março de 1838. Lisboa, Imprensa Nacional, 1838.

PARA UMA HISTÓRIA DO ILUMINISMO NO BRASIL

Notas acerca da presença de Verney na Cultura Brasileira

Francisco da Gama CAEIRO

USP – Universidade de Lisboa

Sempre nos pareceu pouco verossímil que a maior figura de pedagogo do iluminismo lusitano, Luis Antônio Verney, não tivesse alcançado repercussão notável no Brasil¹. No entanto, à medida que íamos conhecendo mais de perto esse quadro invulgar duma pujante florescência intelectual, o da cultura setecentista brasileira, verificamos a ausência generalizada, mesmo em estudos de mérito científico, duma pesquisa, ou até simples menção, de eventuais influências verneyanas.

O célebre pedagogo, paradigma dos **estrangeirados** da época, está ligado à mais retumbante polêmica cultural que abala Portugal em meados do século XVIII. Sabemos hoje, por monografias bem conduzidas, que desde D. João V se desenvolveram várias iniciativas visando à renovação cultural e pedagógica do Reino. Além de Verney, que aos 23 anos abandonou o país para se fixar definitivamente em Itália, outras pessoas foram direta ou indiretamente convidadas a estudar no Estrangeiro as vias para essa renovação. Mas nada disso desmerece a envergadura, o impulso reformador, a contundência crítica da vastíssima obra que Verney prepara em Roma e cujo programa se encontra traçado já em 1746, nas páginas panfletárias do **Verdadeiro Método de Estudar**.

O problema suscitado nasceu assim de considerarmos bastante improvável que nada dessa virulenta polêmica em torno de Verney tivesse alcançado o Brasil. Conhecidas, como são, a rede de relações, a permuta de homens cultos, a facilidade de circulação de livros e de idéias na época, as comunicações freqüentes por via marítima entre as duas margens lusíadas do Atlântico: como se explicaria que nada tivesse chegado aqui desse tremendo libelo contra a principal organização pedagógica, contra essa grande força espiritual do Brasil setecentista, os Jesuítas?

A projeção de Verney no Brasil tem de ser considerada, primeiramente através dos seus escritos e, depois, pelas indiretas influências que exerceu na corrente de idéias, nas reformas pedagógicas e nos padrões neoclassicistas de atividades literárias e acadêmicas da época.

O seu vastíssimo programa contém-se, numa primeira fase de atividades, na obra que publicou, em 1746, em Nápoles, em que propõe uma reforma geral dos estudos preparatórios e superiores, em termos de uma simplificação e racionalização do ensino, abrangendo a gramática portuguesa e latina, as línguas vivas e orientais, a retórica, a poesia, a filosofia, a medicina, a teologia, o direito canônico e civil.

Alimentou o propósito de editar todos os tratados didáticos que dariam estrutura àquele programa, mas, desses, conhecemos hoje apenas alguns manuais. **De Orthographia Latina** (1747), **Apparatus ad Philosophiam et Theologiam** (1751), **De Re Logica** (1751), **De Re Metaphysica** (1753), **Gammatica Latina** (1758), **De Re Psysica** (1769). Em uma segunda fase de atuação, Verney pretendeu, avaliar pela correspondência entre 1765 e 1766, enviada ao embaixador em Madri, Aires de Sá, a remodelação da ordem política e social do país. Nas bases propostas se reflete, como Cabral de Moncada exemplarmente demonstrou, o mais característico ideário do iluminismo de tipo católico italiano da segunda metade do século XVIII, inspirado em L. A. Muratori: a natureza, a função e limites do poder real, as relações entre o Estado e a Igreja, enfim a questão social e econômica.

O **Verdadeiro Método de Estudar**, que saiu sob autoria fictícia — a de um religioso franciscano, “Barbadinho da Congregação de Itália” — não tardou em provocar ruidosa diatribe: estava-se perante uma orientação pedagógica moderna, que impugnava o ensino oficial e religioso das escolas portuguesas, marcada pelo anti-escolasticismo, pelo ecletismo e, ainda, por essa nota de “reformismo e pedagogismo” característica do **Século das Luzes**.

A crítica de Verney — como **estrangeirado** que ele era — visava principalmente a cultura nacional, mas (e este aspecto tem sido algo descuidado) valorizava também expoentes genuínos desta última, tais como a Língua, e pretendia a promoção da aprendizagem eficaz, tendo em vista a formação — em termos das necessidades sociais da pátria — da “juventude lusitana”. Esta nota da **eficácia social**, do empenhamento concreto no problema educativo nacional, ressalta, aliás, de toda a obra, que é dirigida em ordem à **utilidade** dos estudos, quanto à República e à Igreja, e está alicerçada numa crítica à orientação escolástica do ensino, julgada inadequada para tal efeito.

O problema das repercussões brasileiras não é fácil de deslindar, pois Verney foi um corifeu audaz, arquiteto duma grandiosa construção pedagógica, mas pouco original em suas idéias, propugnando, com uma preocupação atualista de “última moda”, aqueles autores e livros que lhe inspiravam suas acirradas atitudes. São assim seus mentores, quase nunca declarados, mas hoje já identificados, os filósofos propensos a uma desvalorização da Metafísica (como o inglês Locke, cujo **Ensaio sobre o Entendi-**

mento Humano chega a seguir, servilmente), os cientistas do Experimentalismo (donde, Bacon e, sobretudo, Newton e Boerhaave) e, no campo pedagógico, o mesmo Locke, através dos seus **Pensamentos sobre a Educação**, além de outras figuras a este interligadas, como os franceses Rollin, Fenélon e Lamy.

Ora, um efeito desta dependência da sua obra altamente tributária de outros autores foi, de certo modo, **autofágico**: a campanha foi chamariz de outras leituras, mas sua repercussão, passado o estrepitoso abalo da polêmica, ficou diluída no próprio impacto das fontes específicas que preconizava, no conteúdo ideológico de autores que passaram a ser estudados diretamente. Por outro lado as duas reformas pombalinas da instrução pública (quer a dos **estudos menores** em 1759, quer a da Universidade 1772) assumiram, em vários aspectos, posições coincidentes com as de Verney, as quais, da obra deste receberam estímulo e uma genérica inspiração, além da incontestável e prévia preparação dum ambiente propício a essa aceitação. O fato, porém, é que a consagração oficial daqueles princípios pedagógicos comuns, na legislação pombalina, acabou por absorver a influência verneyana.

A dificuldade em se perseguir o rastro duma atuação, pelos motivos apontados, não significa porém que esta tenha sido pouco significativa, ao menos numa primeira fase, no Brasil.² Justifica apenas, isso sim, a exigência de redobrada atenção em descobrir as trilhas deixadas.

Influência direta indesmentível do pedagogo se espelha nas **Instruções para os Professores de Gramática Latina, Grega, Hebraica e de Rhetorica**, de 1759, que no Brasil foram aplicadas, nas quais se recomendava a Ortografia Latina "que compôs o nosso Luiz Antonio Verney", para além do fato de a reforma deste grau secundário do ensino depender, mais do que a do nível superior, das idéias do **Barbadinho**³. Poderia mesmo avançar-se, como afirmou Laerte Ramos de Carvalho, que o programa pedagógico daquele e o **Novo Método de Gramática Latina** dos Padres do Oratório forneceram as bases sobre as quais se erigiu a Reforma dos Estudos, de 1759.⁴

A pesquisa das influências verneyanas no ensino deveria alargar-se aos textos dos planos e regulamentos de estudo vigentes nas Congregações e Ordens Religiosas que atuavam então no Brasil — Franciscanos, Beneditinos, Carmelitas, etc. — em cujos programas de ensino se encontram elucidativas referências às obras de Verney⁵.

Outra vertente da questão, será a de investigar a presença de Verney na bagagem ideológica dos professores régios e funcionários que, no Brasil, foram incumbidos de dar execução ao novo regime pedagógico estabelecido pela reforma pombalina.⁶ A. Andrade, no citado artigo, refere um depoimento significativo que revela bem o grau

de acatamento dum professor de Retórica do Colégio dos Nobres, J. Caetano de Mesquita, perante as orientações superiores: “os meus guias serão Genovesi, Vernei, Heinecio e modernos de igual gosto”...⁷.

Confirmando a apontada interpretação sobre a absorção de Verney por autores de feição ideológica semelhante, em vários textos da época aparecem expressões do papel alternante ou substitutivo das obras de Verney, e de Genovesi ou Genuense (este último, como é sabido, de tão marcada presença no ensino brasileiro da Filosofia). Assim, oficialmente se preconizava, na **memória dos livros aconselháveis e permitidos para o novo método**, “... a **lógica crítica de Vernei** ou do Genovesi”.

A inventariação de obras setecentistas existentes em bibliotecas brasileiras, bem como a indicação das respectivas procedências e das marcas de posse dos proprietários, podem proporcionar esclarecimentos não despidiendos para esta questão.

A título de ilustração, deparamos em nossa livraria, num exemplar da edição de Valença (1746) do **Verdadeiro Método de Estudar**, e bem assim no volume de polêmicas que lhe andava anexo, com a assinatura do seu proprietário. Tratava-se do Dr. Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, Juiz de Fora de Pernambuco, o qual como subdelegado do Diretor-Geral dos Estudos, teve papel ativo na introdução das reformas de ensino e emitiu pareceres dirigidos a superiores sobre os professores do Recife. Ora bem, a luta que estava sendo conduzida por este magistrado, leitor de Verney e ligado à cena pombalina — como se infere da correspondência inédita existente na Biblioteca Pública de Évora — era, precisamente, a da introdução do “Novo Método” oratoriano (em substituição da proscriita **Arte** latina do jesuíta Pe. Manuel Álvares)⁸.

Os inventários das bibliotecas fornecem, para o efeito, elementos dignos de nota, conforme temos vindo a apurar.

A livraria que pertenceu ao 3º bispo de São Paulo, o franciscano D. Manuel da Ressurreição, era constituída por um dos núcleos bibliográficos mais ricos do Brasil de então e característico da ilustração, do Regalismo e do Jansenismo, dentro de uma orientação considerada a mais **avançada e esclarecida**. Aí se encontravam três volumes de Verney: **Apparatus ad Philosophiam et Theologiam**, o **De Re Logica**, e a **Grammatica Latina**.⁹ Conhecida a intervenção preponderante do bispo em matéria do ensino, na Capitania de São Paulo, a presença dos três tratados didáticos na livraria daquele assume significado relevante. Seria ainda de seguir a eventual irradiação dessas obras junto dos leitores da biblioteca paulista, em cujo número temos a considerar, como é sabido, a figura juvenil do futuro Patriarca da Independência, José Bonifácio.

A pesquisa deve alargar-se, também, àqueles membros do clero regular e secular que exerciam funções docentes.

Fernando Arruda Campos assinala um documento, pelo qual se infere que, na Bahia, por 1804, se aprendia pela Física do "Barbadinho"¹⁰

Caso mais significativo da influxo verneyano é o do mestre beneditino Frei José Sophia da natividade da Mota Manso, que por 1768 ensina no mosteiro do Rio de Janeiro, conforme nos revela D. Odilão Moura, em recente estudo sobre o iluminismo no Brasil.¹¹ Partindo do Eclétismo, tributário de Heinécio e Verney na sua definição de Filosofia, é a Lógica de Frei José decalcada na do pedagogo lusitano, a quem expressivamente adjetiva **clarus Verneius**.

Um dos Inconfidentes, o conêgo Luis Vieira da Silva, antigo professor de Filosofia do Seminário de Mariana (em que o ensino se regia pela reforma pombalina dos Estudos de 1759) possuía, em sua rica e diversificada biblioteca, a par de obras de Voltaire, de Mably, de Raynal e da *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, o *De Re Logica* de Verney¹².

Existiam na Biblioteca dos Oratorianos, na Casa do Recife, a avaliar pelo respectivo catálogo, de 1770, três compêndios didáticos de Verney, *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam*, *De Re Logica* e *De Re Metaphysica*, conforme indica Andrade, no citado estudo.¹³ O fato tem inegável relevo se atentamos no papel insuspeitado, ainda completamente por estudar, da atuação pedagógica dos Padres do Oratório, no Recife setecentista.

No mesmo cenário pernambucano, ainda se registrará a presença de Verney, já na transição para o século seguinte, com essa grande figura de pedagogo, o Bispo D. Joaquim José de Azeredo Coutinho. Supomos que o influxo verneyano no pensamento deste não se cinge apenas a uma genérica preocupação pelo empirismo e pelas Ciências da Natureza, como parece sugerir Sérgio Buarque de Holanda: "É por esse aspecto que a obra de barbadinho pode ter agido sobre as idéias pedagógicas de Azeredo Coutinho (...)"¹⁴. Tal influência afigura-se mais ampla e está patente nos *Estatutos do Seminário Episcopal de N. Sra. da Graça, da cidade de Olinda de Pernambuco*, de 1798, na própria concepção simplificada das disciplinas, nas afinidades pedagógicas do **Verdadeiro Método**, nas inovações didáticas do ensino da Ortografia, em que expressamente se remete para a obra "que compôs Luis Antonio Verney, que é a mais simples, e a mais conforme ao que acabamos de dizer".

Basta aliás atentar, como fez Sonia Aparecida Siqueira, na formação intelectual e universitária do Bispo de Pernambuco, após 1775, ao partir do Brasil para Coimbra, no preciso momento histórico em que a Universidade reformada por Pombal iniciava seus primeiros passos, em plena efervescência iluminista de renovação pedagógica, para se compreender a adoção dos ideais verneyanos¹⁵.

Reflexos de Verney, igualmente relevantes, serão as seqüelas de seus detratores, consideradas como reações polêmicas dos círculos

da época. Nos **Júbilos da America**, Manuel Tavares de Sequeira e Sá, no prólogo ao leitor, atira uma flecha, sob a forma de trocadilho forense: "... o Barbadinho, ou qualquer que seja o Autor (aliás Réu) do intitulado **Verdadeiro Método** (...)"¹⁶

A sátira, tal como a polémica, obriga a um esforço exegético, para a compreensão do seu mais fundo sentido. A única referência explícita, que conhecemos, feita ao Brasil por Verney, é de caráter satírico e poderia facilmente induzir em erro, ao tomá-la em acepção pejorativa, e daí se pretender extrair a imagem da displicência do reinol perante a cultura brasílica. Trata-se duma alusão, feita na Carta 17ª do **Verdadeiro Método**, a Diogo Barbosa Machado, ao famoso autor da **Biblioteca Lusitana**: "Acadêmico do Número, e istorico do Brasil, com duzentos milrios de renda. Oiso dizer, que o — louvam la muito, e com razam: Que a tais beisos tais alfaces aplicou minha Thalia como diz o Bahia"¹⁷. Tratava-se de pugna velha travada com Diogo Barbosa Machado e relacionada com as orientações academicistas de Lisboa, de que os Acadêmicos brasileiros, pela simples razão de pretenderem prestigiar e distinguir o erudito português, haviam sofrido, por ricocheto, a agressão.

Numa visão ampla e integradora, podemos ainda ligar a influência de Verney à doutrinação estética do Neo-Classicismo e do Arcadismo, analisando as repercussões no Brasil desse movimento de razão contra o Barroco que, tendo raízes européias, aqui chegou tardiamente por via portuguesa.

Os estudos fundamentais sobre história da literatura brasileira de Antônio Soares Amora, Antonio Cândido e outros, habilitam-nos agora a encarar, em nova perspectiva, a originalidade da criação neoclássica brasileira, e a sua direta contribuição para literatura portuguesa da metrópole européia, nos casos de Tomás Antônio Gonzaga, Cláudio Manoel da Costa, Basílio da Gama e Silva Alvarenga.

São conhecidos os ingredientes mais importantes desse novo ideário, quando os poetas do Brasil afirmaram, a partir de Cláudio Manoel da Costa, a reabilitação das doutrinas e dos modelos clássicos, as prevenções contra o Barroco, os apelos por uma renovação global da sensibilidade, da literatura e da vida. Mas o que interessa salientar é que essa reforma, ou renovação do Classicismo, foi entre nós, de língua portuguesa, iniciada por Luís Antônio Verney, além de Francisco José Freire ou Cândido Lusitano (com sua **Arte Poética**, de 1748) e integralmente realizada pela **Arcádia Lusitana**, dee que foi réplica brasileira a **Arcádia ou Colônia Ultramarina**, de Cláudio.

Seria aliciente, se o espaço disponível o não desaconselhasse, articular aqui a presença de Verney com as correntes de idéias e de sentimentos que no Brasil catalisaram, nos círculos intelectuais das Academias e

sociedades literárias, os ideais liberais, e conduziram o país à Independência. Basta contudo referir; para sugerir uma direção possível de pesquisa, em concordância, aliás, com os recentes e lúcidos comentários de Wilson Martins, o caso típico do grande poeta da "escola mineira", professor régio de Retórica, advogado, preso pela acusação de conspirar contra o governo e a religião, Manuel Inácio da Silva Alvarenga, estabelecendo a charneira que liga essa figura, simultaneamente, a Verney, ao Ensino, ao Pombalismo, aos movimentos arcádios e academicistas, e, finalmente, às idéias da Independência.¹⁸ Seria, com efeito, elucidativo o comentário de alguns de seus poemas, em especial **Às Artes e o Desertor**, plenos de ressonâncias críticas do **Verdadeiro Método** integrando-se no contexto verneyano iluminista e anti-escolástico, como neste passo:

... Que esperar tu dos livros?
 Crês que ainda apareçam grandes homens
 Por estas invenções, com se apartam
 Da profunda sciencia dos antigos?
 Morreram as **postillas** e os **cadernos**;
 Cahio de todo a **ponte**, e se acabaram
 As **distinções**, que tudo defendiam,
 E o **ergo**, que fará saudade a muitos? ¹⁹

Ora, conforme acaba de revelar Rubens Borba de Moraes, Alvarenga possuía em sua rica biblioteca um espelho fiel de suas preocupações iluministas — a **Lógica de Verney**...²⁰

As breves notas que vão apontadas conduzem, claramente, a esta conclusão: o tema, praticamente inexplorado, de Verney no Brasil solicita e merece, por sua profunda relevância cultural, uma pesquisa histórica que é urgente prosseguir.

NOTAS

(1) O tema foi desenvolvidamente tratado em três cursos de pós-graduação que ministramos na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (1976/78): "A Cultura portuguesa do século XVIII na perspectiva da história da Educação Brasileira: um relacionamento completo das duas áreas de estudo", "Projeção do Iluminismo português no Brasil" e "Fundamentos teóricos da Pedagogia iluminista portuguesa".

Com o presente estudo pretendemos retomar o tema que anteriormente Antônio A. Banha de Andrade, com tanta competência, já havia abordado nesta mesma Revista (3 (1), 46 a 58, 1977), acrescentando agora algumas achegas, fruto de nossas pesquisas, às conclusões daquele autor. A recente contribuição de Andrade (a quem se devem duas obras fundamentais sobre o pedagogo: **Vernei e a Filosofia Portuguesa, Braga, L. Cruz, 1946/7**, e **Vernei e a Cultura de seu tempo**, Coimbra, Impr. da Universidade, 1965), que benevolmente aquiesceu à nossa sugestão de neste País divulgar o resultado de suas importantes pesquisas verneyanas, consideradas agora sob o ângulo das articulações brasílicas, vem encetar nova fase de investigações, que importa prosseguir.

O nosso texto reproduz, com adiantamentos e alterações, o artigo "Vernei e o Brasil", publicado no "Suplemento Cultural" de **O Estado de S. Paulo em 13 de maio de 1979**.

(2) Parece ter-se prolongado, até época relativamente tardia, o interesse por Vernei, pois ainda em 1811 o **Verdadeiro Método de Estudar** se encontrava à venda numa loja de livreiro do Rio de Janeiro.

Isso mesmo se colhe de um raríssimo Catálogo de Livros, cuja existência Rubens Borba de Moraes recentemente revelou em **Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial**, Rio de Janeiro, Livros Técnicos, 1979, apêndice documental, p. 8.

(3) Cfr. o texto das **Instruções** em: ANDRADE, Antônio Alberto Banha de — **A Reforma pombalina dos Estudos Secundários no Brasil**. São Paulo, Saraiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1978, pp. 165-182.

(4) CARVALHO, Laerte Ramos de. **As reformas pombalinas da Instrução Pública**. 2ª ed. São Paulo, Saraiva/EDUSP, 1978, p. 78-9.

(5) MOURA, D. Odilão, O. S. B. **O iluminismo no Brasil: as idéias filosóficas no Brasil, séculos XVIII e XIX**. São Paulo, Convívio, 1978, p. 156-170.

(6) CAEIRO, Francisco da Gama. Para uma história da educação brasileira: perspectiva duma pesquisa histórico-pedagógica a propósito de um novo acervo documental **Rev. Fac. Educ.**, São Paulo, 4 (1): 35-61, itens, 14, 22, 29, 30, 43, 1978.

(7) Andrade, A. A. Banha de. "Vernei no Brasil" **Rev. Fac. Educação de São Paulo** 3 (1). 1977. p. 51.

(8) Sobre a relevante atuação deste magistrado nas reformas pombalinas da Instrução no Brasil, à luz de novos documentos, vide o que afirmamos no citado artigo. Para uma História da Educação Brasileira () Segunda parte e conclusão" (item 43).

(9) CAEIRO, Francisco da Gama. Para uma história da educação brasileira; perspectiva duma pesquisa histórico-pedagógica a propósito de um novo acervo documental. **Rev. Fac. Educ.**, São Paulo, 4 (1): 56-9, 1978.

ELLIS, Myriam. Documentos sobre a primeira biblioteca pública oficial de São Paulo. São Paulo, 1957. Separata da **Rev. Hist.**, São Paulo (30): 387-447, 1957.

JOHNSON, D. Martinho, O. S. B. Dois bispos do século XVIII: D. Miguel de Anunciação, bispo de Coimbra e D. Frei Manuel da Ressurreição. São Paulo, 1975 Separata da **Rev. Hist.**, São Paulo (101): 107-125, 1975.

AMARAL., Brenno Ferraz do. **José Bonifácio**. São Paulo, Martins, s. d., p. 50.

(10) CAMPOS, F. Arruda. **Tomismo e neotomismo no Brasil**. São Paulo, s. c. p., 1968 p. 40.

(11) MOURA, D. Odilão, O. S. B. "O Iluminismo no Brasil", **As idéias Filosóficas no Brasil**. Séculos XVIII e XIX. Vol. I. São Paulo, ed. Convívio, 1978, p. 169. Decerto

com a finalidade de apoio ao ensino, existiam as seguintes obras de Verney no mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro: **Apparatus od Philosophiam et Theologiam...** (Roma, 1751); **De Re Lógica...** (3ª ed., Lisboa, 1762); **De Re Methaphysica...** (Lisboa, 1765); **De Re Physica...** (Roma, 1765), conforme revelou D. Odílio de Moura, O. S. B., em "Portugal no século XVIII e as "novas idéias". **Convivium**, 20 (3). 1977, pp. 270-1, nota 48.

(12) MOURA, D. Odílio de, O. S. B., Portugal no século XVII e as novas idéias. **Convivium**, São Paulo, 20 (3): 270-1., nota 48

(13) ANDRADE, A. A. Banha de, Verney no Brasil, cit., p. 50.

(14) HOLANDA, S. Buarque de. **Apresentação a Obras Econômicas de J. J. da Cunha de Azevedo Coutinho: 1794-1804.** São Paulo, Ed. Nacional, 1966. p. 16.

(15) SIQUEIRA, Sonia Aparecida. A escravidão negra no pensamento do bispo Azevedo Coutinho; contribuição ao estudo da mentalidade do último Inquisidor Geral.

In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS LUSO BRASILEIROS. S.. Coimbra 1965, **Actas**, v. 3 p. 5-20.

(16) Cit. apud: MARTINS, Wilson, História da Inteligência Brasileira Vol. I. São Paulo, Cultrix, Edit. Universidade de São Paulo, 1976, p. 366.

(17) Vide o texto verneyano em: ANDRADE, A. A. **Banha de Verney e a Cultura do seu tempo.** Coimbra, imprensa da Universidade, 1965. p. 582.

(18) MARTINS, W. **Hist. Intelig. Brasil.**, cit. I, p. 509. Com inteira independência deste autor, e antes mesmo de sair dos prelos a sua importante obra, em fins de 1976, abordamos em nossos Cursos, nos termos que os sumários registraram, revelando notável sintonia de perspectivas, a figura de Silva Alvarenga sob os ângulos acima referidos, e à lus dos nexos que a integram na Cultura da época.

(19) SOUZA, Norberto de, ed., O desertor: poema herói-comico. In: ALVARENGA, M. I. da Silva. **Obras poéticas.** Rio de Janeiro, Bibliotheca Brasilica, 1864, v. 1, p. 16-7.

(20) MORAES, R. Borba de, **Livros e bibliotecas**, cit., p. 186.

ORTODOXIA E LULISMO EM PORTUGAL (um depoimento seiscentista)

Francisco da Gama CAEIRO
(Universidade de Lisboa)

A projecção em Portugal das diferentes fases da história do Lulismo espanhol vem, uma vez mais, confirmar essa lei da reciprocidade de influências e repercussão de sucessos entre culturas das duas nações.

Tem assim o maior interesse conhecer o desenvolvimento e a configuração própria que as doutrinas de Lúlio assumiram entre portugueses, cotejando-as com as expressões equivalentes ou afins em outros centros peninsulares¹.

Caso bem significativo foi o da reacção suscitada no séc. XVII pela tentativa de introdução no país de uma obra luliana, que em Bruxelas se imprimiu no ano de 1663, traduzida para castelhano e comentada por Alonso de Zepeda y Andrada a: **Arbol de la Ciencia de el muy Iluminado Raymundo Lulio**.

A fortuna das doutrinas lulianas, em seiscentos, esmaecia em fogachos efémeros, um pouco por toda a parte, excepção feita a esse reduto de Maiorca, onde os compatriotas do filósofo ensaiavam novas orientações, no lúcido propósito de actualizar o pensamento daquele com mais modernas exigências especulativas ou eruditas. Assistia-se então a uma generalizada fase de declínio, que a sorte destas correntes faz alternar, ritmicamente, ao longo dos tempos, com momentos altos de entusiasmo e apogeu.

Que as mentalidades da época, extintas como estavam as curiosidades humanísticas sobre a figura do "Doutor Iluminado", se não abriam à aceitação da sua filosofia, fica bem patente na regularidade, quase pendular, com que cada novo surto de Lulismo se sucedia, tarde ou cedo, correspondente e enevitável reacção de vivo repúdio, como já notaram os Irmãos Carreras y Artau².

Na verdade, razões profundas conduziam ao desfavor destas correntes os ânimos mais cultos da época, dominados pelo gosto das grandes construções sistemáticas e por certo tipo de sensibilidade aristocrática, que os impediam de atingir o interior e radical significado do Lulismo, do

qual somente retinham o aparato externo, de cunho apológico e popular.

E é nesse aspecto de extensão ao Ocidente peninsular das preocupações, da mentalidade e correntes filosóficas vigentes em outros países, que tem interesse o exame deste **brote tardío del lulismo cortesano imperante en el reinado de Felipe II**,³ que será a edição seiscentista da *Arbol de la Ciencia*.

Curto período mediara, na verdade, desde que a obra saíra dos prelos das oficinas flamengas até demandar as necessárias licenças para correr em Portugal. Com efeito, um censor do Santo Ofício, ao qual fôra cometido encargo de sobre a mesma se pronunciar, firmava o seu nome no final de um extenso parecer em janeiro de 1665: — o teólogo e afamado escritor português Bento Pereira. Julgamos que do relativamente breve lapso de tempo não seja legítimo extrair demonstração, ou sequer argumento, em favor de ansiedades ou preocupações vivas pelo Lulismo entre nós: o intervalo era o normal e as obras então seguiam seu curso, em aguardarem a auréola do prestígio na origem para iniciarem a aventura migratória pelo mundo. E quando a suposta curiosidade de leitores e consequentemente lucro de livreiros intervissem como estímulo — mais rapidamente se divulgam ainda, tal como sucede em nossos dias.⁴

Decorrido pouco mais de um ano,⁵ fora tempo suficiente para o lançamento comercial da edição, contando com possíveis entabulações entre os agenciários da Flandres e de Portugal e, o que é mais para erre por vezes demorado Tribunal dispôr, no caso presente, do **Juízo ou Censura que dá o P. Bento sobre o livro que se lhe entregou para censurar, intitulado, Arbol de la Ciencia del muy Iluminado Maestro Raymundo Lullio**.

Desde séculos que entre a Flandres e Lisboa se traçara importante estrada marítima: e os portos dos Países Baixos serviam, a par das outras mercancias, o comércio intelectual das ideias e dos livros. Referida ao século seguinte, publicamos documentação de onde se inferia que, ainda em 1751, dado que era **contínuo el comercio de Lisboa a Amstardam, de ésta a Francfort de Francfort a Moguncia**, o itinerário mais conveniente para os libros provenientes desta última cidade alcançaram o país, era o de recorrer ao grande entreposto holandês.⁶

Bento Pereira homem demúltiplos talentos e vasta cultura humanística, grangeara fama na Companhia de Jesus pela autoria de várias obras, uma das quais alcançara extraordinária fortuna escolar, a **Prosodia in Vocabularium Trilingue Latinum, Lusitanum et Castellanium digesta**.

Polígrado operoso, salientava-se pela penetrante lucidez e sólida erudição com que ensinara Teologia na Universidade de Évora — e não custa aceitar que esses méritos o tenham indigitado para censor do Santo Tribunal.⁷

Na extensa **Censura** em apreço tomava Bento Pereira posição francamente hostil ao pensamento do **Doutor Iluminado**.

Se, nesta época, como orientação dominante, o "anti-lulismo europeu sai do terreno teológico, em que se colocara Gerson no Renascimento, para se situar no plano filosófico",⁸ a verdade é que o jesuíta português, já pela destinação do parecer ao S. Ofício, já pela sua dupla formação de filósofo e teólogo, analisa largamente o **Arbol de la Ciencia** sob esses dois aspectos.

A decidida condenação do Lulismo exarada na **Censura** não provinha, é bom acentuá-lo, de expressa orientação que o vinculasse, dimanada de sua Congregação. Mas a verdade é que, estando a defesa da Ortodoxia católica confiada àquele tribunal, B. Pereira não podia ignorar o revez que a questão luliana sofrera em Roma, após pareceres desfavoráveis de sete censores e a atitude de grande reserva que Paulo V tomara na contenda. A aduzir a tal circunstância, poderíamos ainda invocar a orientação aristotélico-tomista perflhada pelos mestres de Évora e de Coimbra, cujo labor filosófico se compendiará nos célebres **Conimbricenses**, pelos quais se estudara filosofia na Europa, na primeira metade do séc. XVII.

Mas valendo tanto, ou ainda mais do que esses factores, evidenciava-se o sabor anacrónico de uma obra, cuja tardia versão para castelhano desencadeadora, desde logo, na Flandres, violento diatribe com os judeus. E curiosos é notar que o seu mais violento impugnador fora, ainda aqui, um português emigrado, Oróbio de Castro, cujo ataque se dirigia a Lúlio, não em defesa da ortodoxia católica, mas, como é óbvio, em nome do proselitismo judaico, reivindicado no plano religioso, e da filosofia peripatética, no domínio filosófico.⁹

A "**Censura**" agora publicada reflete a sólida erudição, escolástica do autor, atido neste particular ditames da ortodoxia, aos argumentos das autoridades que citava como fidedignas.

— nas sentenças de "graves autores" em ordem à doutrina e à pessoa de R. Lúlio;

— no exame dos méritos intrínsecos do método luliano e aspectos formais da obra;

— nas discussões das idéias, à luz da filosofia e teologia escolásticas.

Com o intuito de trazer à liça defensores e atacantes, aduz somente, em favor do maiorquino, além do próprio Zepeda, a cujo livro a **censura** respeitava, Fr. Arturus a Monasterio, do qual transcreve a breve resenha histórica inserta no **Martiroológico Franciscano** (1638), e ainda João Seguí, de quem cita uma obra, escrita a instâncias de Felipe II cuja composição se fez, ou ultimou, em Lisboa: **Vida e hechos del glorioso Doctor y mártir Ramón Lull**.

Dos passos dessa Vida, impressa em 1906, textualmente reproduzidos no parecer, se colhe a intenção do censor, ao escolher precisamente aqueles que mais se prestavam a perigosa e erradas interpretações sobre o alcance do Lulismo, como o da comunicação, feita por Cristo ao filósofo, dos princípios da **Arte Geral e comum a todas as ciencias**. 10

Precisamente um dos aspectos mais fecundos e surpreendentes do Lulismo — a ampla intenção ecuménica da conversão dos povos, resultante do livro diálogo da inteligência no encontro de homens de diferentes credos; a ambiciosa tentativa de despojar o pensamento de tudo quanto se não circunscrevesse à pura racionalidade, e daí, como lógica implicação, a ausência, no plano de actuação apológica, das citações das autoridades da Igreja ou sequer dos textos da própria Revelação — toda essa magnífica e generosa intenção de criar uma filosofia simultaneamente profunda e simples, aspirando a atingir o carácter do rigor, da evidência racional, da objectividade das leis universais e necessárias, para assim dispôr de uma “arte” inventiva e de fácil aceitação popular — tudo isso, constituía a um mundo cujo sentido escapava profundamente a Bento Pereira.

Assim compreendemos facilmente a condenação proferida, apoiada aliás em razões de atendível prudência, dadas as hesitações da Cúria romana, suficientes, no entender do censor, para se **deverem proibir** (as doutrinas) **enquanto a Sé Apostólica as não determinar...**

Não se pode negar densidade a toda esta discussão, a cada passo documentada com autores que cita directamente, numa erudição condigna do seu prestígio de abalizado teólogo. Desfilam os nomes desses terríveis impugnadores que foram Nicolau Eymerich, Fr. Bernardo de Luxemburgo, D. Jodocus Coccius, e dos intervenientes na polémica luliana, Abraão Bzóvio e Dermício, Espondano, o Cardeal Belarmino e Lucas Wadingo, cujos juízos moderados, e por vezes indecisos, aproveita para uma interpretação desfavorável à causa do solitário de Randa.

A corroborar as suas construções, aduz uma longa teoria de filósofos e teólogos escolásticos, todos dos séc. XVII, de cujas obras revela minucioso conhecimento: Francisco Soarez granatense, os Conimbricenses, Vasques, Lugo, Banhes, Granado, Rúbio, entre outros.

Fundamentalmente, as idéias de Lúlio são aqui apreciadas, não à luz de seus próprios méritos — e seria sumamente interessante a discussão em plano filosófico e teológico que sobre elas travaria um pensador tão adestrado como Bento Pereira — mas, quase sempre, aferidas pelas opiniões dos **autores graves** escolásticos. A cada passo, desse cotejo de sentenças, se conclui em desfavor das concepções lulianas as **quais parecem falsas, e alheias de toda a boa aristotélica filosofia** e se manifesta estranheza pela **novidade e futilidade** da terminologia utilizada...

Estaremos assim em face de pura e estéril compendiação de arguimentos de Autoridade? De modo algum. O exame desta peça revela-nos

que Bento Pereira pós à prova a sua fina qualidade de comentador, saliente em mais dum ponto, pelo rigor analítico, como quando aprecia a doutrina da necessidade da Encarnação,¹¹ a possibilidade de conhecer a Sas Trindade por razões naturais e científicas,¹² ou quando aponta tautologias e incoerências nos raciocínios de Lúlio, desenvolvendo a propósito certas considerações de natureza filosófica.¹³

Creemos ter apontado as circunstâncias explicativas da posição de crítica ao Lulismo assumida por Bento Pereira: em rigor, não seria de esperar solução diferente. O que este revelou, precisamente pelas razões aí referidas, foi certa incapacidade de discernir o que de subsistente apresentava o Lulismo, para além das aparências isotéricas de um pensamento adrede confundido com a cabala. Foi-lhe assim impossível atingir o próprio âmago da filosofia, cujo profundo sentido antropológico e cristocêntrico lhe escapara. Limitou-o porventura o revestimento histórico e circunstancial de uma reflexão mais do que qualquer outra comprometida na temporalidade e determinada pelos condicionalismos dum certo espaço humano e geográfico (embora paradoxalmente dominada pela ambição de transcender as fronteiras dessa contingência). Faltou-lhe esse esforço libertador, e simultaneamente integrador que, pouco depois, o jesuíta alemão P. Kircher havia de empreender em relação à filosofia de Lúlio, na *Ars magna sciendi* (1669) ou ainda que o levaria Leibniz a descobrir, na mesma fonte, o ponto de partida para a genial concepção da Lógica inventiva e simbólica na sua *Dissertatio de arte combinatória* (1666).

O documento agora apresentado pode servir de paradigma das concepções filosóficas de seiscentos? Não ousaríamos atribuir-lhe esse valor, nem definir uma época pelo que pudéssemos surpreender num escrito isolado, mormente quando tantas interrogações se levantam e permanecem sem resposta. Não repugna aceitar que a nota tónica, no ensino da filosofia ministrado entre os muros das escolas, fosse a de um anti-lulismo decidido, quando se chegasse a tomar posição perante o problema. O mais provável, e por quanto nos foi dado apurar, dada a inexistência de qualquer tradição didáctica nesse sentido, seria a completa omissão, o silêncio que tanto pode significar repulsa, como traduzir desconhecimento, dessa filosofia. Mas o panorama, ainda que fosse válido, não nos habilitava a concluir pela ausência de preocupações culturais por Lúlio, no séc. XVII. Pelo contrário, os escassos dados que no momento possuímos, levam-nos a suspeitar da existência de curiosidades pelo lulismo, fora e mesmo para além do domínio da filosofia escolástica, de âmbito marcadamente escolar. Sem desenvolvermos por agora este ponto, acrescentaremos somente que alguns traços característicos das idéias, e mesmo da figura de Lúlio, poderiam facilmente encontrar eco em certo tipo de mentalidade nacional, propensa a valorizar, talvez por reacção à pura racionalidade e à abstracção, as figuras e as ideias mais densas de significação, abertas a interpretações diferentes, cujo senti-

do transcendia os limites determinados pela simples especulação. De qualquer modo, as obras de Lúlio existentes em várias livrarias, tanto impressas como manuscritas, que provinham não apenas do espólio de gerações anteriores, mas de aquisições dessa época — algumas delas teriam sido escritas no século XVII¹⁴ — legitimam pelo menos, e desde já, que ao problema dediquemos toda a atenção.

Em primeiro lugar, é mister inquirir, nos textos didáticos vigentes nas escolas de então, as possíveis influências lulistas, patenteadas em obras que, não se ocupando directa ou principalmente do pensamento do maiorquino, sofreram deste qualquer inspiração. Neste sentido, terá o maior alcance o estudo dos documentos anti-lulistas, já pela forma peculiar no aproveitamento apodíctico dos argumentos, já por trazerem à colocção, no calor da polémica, valiosos contributos para o conhecimento da real projecção do lulismo em certa época.

Assim, com a **Censura** cuja lição se reproduz em apêndice, procuramos chamar a atenção para a conveniência de novas investigações sobre o lulismo — em textos aparentemente alheios a este influxo, como o dos principais pensadores do **Siglo de Oro** espanhol, situados na mesma linha cultural dos filósofos e teólogos de Coimbra e de Évora, no que respeita à profunda reacção post-tridentina suscitada pelos ideais de Reforma.

Além da extensa resenha de obras que na presente **Censura** se encontram mencionadas — e Bento Pereira alude, entre autores do século XVII, tanto a defensores como a adversários do lulismo — teríamos a considerar muitas outras mais, como, por exemplo, a do dominicano D. João de Portugal, Bispo de Viseu, **De Gratia increata et creata**, publicada em Coimbra, no ano de 1627.¹⁵

A repercussão do lulismo em Portugal, através da indirecta ou remota inspiração do pensamento do **Illuminado** oferece, na verdade, grande interesse. Lembremos, a este propósito, a presença de certo tipo de lulismo enciclopédico, chegado até nós por intermédio do Padre Kircher, cuja obra é estudada pelos **Conibricenses**, entre outras jesuítas¹⁶ e, um pouco mais tarde, por outra figura que exercerá no meio intelectual português papel de primacial importância — o Teatino P. Rafael Bluteau.¹⁷ Embora os códices deste último autor, que reflectem tais influências, pertençam já à centúria seguinte, Bluteau, por mais de um aspecto, pode considerar-se ainda ligado à reacção cultural dos “Modernos” que se desenca-deia no século XVII, trazendo para Portugal o influxo das novas idéias.

A numerosa pleiade de escritores seiscentistas portugueses que se mostram empenhados no lulismo, uma vez conhecidos e devidamente estudados, causar-nos-à surpresa e abrir-nos-à, seguramente, fecundas perspectivas na futura apreciação dos problemas culturais. Mas aqui, para limitar entusiasmos, ousadias e ambições, lembremos a sábia sentença do erudito investigador Pérez Martínez: **Creemos que la Historia del Lulismo**

detallada y completa, debe escribirse después de trabajo previo de inventario.¹⁸ Es esta orientação aponta-nos o único caminho sério que temos a prosseguir...

EXPOSIÇÃO SUMÁRIA E BREVE COMENTÁRIO AO REALISMO CRÍTICO DE ARNALDO DE MIRANDA BARBOSA

Eduardo Abranches de SOVERAL
Porto

1. Arnaldo Miranda Barbosa (Arnaldo Miranda Casimiro Barbosa) nasceu em Espinho, em 1916, e faleceu em Coimbra, no ano de 1973. Foi professor catedrático de Filosofia e vice-reitor da Universidade de Coimbra, e director do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da mesma Universidade.

2. Na personalidade de M. B. avultavam a lucidez especulativa e o gosto pela acção política.

Essa lucidez era de tal modo vigorosa e patente, que nunca ninguém se atreveu a pô-la em causa. Amigos e inimigos se rendiam à seriedade filosófica, ao rigor analítico, à articulação lógica e às síntese luminosas das suas aulas de **Teoria do Conhecimento**. E isso apesar de a exposição ser desagradavelmente pontilhada pela repetição obsessiva de curtas frases (no tempo em que o ouvi se servia da interrogativa — “**Não é?**”) que marcavam outras tantas pausas na sequência enunciativa do discurso, e pela monótona repetição também de gestos e entonações de voz, em que toda a sua pequena figura participava, numa entrega inconsciente.

Longa foi a série de gerações académicas que com ele aprenderam, para não mais esquecer, nem confundir, o essencial dos pensamentos de Descartes, de Kant e de Husserl; e que, por virtude do seu magistério, guardaram para com os neo-escolásticos conimbrenses, e em especial para com Pedro da Fonseca (1528-1559), o maior respeito intelectual.

3. O gosto que teve pela acção política, dados os condicionamentos que a situaram, não se compaginava bem com a sua vocação filosófica. E os discípulos que melhor o entenderam e mais o admiravam, mesmo aqueles que comungavam nas suas convicções e preferências

doutrinárias, — lamentavam o tempo e a prioridade postos nessa acção, em detrimento da elaboração de uma obra teórica à sua medida.

Será por isso conveniente uma breve análise da perspectiva política de M. B., para melhor compreender a sua personalidade e avaliar o seu pensamento filosófico, muito em especial no que respeita à questão de saber qual terá sido o valor existencial que ele próprio lhe atribuiu.

O tema reveste-se aliás do maior interesse para a história das ideias e para a sociologia da cultura em Portugal, visto poder constituir-se no mais profundo diferenciador das mentalidades políticas em que se divide, ainda hoje, o nosso universo ideológico. (Análise essa, diga-se de passagem, bem necessária e urgente, se atendermos ao espectáculo oferecido por movimentos partidários tão equivocados quanto à própria identidade, e ao correspondente voluntarismo doutrinário, desligado das realidades e da exigência lógica dos princípios).

4. Vamos directos ao essencial: a nação portuguesa viveu, ao longo de oito séculos, integrada numa ordem político-jurídica monárquica e centralizadora, que resistiu e se adaptou, melhor ou pior, aos ideais, às doutrinas e às figurações ideológicas que foram sucessivamente dominando e dirigindo o rumo da história.

O elemento definidor deste contexto reside no facto de a última instância do poder político — a instância trágica e demiúrgica da decisão soberana, da decisão substantiva e nua que não depende das próprias justificações, e assume a responsabilidade por todas as consequências, mesmo por aquelas que não desejou nem previu — ser identificada com a linhagem dos primogénitos reais.

É evidente que esta restrita e rígida exclusividade deve ser vista muito menos como um meio para garantir a paz pública, do que como expediente para reduzir à escala humana um poder que melhor se compreenderia como pertença dos deuses... Ainda assim, na sua frágil consistência objectiva, na sua vulnerabilidade aos golpes do destino, na sua natural teatralidade, na sua capacidade de transfiguração estética e mítica, — há nela uma sacralidade difusa impossível de esconjurar completamente, salvo com o sacrifício, cruento, público e humilhante do Rei. O regicídio capaz de pôr termo, não só à vida do monarca, mas à própria realeza, tem de possuir uma formalidade ritual que lhe permita actuar eficazmente nas zonas mais profundas do psiquismo social. Foi o que pelos vistos aconteceu, talvez pela força de um acaso funesto, quando do assassinio de D. Carlos e do príncipe herdeiro. (Parafraseando António Nobre, apeteceria perguntar: — **“Aonde estais dramaturgos do meu País?...”**). Mas deixemos de lado esta incursão pelos domínios fascinantes da fenomenologia política.

5. Neste quadro, a mentalidade política que sociologicamente se constitui é caracterizada pelo facto de o poder nunca ser usado como algo que se conquista e de que se pode dispor, directamente, abrindo com ele os caminhos do futuro. Quer sob a forma menor — mundana e calculista — do **cortesão**; quer sob a forma épica e generosa daqueles que põem a vida ao serviço da pátria e do rei, — o monárquico sente-se sempre, politicamente, como um **súbdito**. É sempre um mandatário, um executante, uma figura de segundo plano.

Daf as inibições e o complexo de ineficácia que fere os políticos de sensibilidade monárquica quando actuam num contexto republicano. E a sua tendência, conforme o tipo de que aproximem, para a manobra palaciana, nos bastidores dos poderes constituídos, cuja continuidade sempre desejam e acabam por servir (foi este o caso de M. B.); ou para a quixotesca e intempestiva aventura, em que tudo arriscam por D. Sebastião, “quer ele venha quer não”, num desinteresse, quase suicida, pelos resultados do seu sacrifício.

As figuras tipicamente republicanas do **ditador**, do **demagogo**, do **anarquista**, do **revolucionário**, e mesmo do respeitável e pacífico cidadão participante, que tem na política, como sensato objectivo, a negociação de soluções para os problemas públicos mais urgentes, — são-lhes alheias e pouco simpáticas; tendem aliás a só nelas verem a face negativa. Do mesmo modo lhes é difícil aceitar que o princípio individualista do sufrágio popular possa sobrepor-se ao princípio tradicionalista e histórico da soberania nacional.

6. É certo que, à medida que a república vai envelhecendo, e acumulando a sua própria tradição, este quadro tipológico se vai alterando também.

As novas gerações já não nascem monárquicas, e os arquétipos políticos e sociais próprios da realeza já não são mais vividos espontaneamente; apenas podem ser apreendidos, de um modo teórico, mediante uma identificação e descrição fenomenológica, integradas, por sua vez, nos contextos globais da ciência e da filosofia políticas; o que implica a desvalorização dos modelos historicamente realizados, e um esforço criador e inovador no sentido de se chegar à figuração de novos modelos desejáveis e realizáveis.

Os progressistas e os utopistas, por seu lado, na posse incontestada e já longa do poder, tendem a ser pragmáticos e a valorizar a própria experiência histórica.

Será pois no novo contexto da situação político-social portuguesa, em fase terminal de mutação, que haverá de desenhar-se, eventualmente, o perfil de uma monarquia moderna, onde poderão encontrar solução alguns dos problemas, teóricos e práticos, que afligem e

ameaçam todas as democracias contemporâneas, designadamente: a) o da conciliação entre soberania popular e soberania nacional; b) entre liberdade e autoridade; c) entre igualdade e hierarquia; d) entre pragmatismo e ética; e) e o da crise de identidade de instituições básicas do Estado tais como a burocracia civil e as forças armadas.

Ora estas questões não podem ter uma solução meramente voluntarista e retórica. Carecem de uma longa e séria reflexão filosófica.

7. Apesar disso, M. B. não mergulhou neste universo de problemas prementes. Confrontado com a grande dificuldade preambular decorrente da tripla circunstância do seu monarquismo tradicional e português, do seu catolicismo, e do seu cartesianismo (sempre perspectivado a partir de uma posição neo-escolástica) — procurou, antes de mais, encontrar fundamento para que pudessem manter-se metodicamente separadas, a prática política, as convicções religiosas e a filosofia entendida como fundamentação de todas as formas de conhecimento e de todos os tipos de acção.

Julgo que é no estudo **A Ordem do tempo e a Ordem da Razão no Método Augustiniano**, (Lisboa, 1955), que a questão terá sido mais demoradamente analisada. Mas logo no título da primeira obra que publicou (**Lógica — ensaio esquemático de uma lógica pura como fundamentação mediata de uma teoria axiológica**, Coimbra, 1940) está expressa a intenção de ligar teoria e prática, dando primazia e prioridade àquela, na ordem da fundamentação, mas reconhecendo a autonomia da segunda, na ordem da urgência; por caminhos que depois abandonará (não interessa agora saber porquê) está já aí em marcha o seu propósito de conseguir uma versão original (e realista) do esquema cartesiano. Então se ocupou principalmente do problema da sequência das disciplinas filosóficas. Mas logo depois essa sua inicial perspectiva cartesiana se tornará mais ambiciosa e complexa: por um lado ficará mais exigente (definição do problema essencial do conhecimento, e solução para ele proposta); por outro se alargará à problemática de uma **moral provisória**, que nos parece ter ficado em aberto. Efectivamente, M. B., dezanove anos depois, (**Conhecimento Metafísico, Filosofia das Ciências e Filosofia da Cultura**, Braga-Porto, 1959), após reinsistir na sua primitiva tese de que a **"Axiologia tem de encarar-se como Ontologia Regional"**, volta a adiar e dificultar a solução dos problemas que a mesma levanta, observando que **"a introdução do histórico na Filosofia da Cultura, especialmente devido à filosofia hegeliana, e à investigação do individual, e do concreto, nas ciências da natureza"** suscitam dificuldades; mas que **"sem essa nova perspectiva que a investigação nos oferece (...), dificilmente se poderá reconstruir a Metafísica como fundamento da Ciência e da Cultura"**.

Este quadro vai todavia alterar-se, dois anos passados (**II Semana de Estudos Doutrinários — teses, discussões, intervenções**, Porto, Tava-

res Martins, 1961, Introdução, págs. XV-XXIV) com a concepção “axiofânica” e “teofânica” da cultura humana, e com a interpretação agômica da história do Ocidente, designadamente, com o papel que nela é atribuído ao “espírito luciferino” e ao “espírito satânico” (que argutamente distingue).

Partindo pois do princípio, que temos por certo, que M. B. não renunciou ao seu cartesiano renovador, são agora mais legítimas ainda várias interrogações.

Teria ele chegado alguma vez, se a morte o não tivesse levado tão cedo, à elaboração de uma política e de uma ética definitivas? Teria ele alguma vez integrado, num único e coerente sistema filosófico, o mundo dos valores? O seu racionalismo estaria animado também, como o de Descartes, por um voluntarismo construtivista, mercê do qual, em nosso entender, o pensador francês deve ser colocado na raiz das correntes “iluminista” que vieram depois a inundar a Europa? Ou teria ficado preso, menos coerentemente, à dicotomia helénica, ação-contemplação, tão pouco cristã e tão alheia à mentalidade moderna?

É difícil responder sem um estudo mais demorado da sua obra. O tópico aqui fica, porém, exposto à curiosidade dos historiadores da filosofia, de língua portuguesa, que mais cedo ou mais tarde acabarão por se debruçar sobre este insigne pensador.

8. Só algumas palavras ainda, muito breves, para explicar as diferenças entre o panorama que M. B. nos deixou da situação político-social portuguesa, e o esquisso fenomenológico que dela deixámos apontado acima.

Em primeiro lugar haverá que referir que os tempos mudaram muito, tendo inclusive ocorrido entretanto a revolução de Abril de 74. Anotar depois que M. B. nunca adoptou uma atitude de neutralidade descritiva, mas tudo analisou e observou sempre na perspectiva de certos princípios doutrinários que jamais pôs em causa, sequer metodicamente. Por último, e sequentemente, levar em conta que o nosso filósofo — embora conhecesse e estimasse o método fenomenológico — manteve, quanto ao seu uso, muitas reservas, coerentes afinal com as suas mais profundas posições filosóficas.

9. Dado este preâmbulo, indispensável, como dissemos, para melhor compreender a personalidade de M. B., e mais fundo penetrar no significado do seu pensamento, mas logo em demasia, na circunstância, — só nos resta encurtar ao máximo a esquemática exposição da sua filosofia, deixando para posteriores desenvolvimentos, nossos ou alheios, as análises e os comentários interpretativos e críticos que merece.

Pensamos, assim, que o sistema mirandino poderá resumir-se como segue:

a) o que caracteriza a filosofia é a exigência fundamentadora e a ordem problemática;

b) isso requer que se parta de um **mínimo** de pressupostos;

c) esse mínimo é o **cogito**, isto é, a afirmação do pensamento próprio;

d) o conteúdo conceitual e enunciativo do **cogito**, perspectiva-mente metodicamente como mero lado presente à consciência, terá que ser objecto de uma análise;

e) nesta "**análise transcendental dos pensamentos**", utilizou M. B. um processo original de simbolização e de relação lógicas;

f) o resultado dessa analítica terá que ser interpretado e avaliado em função das hipóteses idealista e realista (que respectivamente consideram como imanentes ou transcendentais ao **cogito** os objectos a que os conceitos individuais "intencionalmente" se referem);

g) os critérios de preferência nessa avaliação são a **explicabilidade** e a **simplicidade**;

h) a hipótese mais explicativa e mais simples é a realista, pelo que deverá ser ela a preferida;

i) desta forma se terá resolvido, em termos que não só possibilitam como exigem um desenvolvimento posterior, o **primeiro problema** filosófico, que é o de saber qual a essência do conhecimento.

DOCUMENTÁRIO

REUNIÃO PREPARATÓRIA DO II ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Antonio Frederico ZANCANARO

INTRODUÇÃO

A reunião preparatória do II Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira aconteceu nas dependências da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, nos dias 14 e 15 de setembro próximo passado. Estiveram presentes 24 professores e pesquisadores de diferentes instituições e Estados. Fizeram-se representar os Estados de Sergipe, Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul.

As atividades foram coordenadas pelo prof. Leonardo Prota e secretariado pelo prof. Antônio Zancanaro, ambos da Universidade Estadual de Londrina, Paraná. A reunião constou basicamente de 4 partes:

I — Relato do andamento da pesquisa do pensamento brasileiro nas Universidades e outras instituições.

II — Apresentação e discussão do temário do II Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira.

III — Seminário sobre a Questão das Filosofias Nacionais.

IV — Sessão dedicada ao Centenário de morte de Tobias Barreto.

I — PARTE

RELATO DO ANDAMENTO DA PESQUISA DO PENSAMENTO BRASILEIRO NAS UNIVERSIDADES E OUTRAS INSTITUIÇÕES

Após a abertura do Encontro, o prof. Antônio Zancanaro fez um relato sobre as pesquisas recém-concluídas ou em andamento e elencou os projetos até o momento conhecidos. Do inventário resultou o seguinte:

1. PESQUISAS RECÉM-CONCLUÍDAS OU EM ANDAMENTO

- 1.1 Gênese do Democratismo na Cultura Brasileira
- 1.2 A Idéia de História no Semanário Gazeta Mineira
- 1.3 A Filosofia da Cultura na Ciência da Cultura em Darcy Ribeiro
- 1.4 As Idéias Filosóficas no Semanário Tribuna do Povo
- 1.5 Teoria do Ecletismo Brasileiro

1.1 GÊNESE DO DEMOCRATISMO NA CULTURA BRASILEIRA

O professor Selvino Malfatti, docente da Universidade Federal de Santa Maria no Rio Grande do Sul permaneceu em Lisboa, estudando na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, sob a orientação do prof. Dr. Francisco da Gama Caieiro, de setembro de 1989 a fevereiro de 1990. Nesse período, cursando pós-doutorado, esteve voltado para o estudo do tema: "Gênese do Democratismo na Cultura Brasileira".

Malfatti parte da suposição de que o fenômeno do Democratismo na Cultura Brasileira tem sua fonte mais originária nos movimentos denominados de **vintismo** e **setembrismo**. O vintismo vingou na Revolução do Porto e impôs a Constituição de 1822, cerceando o poder do Monarca. Mas, esse movimento desenvolveu pari passu uma linha de pretensa "democracia direta", estimulando o "assembleísmo" e as manifestações de rua. Essa técnica seria sucessivamente aprimorada e experimentada. (Pela história sabemos que, a radicalização política levou o país a prolongada guerra civil, que só terminaria com a intervenção de Dom Pedro I, que para tanto, abdicou, retornando a Portugal, ocasião em que conseguiu colocar no poder sua filha, Dona Maria II).

O setembrismo, por sua vez é fenômeno posterior à morte de Dom Pedro I (1834) e corresponde à denominação que foi dada ao movimento saído da Revolução de setembro de 1836. Esteve no poder poucos anos, mas exercitou plenamente as táticas do vintismo, pondo à mostra todas as virtualidades de que era capaz, destacando-se, sobretudo, por um exercício ditatorial do poder. O "massacre do Rossio", quando em 13 de março de 1838 foram mortas centenas de pessoas é a sua "façanha" maior. A lição do setembrismo seria a de que o "assembleísmo" serve para tomar o poder, mas inviabiliza o seu exercício. Apesar disto, contudo, tornou-se uma constante na história de nossos dois países, donde a importância do tema.

SEMANÁRIO GAZETA MINEIRA

Em São João Del-Rey, o professor Dr. José Maurício de Carvalho apresentou em maio de 1990 trabalho monográfico com o título: "A Idéia de História no Seminário Gazeta Mineira". O Trabalho destina-se ao estudo da idéia de história veiculada por aquele semanário em seus dez anos de atividades, ao declinar do século XIX.

Parte da afirmação de que estudar a história de um povo é refletir sobre os contornos de sua identidade mais originária. "A história, diz, pode ser objeto de um tratamento objetivo quando o pesquisador emprega um determinado instrumento teórico e metodológico de pesquisa, mas pode ser também objeto de uma investigação de outra natureza quando o problema do homem associa-se à temporalidade. No primeiro caso estamos diante da ciência da história e no segundo caso, da inquirição filosófica" (pág. 1). O propósito de seu estudo está voltado para a segunda parte com a intenção de levantar a importância daquele órgão de divulgação no esforço de construção da cultura nacional.

Segundo o autor, a Gazeta Mineira, ao final do século XIX, respira um dos traços mais marcantes da meditação brasileira: o ecletismo. Se no início do século prevalecia o empirismo mitigado que visava um tratamento filosófico da ciência como estratégia, agora começa-se a repensar aquela posição. O Marquês de Pombal, no seu afã de tirar Portugal de seu secular atraso científico em relação aos outros países, introduz a nova ciência, colocando-a a serviço do Estado, ma impede o estudo crítico das instituições, mantendo a Metrópole e o Brasil defasados em relação a outros povos.

Com Silvestre Pinheiro Ferreira, diz o prof. José Maurício, abre-se uma senda para a busca dos fundamentos das liberdades em doutrinas que vicejam em outros países, dando origem à corrente conhecida no Brasil como ecletismo. É o que vai acontecer a partir da metade do século XIX. "O ecletismo, afirma o autor, permitiu à elite nacional discutir os problemas políticos, além de outras questões ligadas ao ensino, à administração e à liberdade" (p. 12).

O ecletismo foi capaz de conciliar interesses e idéias tão dispersas, cujo espectro se situava entre o naturalismo (empirista) e o espiritualismo transcendente de concepção católica. Basicamente, aquele movimento pendeu para a solução liberal, concebendo o homem como um ser perfectível e com a tarefa de construir seu próprio futuro. A história passa a ser vista como obra do homem e podendo ser conhecida.

Em síntese, o autor chega às seguintes conclusões:

— A anterioridade radical que compõe a densidade ontológica da consciência mineira influi significativamente na condução do assunto,

permitindo uma solução peculiar. A religiosidade foi empregada para defender a individualização. A existência de um ser transcendente é que fundamenta a subjetividade, porque este Absoluto não se confunde com os entes. Trata-se de uma solução muito peculiar, por quanto emprega o instrumento conceitual típico da metafísica dogmática para sustentar a independência do sujeito, questão primordial da perspectiva transcendental.

— A idéia da história é compreendida como o evolucionar de um nexó essencial de uma realidade que aglutina o pensamento e as coisas, mas cuja significação somente é justificada por um ser além da história.

— A história do espírito evolui pelo livre embate das idéias pois o seu eixo motor é a liberdade da consciência, o ponto de afirmação do sujeito ante a totalidade. A valorização da tradição estabelece, no entanto, os limites deste debate, funcionando como um ponto de referência da investigação.

— Em questões inovadoras deve-se sempre contrapor as novas idéias, como aquelas derivadas da tradição, pois o rompimento brusco com o passado originará traumas insuportáveis e grandes males ao espírito. A posição mais equilibrada é a proposta eclética de conciliação.

— O envolver do real salienta o aspecto misterioso que cobre o entendimento, porque a clareza somente advém em Deus. Este fato permite o diálogo aberto com as idéias materialistas, próprias do final do século e enfatiza a solução provisória dos diferentes sistemas filosóficos. A solução definitiva para a história humana não se completa nesta existência, daí a crença no aperfeiçoamento contínuo do homem, no esclarecimento da razão pela aproximação com a perspectiva divina.

— No seu processo evolucionar o espírito humano, à semelhança do que tematiza o hegelianismo, tinha na reflexão conceitual o seu instante superior, que englobava as demais manifestações do espírito, como o sentimento e os impulsos. Não se partilha, contudo, da tese de divinização do homem, própria do humanismo estético.

— O sujeito não se sente paralisado ante a morte, porque ela é justificada por Deus e assim, ainda que impregnada pela angústia, a existência tem necessidade de avançar, de enxergar novas veredas. A história não se justifica apenas como um processo racional, mas à semelhança do pensamento luso, por uma ânsia pelo Absoluto.

— Finalmente entendem os escritores do Semanário que o espírito humano percebeu na ciência moderna um fator de modernização e faz dela um instrumento de controle da realidade e do progresso material. Este avanço produz, como conseqüência, um desenvolvimento do próprio espírito, pelo exercício da razão racionante.

1.3 A FILOSOFIA DA CULTURA NA CIÊNCIA DA CULTURA EM DARCY RIBEIRO

O tema da pesquisa serviu como trabalho de Dissertação de Mestrado do professor Lourenço Zancanaro, apresentado na Universidade Católica de Campinas no mês de maio de 1990. O professor Lourenço é docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

Sua pesquisa teve como objetivo investigar a concepção de cultura presente no pensamento de Darcy Ribeiro, centrando o estudo no que o professor fluminense denomina de "formações histórico-sociais" dos povos americanos. A base conceitual do antropólogo foram extraídos de seus "estudos de antropologia e civilização".

Segundo o professor Lourenço, para Darcy Ribeiro, o avanço cultural está intrinsecamente ligado ao desenvolvimento tecnológico. Os avanços tecnológicos se constituem no elemento diagnóstico para se compreender como as "formações histórico-culturais" evoluíram. A cada Revolução Tecnológica acompanha um ou mais "processos civilizatórios", que, por sua vez, vão criando novos valores que vão determinar novos impactos e transformações sobre as culturas.

Para Darcy Ribeiro, no contexto latino-americano os impactos foram negativos, porquanto os colonizadores simplesmente repassaram seu modo de vida fundado na concepção "despótico-salvacionista" oriunda do autoritarismo dos povos ibéricos.

A partir daí a cultura latino-americana constitui-se acima de tudo num legado que os descobridores portugueses e espanhóis deixaram na América. Esse legado está presente nas práticas político-administrativas anti-sociais e lesivas aos interesses da coletividade. Tudo isso possibilitou a configuração de uma cultura na qual os valores se plasmaram a partir de um conteúdo fortemente deletério ao bem comum por ser espúrio.

Como solução do problema, diz o professor Lourenço, Darcy Ribeiro propõe o desenvolvimento de uma "cultura humanizadora", que consiste basicamente num "projeto social humanizador".

1.4 AS IDÉIAS FILOSÓFICAS NO SEMANÁRIO TRIBUNA DO POVO

A pesquisa monográfica é de autoria do professor José Maurício de Carvalho, do Departamento das Filosofias e Métodos da Fundação de Ensino Superior de São João Del-Rei.

O autor objetiva investigar a identidade cultural da parcela ilustrada da população de São João Del-Rei ao final do século passado, cujas

idéias foram veiculadas no periódico, “Tribuna do Povo”, nos anos de 1881 a 1882.

Sua pesquisa parte de uma hipótese assim formulada: “A solução elaborada para o problema do conhecimento possui um caráter próprio, mas nota-se profunda influência do tradicionalismo que é desenvolvido sob a base do espiritualismo romântico de Victor Cousin (1792-1867), embora igualmente vinculado ao pensamento de Spinoza, o que deveu-se, sem dúvida, à nossa tradição cultural”.

O professor José Maurício chega à conclusão que o grupo da “Tribuna do Povo” tinha consciência muito clara da exigência de pensar a vida e a realidade não a partir de um saber comprometido com a tradição barroca da cultura brasileira ou com o empirismo mitigado imposto por Pombal. Partia, sim, para a formulação de novas respostas ao contexto problemático de sua época.

Para o autor, o esforço consciente do grupo revela-se nitidamente na tentativa de organização de um saber que denotasse coerência sistemática na investigação das grandes questões filosóficas do momento. Dentre outras cita como inflexões importantes da meditação presente na “Tribuna do Povo”: o significado do conhecimento, a importância da ciência, a tese da historicidade do homem compreendida como contribuição para o desenvolvimento do seu ser e a relação entre a moral e a instituição de um projeto político capaz de retomar “o fio da unidade perdida”. Seguindo a “Tribuna do Povo”, os mentores da Inconfidência Mineira haviam-se mostrado imaturos por carecerem da consciência de um plano geral de desenvolvimento político para o Brasil.

Por outro lado, o grupo esforça-se por incorporar a grande contribuição da filosofia do século XIX, que procura tratar o homem como um ser imerso na história. O ser humano é temporal. Mas, ao mesmo tempo, possui autonomia como prerrogativa inerente à sua individualidade.

No trato deste problema, diz José Maurício, acredita aquele grupo que seja possível abordar o caráter histórico do homem sem perder de vista o componente axiológico do eu, que vincula a ação individual ao destino humano. Em torno dessa discussão realizam um debate que parece ser o eixo motor de toda a investigação: quais os caminhos a seguir que possibilitem abrir-se para as teses modernas sem perder a identidade cultural, sem abandonar o próprio passado. A solução julgam estar na manutenção da subjetividade fundada na idéia de pessoa que foi desenvolvida pelo cristianismo.

A solução dessa problemática parecia-lhe fundamental uma vez que se constituía em base para o empreendimento da edificação de uma teoria política capaz de transportar o país para novas palestras ideológicas, cujo ideal, no seu entender, seria a instituição de uma República liberal.

1.5 TEORIA DO ECLETISMO BRASILEIRO

O professor Luiz Alberto Cerqueira, do Corpo Docente do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, cursando Doutorado na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, sob a orientação do prof. Dr. Francisco da Gama Caieiro, desenvolve Tese sob o título provisório: "Teoria do Ecletismo Brasileiro". Sua hipótese de trabalho vem assim formulada: A opção filosófica da elite intelectual brasileira pós-1822, cuja finalidade era sustentar um projeto de cultura autônoma em face aos progressos da modernidade, o ecletismo espiritualista, embora imediatamente vinculado à ideologia francesa da Restauração, enquanto **escolha** decorre intencionalmente da secular tradição metafísica originária da cultura de língua portuguesa. A intencionalidade da escolha revela-se na recorrência das idéias de modernização da cultura e de conciliação com a natureza, uma vez que são essas mesmas idéias defendidas pelo "estrageirado", desde o século XVII, que fundamentam as reformas da educação no século XVIII.

(Por se tratar de uma Tese em andamento, não há maiores informações sobre dados conclusivos).

2. PROJETOS DE PESQUISA

- 2.1. Título: Conceitos de Filosofia na Cultura Brasileira
Autor: Nady Moreira Domingues e Silva – (UFMA)
(Pesquisa monográfica)
- 2.2. Título: As Raízes do Tradicionalismo Luso-Brasileiro: Paschoal de Melo Freire
Autor: Maria de Jesus Muniz e Silva – (UFMA)
(Pesquisa monográfica)
- 2.3. Título: Dialética e Cultura no Pensamento de Miguel Reale
Autor: José Carlos Marques da Silva – (UFRJ)
(Mestrado)
- 2.4. Título: A Questão da Coisa-em-si e do Fenômeno no Pensamento de Farias Brito
Autor: Francisca Marly Ferreira Gomes – (UFRJ)
(Mestrado)
- 2.5. Título: Planejamento Governamental Brasileiro: Uma visão Pragmático-positivista
Autor: Walter Arnaud Mascarenhas – (UFRJ)
(Mestrado)

- 2.6. Título: **Historiografia Filosófica Brasileira**
Autor: **Almir Joaquim Pereira Júnior – (UFRJ)**
(Mestrado)
- 2.7. Título: **Razão e Fé: O Discurso da Dominação Colonial**
Autor: **Riolando Azzi – (UFRJ)**
(Doutorado – defendida)
- 2.8. Título: **A Perspectiva Transcendental em Kant e Miguel Reale**
Autor: **Dário Alves Teixeira Filho – (UFRJ)**
(Projeto de Iniciação científica)
- 2.9. Título: **Tobias Barreto e o Problema da Cultura**
Autor: **Maria de Lourdes Guimarães de Lemos – (UFRJ)**
(Projeto de iniciação científica)
- 2.10. Título: **Educação para a Cidadania: Imperativo para um Brasil Moderno**
Autor: **Antônio Frederico Zancanaro – (UGF)**
(Doutorado)
- 2.11. Título: **Pressupostos Antropológicos da Reforma Passarinho**
Autor: **Eláise Mara Ferreira Crepaldi – (UEL)**
(Pesquisa monográfica)
- 2.12. Título: **O Resgate dos Valores Femininos na Literatura Infanto-juvenil Brasileira na Década de 70/80 – (UEL)**
Autor: **Maria Joana Calderari**
(Pesquisa monográfica)
- 2.13. Título: **O Condicionamento Ideológico da Literatura Infanto-juvenil de Maurício de Souza**
Autor: **Ilda Marrionuevo Sanchez – (UEL)**
(Pesquisa monográfica)
- 2.14. Título: **Conceito de Ciência no Instituto Politécnico do Rio de Janeiro**
Autor: **Maria de Lourdes Guimarães Lemos – (UFRJ)**
(Projeto de Iniciação Científica)
- 2.15. Título: **Crítica ao Conceito Oitocentista de Ciência na Escola Politécnica: O Pensamento de Amoroso Costa**
Autor: **Luís Elias Quintero Samaniego – (UGF)**
(Mestrado)
- 2.16. Título: **A Ideologia Radical de Frei Caneca e Cipriano Barata**
Autor: **Anna Maria Rezende Lira – (UGF)**
(Mestrado)
- 2.17. Título: **A Concepção da Problemática Social na Obra de Evaristo de Moraes**

- Autor: Eliane M. Ronês – (UGF)
(Doutorado)
- 2.18. Título: Bases Filosóficas e Políticas das Reformas Educacionais de Gustavo Capanema
Autor: Rivo Gianini de Araújo – (UGF)
(Doutorado)
- 2.19. Título: Fundamentos Morais da Política Tributária Patrimonial Brasileira
Autor: Ricardo Lobo Torres – (UGF)
(Doutorado)
- 2.20. Título: O Conceito de Mito em Vicente Ferreira da Silva
Autor: Mário Sérgio Ribeiro – (UGF)
(Doutorado)
- 2.21. Título: Fundamentos Filosóficos da Concepção de Direito em Marcelo Caetano
Autor: Pedro Paulo de Araújo Ferreira – (UGF)
(Doutorado)
- 2.22. Título: A Concepção Popperiana das Ciências Sociais e a sua Influência na Cultura Brasileira
Autor: Luciano Caldas Canfrino – (UGF)
(Doutorado)
- 2.23. Título: A Concepção de Cultura no Pensamento de Ivan Lins
Autor: Mário José dos Santos – (UGF)
(Doutorado)
- 2.24. Título: Conceito de História do Pe. Júlio Maria
Autor: Antônio Luiz Porto e Albuquerque – (UGF)
(Doutorado)
- 2.25. Título: Primórdios do Ecletismo na Província Fluminense
Autor: Delba J. de Lemos – (UGF)
(Doutorado)
- 2.26. Título: O Pensamento de Alceu de Amoroso Lima com Relação à Problemática Social no Brasil
Autor: Ilda Lopes – (UGF)
(Doutorado)
- 2.27. Título: A Educação das Mulheres na História do Brasil
Autor: Wanda Pereira – (UCP)
(Mestrado)

- 2.28. Título: A Evolução do Conceito de Moralidade Entre os Médicos do Rio de Janeiro
Autor: Aracy Pereira — (UGF)
(Doutorado)
- 2.29. Título: A Idéia de Universidade no Pensamento Brasileiro
Autor: Maria Neuza Monteiro — (UFRJ)
(Doutorado)
- 2.30. Título: O Pensamento Político de João Pinheiro
Autor: Adelmo José da Silva
(Mestrado)
- 2.31. Título: Bases Filosóficas e Políticas da Formação em Serviço Social na Antiga Escola do Rio de Janeiro
Autor: Dulce Malheiros de Araújo — (UGF)
(Doutorado)
- 2.32. Título: O Pensamento Político do Udenista Mineiro: Milton Campos
Autor: Flávio Rômulo Reis — (UFRJ)
(Mestrado)
- 2.33. Título: História da Fenomenologia no Brasil
Autor: Marli Mineiro C. de Mello — (UFA)
(Doutorado)

A profª Marli Mineiro C. de Mello, da Universidade Federal de Alagoas, encaminhou-nos detalhamento de sua pesquisa:

1. Levantamento sobre as publicações de Fenomenologia, desde obras traduzidas, a partir da Reforma Universitária (1968) até 1990;
2. Levantamento dos autores brasileiros que publicaram sobre a Fenomenologia, especificando livros, artigos, dissertações de mestrado e Teses de Doutorado;
3. Analisar o pensamento destes autores, procurando um critério para agrupá-los e classificá-los;
4. Levantar as influências que os pensadores brasileiros tiveram da Fenomenologia Européia e da que se desenvolveu hoje nos Estados Unidos da América do Norte;
5. Conclusão.

O professor Selvino Malfatti informou que na Universidade Federal de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, estão em andamento cerca de 15 pesquisas dentro das grandes linhas do Curso de Mestrado, algumas dessas em pensamento brasileiro, embora não recorde o nome de seus autores. Os títulos são aproximadamente os seguintes:

1. O Patriminialismo em Getúlio Vargas
2. O Pensamento Político de J. F. de Assis Brasil

3. Silveira Martins e a Questão da Forma de Governo
4. A Revolução Passiva no Brasil
5. Borges de Medeiros e a Aliança Liberal
6. A Proposta de Modernização do Ensino em Anísio Teixeira
7. Política Econômica no Pensamento Político de Roberto Si-

monsen

Os professores presentes aproveitaram a oportunidade para informar sobre outras atividades pessoais, de grupos ou institucionais voltadas ao pensamento brasileiro.

Assim, o prof. Ricardo Vélez Rodríguez informou que, em Juiz de Fora, MG, foi criado em maio de 1990 o Centro de Estudos Filosóficos de Juiz de Fora (CEFIL — JF). Aquele centro é liberado pelos professores e alunos do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, tendo adotado como linha de pesquisa, o estudo das relações entre ética e político na cultura brasileira.

Informou também, que o Curso de Mestrado em Filosofia da UFJF concentrou suas linhas de pesquisa em dois tópicos: 1. Ética e Política nas Filosofias Moderna e Contemporânea e as suas influências na Cultura Brasileira; 2. Antropologia e Estética nas Filosofias Moderna e Contemporânea e as suas influências na Cultura Brasileira.

Por outro lado, como projeto independente, o prof. Ricardo trabalha atualmente na elaboração do Anuário Bibliográfico do Pensamento Ibérico e Ibero-Americano que é publicado pela Georgetown University sob orientação do prof. José Luís Jomaz Martinez. Atualmente está preparando a bibliografia brasileira referente a 1988.

O prof. Tiago Adão Lara da UFU (Universidade Federal de Uberlândia) está atualmente integrado ao NUCLA (Núcleo de Cultura Latino-Americano). Aquele núcleo promove: 1. Reuniões semanais para estudo, envolvendo professores de vários departamentos; 2. Reuniões mensais para membros da comunidade, a partir de temas previamente determinados, havendo participação de alunos e professores de nações de língua espanhola; 3. Projetos de pesquisa do pensamento latino-americano contemporâneo.

O prof. Aquiles Cortes Guimarães informou que na UFRJ o curso de Graduação dedica 2 (dois) períodos ao estudo da Disciplina de História da Filosofia na América Latina (I e II); e 2 (dois) períodos ao estudo de História da Filosofia no Brasil (I e II).

O prof. Francisco Pinheiro Lima Júnior, do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro de Salvador, BA, e da Universidade Católica de Salvador, informou que está atualmente dedicado a tema: "Ensino e Mestres Primeiros na Faculdade de Direito da Bahia".

Por fim, o prof. José Maurício de Carvalho de São João Del Rey informou que já está em andamento uma nova pesquisa de sua autoria, desta vez, voltada ao estudo da Filosofia Liberal em mais um periódico daquela cidade em circulação no final do século passado.

II – PARTE

APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DO TEMÁRIO DO II ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Sob a coordenação do prof. Leonardo Prota, o período da tarde do dia 14 foi reservado ao planejamento das atividades do II Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira.

Por sugestão do prof. Antônio Paim e com acatamento unânime do plenário foi escolhida a cidade de Londrina, Paraná, como sede do evento. Este deverá acontecer na quarta semana de setembro de 1991. Terá a duração de 3 (três) dias, seguindo a programação proposta:

1º Dia — Seminário sobre o tema: “O Problema do Homem na Contemporânea Filosofia Brasileira”.

O prof. Antônio Paim sugeriu que se tomasse como texto de referência o recém lançado livro, “O Fenômeno Totalitário”, de autoria do prof. Roque Spencer Maciel de Barros (Edit. Itatiaia/Edusp, 1990), e se possível, contar com a presença do autor no Encontro.

Na tentativa de justificar a opção por aquele tema e num esforço de convencimento dos presentes para a importância daquele estudo, o mestre Antônio Paim, partiu da hipótese de que, “é provável que Roque Spencer Maciel de Barros esteja agora inaugurando um novo ciclo, que ambicionaria compreender o homem como totalidade”.

O Prof. Paim entende que o autor de que o autor de “O Fenômeno Totalitário” não quer apenas apresentar mais uma obra sobre o totalitarismo, mas produzir uma tentativa de investigação radical daquele fenômeno, partindo da pergunta: “Como é possível a existência de algo como o fenômeno totalitário”?

Segundo Roque Spencer, em última instância a explicação derradeira para o fenômeno seria encontrada numa nostalgia do homem, que decaído do paraíso, como estado de suprema beatitude busca a todo custo a união com o todo. O estranho é que o totalitarismo, que é uma criação da modernidade, queira reconquistar aquele arquétipo originário do ho-

mem pela via política, quando os povos mais antigos normalmente o fizeram pela via religiosa ou religioso-filosófica.

2ª Dia – Ensino e Pesquisa da Filosofia Brasileira

Foi proposto que o tema seja dividido em duas partes:

1) O Ensino da Filosofia no Brasil, a cargo do prof. Aquiles Cortes Guimarães, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2) A Pesquisa em Filosofia Brasileira, a cargo do prof. Antônio Frederico Zancanaro da Universidade Estadual de Londrina, Paraná.

Na oportunidade o prof. Antônio Paim informou que o Curso de Filosofia existe em cerca de 68 escolas no Brasil, sendo:

a) Universidades	– Federais	20
	– Estaduais	5
	– Privadas	19
b) Federação de Escolas		6
c) Isoladas		18
	Total	<u>68</u>

No entanto, afirmou, há dúvidas de que todas aquelas escolas ministrem a Disciplina Filosofia Brasileira. Ao que parece, apenas 17 Cursos de Filosofia possuem a Disciplina Filosofia Brasileira. Daí a importância de se proceder a uma consulta àquelas instituições de ensino.

Foram então encarregados para estabelecer contacto-informar-e-interessar pessoas e instituições, segundo as diversas regiões, os seguintes professores:

– Selvino Malfatti	RS e SC
– Antônio Fr. Zancanaro	PR, MS, MT
– Aquiles Cortes Guimarães	RJ
– Tiago Adão Lara	MG, GO, DF
– Leonardo Prota	SP e Região Norte
– Dinorah e Pinheiro	BA e Região Nordeste

3ª Dia – Tema central: As Filosofias Nacionais

O prof. Ricardo Vélez Rodríguez, da Universidade Federal de Juiz de Fora ficou encarregado de estabelecer contactos com pesquisadores de outros países, que se dedicam ao estudo das Filosofias Nacionais e de coordenar a organização de conferências sobre o tema.

III – PARTE

SEMINÁRIO SOBRE A QUESTÃO DAS FILOSOFIAS NACIONAIS

O Período matutino do dia 15 foi dedicado ao estudo das Filosofias Nacionais. O prof. Antônio Paim apresentou o tema: “Propostas para a caracterização das Filosofias Nacionais”.

O expositor iniciou sua reflexão inquirindo sobre o substrato fundante do que se chama de Filosofia Nacional e sobre a possibilidade de se unir num único modelo a meditação dos diversos povos.

Segundo o mestre Paim, teria sido Hegel o primeiro pensador a correlacionar as línguas nacionais com as Filosofias Nacionais. Para Hegel, Lutero teria sido o primeiro a fazer da língua pátria o elemento aglutinador e identificador do pensamento nacional, ao entregar aos seus fiéis reformados a Bíblia em alemão, partindo da justificativa de que, “o homem só pode considerar-se verdadeiramente dono daqueles pensamentos que aparecem expressos em sua própria língua”.

Antônio Quadros, em Portugal, é forte defensor da língua como elemento universalizante da Filosofia, uma vez que, segundo ele, é a linguagem que revela o espírito de um povo. “O desenvolvimento das línguas nacionais, diz Antônio Quadros, está na origem do aparecimento das Filosofias Nacionais, o que em nada diminui a universalidade da Filosofia”.

De todos os modos, é amplo o reconhecimento de que a filosofia moderna coincide com a quebra da unidade lingüística do pensamento, em decorrência do surgimento das Nações. Donde a tese de que não há Filosofias Nacionais antes daquele marco da história do Ocidente.

A língua, enfim, diz Paim, é tida por muitos estudiosos do assunto como a expressão maior da auto-consciência de um povo. Mas acrescenta, a linguagem somente não consegue esgotar toda a complexidade do exercício filosófico.

Acrescenta, porém, que a língua, aliada à “tradição cultural”, torna-se um fator importante na definição de uma Filosofia Nacional. Os pensadores que se dedicam à questão estão convencidos de que as Filosofias Nacionais veem marcadas por peculiaridades culturais típicas de cada nação.

Numa primeira aproximação, existe a crença de que a Filosofia Ocidental possui um substrato comum e de que as Filosofias Nacionais dele participam. Os povos orientais estariam em outro contexto. Assim, cada nação possuiria a prerrogativa de criar, cultivar, promover e mover o seu pensamento respaldada em valores que perpassam as estruturas mais íntimas de seu povo.

No que diz respeito à relação das Filosofias Nacionais com o caráter universal da Filosofia, afirma o prof. Paim, que não há identidade entre ambas, mas, sim, complementariedade. Nas peculiaridades características de cada povo acontece o caráter universal da Filosofia, sem, no entanto, cair na identidade simplificadora e castradora do espírito criador.

Por último, o prof. Paim abordou a correlação entre as Filosofias Nacionais e a estrutura da Filosofia.

Retomando reflexões anteriores feitas apontou para a distinção que se faz necessária entre perspectiva, sistema e problema. A perspectiva, afirma o mestre, corresponde ao ângulo de enfoque do problema filosófico. Esta pertence à estrutura geral da Filosofia. Pelo que, ao longo da meditação ocidental podem ser destacadas claramente, três perspectivas: a imanente, a transcendente e a transcendental.

O problema, por sua vez, diz respeito ao aspecto teórico que cada pensador pretende elucidar dentro do contexto circunstancial do país em que vive, independentemente das concepções filosóficas que eventualmente tomar por base.

E o sistema, a seu turno, representaria o esforço de alguns pensadores em dar forma unitária ao conjunto das perspectivas que pertencem à estrutura mesma da Filosofia, separando o que é transitório do que é permanente. Mas o sistema em si já é transitório. É transitório porque a Filosofia se alimenta, não dos sistemas, mas dos problemas. A estes acompanham o homem ao longo de sua progressiva caminhada histórica.

A partir dessa ótica, afirma Paim, a estrutura da Filosofia se decompõe em perspectivas, sistemas e problemas. Nesse sentido a relação entre as Filosofias Nacionais e a estrutura da Filosofia está no fato de que aquelas se nutrem essencialmente de problemas. Pelo que, se torna possível separar as Filosofias Brasileira, da Portuguesa e da de outras Nações.

O mestre fechou sua exposição com uma afirmação de Miguel Reale: "Quando pesar no espírito dos nossos pensadores toda a força do presente, não como instante fugaz, mas como a concreção de nosso passado e de nosso futuro; quando vivermos realmente inseridos na problemática de nossas circunstâncias, natural e espontaneamente, sem sentirmos mais a necessidade de proclamá-lo a todo instante, quando houver essa atitude nova, saberemos conversar sobre nós mesmos e entre nós mesmos, recebendo idéias estrangeiras como acolhemos uma visita que nos enriquece, mas não chega a privar-nos da intimidade de nosso lar" (Filosofia em São Paulo, 2ª ed. 1976, pág. 125).

IV – PARTE

**SESSÃO DEDICADA AO CENTENÁRIO DA MORTE
DE TOBIAS BARRETO**

No encerramento da Reunião Preparatória do II ENCONTRO DE PROFESSORES E PESQUISADORES DA FILOSOFIA BRASILEIRA, por iniciativa do CELBRA-Centro de Estudos do Pensamento Luso-Brasileiro, nas pessoas de seus diretores, professores Anna Maria Moog Rodrigues e Italo Joia, foi realizada uma sessão solene em homenagem a Tobias Barreto, pelo transcurso do sesquiscentenário do seu nascimento de centenário de sua morte, em 1989. A mesa foi composta pelos professores Anna Maria Moog Rodrigues, presidente do CELBRA, Jorge Jaime de Souza Mendes, presidente da Academia Brasileira de Filosofia, e pelos conferencistas.

O prof. Luiz Antonio Barreto, da Universidade Federal de Sergipe, responsável pela nova edição da OBRA COMPLETA DE TOBIAS BARRETO, fez um relato da iniciativa. A edição está saindo pela Record, em 10 volumes, dos quais se publicaram aos seis primeiros. Mantém o plano elaborado por Paulo Mercadante e Antonio Paim, que obedece aos critérios temático e cronológico. A esse plano original, Barreto acrescentou vários aperfeiçoamentos, como acréscimo, em cada volume, da fortuna crítica. A nova edição beneficia-se também das pesquisas, mais recentes acerca do papel de Tobias Barreto no movimento abolicionista e de sua atividade como advogado e juiz de Escada. Os seis primeiros volumes foram patrocinados pelo INL. Os quatro restantes saem com o apoio do Governo de Sergipe, já se achando no prelo.

Seguiu-se com a palavra o prof. Jair Calhau, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que analisou a obra literária de Tobias, comentando a opinião da crítica literária consagrada, para concluir pela existência de consenso quanto ao seu papel na renovação da poesia. Traduziu um de seus poemas escritos em latim para comprovar o seu domínio da nova técnica.

O prof. Paulo Mercadante comentou as contribuições de Tobias Barreto para a renovação do direito no Brasil e o prof. Ubiratan Macedo o seu pensamento político. Ubiratan Macedo discorda da opinião de Evaristo de Moraes Filho que entende teria se aproximado do que denominamos hoje de social-democracia. Acha que se manteve fiel ao ideário liberal. O prof. Antonio Paim, ao analisar a obra filosófica, destacou o mérito de Tobias em haver difundido o conceito neokantiano de filosofia.

O prof. Jorge Jaime de Souza Mendes fez um relato das Comemorações de Tobias Barreto, lembrando que na própria sessão de instalação da Academia, em junho de 1989, o prof. Aquiles Cortes Guimarães para registrar o evento.

A sessão foi muito concorrida. Além dos participantes da Reunião Preparatória, estiveram presentes alunos dos cursos ligados à filosofia brasileira que se realizam no Rio e em Petrópolis.

Terminadas aquelas atividades foi dado por encerrado o Encontro.

COLÓQUIO TOBIAS BARRETO

Constança Marcondes CÉSAR
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

Realizou-se, de 4 a 7 de julho de 1990 o Colóquio Tobias Barreto, na Universidade Nova de Lisboa, sob o patrocínio da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, a Embaixada do Brasil, o Instituto Nacional de Investigação Científica de Portugal, a Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica de Portugal, a Fundação Calouste Gulbenkian, a Fundação Brasil-Portugal, a Caixa Geral de Depósitos de Portugal e o Centro Cultural Brasileiro.

A inauguração deu-se dia quatro de julho à tarde, com a apresentação dos professores brasileiros convidados. Miguel Reale (IBF), Antonio Paim (IBF), Paulo Mercadante (IBF), Aquiles Cortes Guimarães (UFRJ), Ana Maria Moog Rodrigues (Univ. Gama Filho), Constança Marcondes Cesar (PUCCAMP), Luis Antonio Barreto (Fundação Joaquim Nabuco), Luis Alberto Cerqueira (UFRJ).

O discurso de abertura foi feito pelo Dr. José Esteves Pereira, Presidente da Comissão Organizadora. O Dr. Miguel Reale fez uma intervenção, enfatizando a importância da obra de Tobias Barreto e do encontro das culturas portuguesa e brasileira.

À noite deu-se o início da apresentação das comunicações, pelo Dr. Paulo Mercadante, do IBF do Rio, falando sobre "**Tobias Barreto na Cultura Brasileira**", mostrando a ressonância de sua obra no pensamento brasileiro.

Seguiu-se a discussão da conferência, com intervenções do Dr. Miguel Reale, Dr. Antonio Quadros, Dra. Maria Seabra, Dr. Esteves Pereira.

No dia 5 de julho, o Dr. Luis Alberto Cerqueira falou sobre **O pensamento estético de Tobias Barreto**, relacionando as idéias estéticas do pensador e o modelo de modernização da cultura brasileira; o Dr. Luis Antonio Barreto falou sobre **O pensamento e a ação política de Tobias Barreto**, mostrando o papel do pensamento e do poeta e a enorme ressonância de sua atuação, na denúncia das elites e luta pelo direito.

A conferência do Dr. Vamireh Chacon, da Universidade de Brasília dada a ausência do conferencista, foi apenas lida pelo prof. A. Cerqueira.

A seguir, o Dr. Antonio Bras Teixeira, da Universidade de Lisboa, apresentou uma comunicação sobre **A Filosofia do Direito de Tobias Barreto**, mostrando a importância da filosofia jurídica na Escola do Recife.

Seguiu-se a discussão dos temas, com freqüentes intervenções.

No dia 6 de julho o Dr. Antonio Paim falou sobre **A evolução de Tobias Barreto e seu significado para a filosofia brasileira**, mostrando a trajetória do filósofo do ecletismo ao neo-kantismo, e a autonomia da moral de Tobias Barreto em relação à religião.

O Dr. Aquiles Cortes Guimarães apresentou a comunicação **Tobias Barreto e o cientificismo de sua época**, mostrando o impacto do pensamento europeu e de sua racionalidade civilizatória na filosofia do brasileiro: pensador solitário, como crítico do positivismo, foi arauto, no país das grandes questões européias do século XIX, realçando a síntese natureza e cultura. Seguiram-se intervenções do Dr. Gama Caeiro, da Universidade de Lisboa, do Dr. Bras Teixeira, Dr. Barreto, do Dr. Afonso Botelho da Academia de Ciências.

Encerrando as atividades da manhã, a Dra. Constança Marcondes Cesar, da PUCCAMP, apresentou **A Metafísica de Tobias Barreto**, discutindo suas fontes neo-Kantianas e seus limites. Seguiram-se intervenções do Dr. Gama Caeiro, Dr. Antonio Quadros, de um professor do Porto, do Dr. Bras Teixeira.

Na parte da tarde, houve uma mesa redonda, da qual participaram o Dr. J. Cerqueira Gonçalves, Pedro Calafate, e Paulo Alexandre Borges, da Universidade de Lisboa; o Prof. Luiz Alberto Cerqueira, da UFRJ, e o Dr. José Esteves Pereira da Universidade Nova de Lisboa, sob a coordenação do Dr. Francisco da Gama Caeiro, da Universidade de Lisboa. O tema da mesa redonda foi **Filosofia, Cultura e Natureza sob a égide de Tobias Barreto**.

O Pe. Cerqueira ateu-se à discussão da relação filosofia-natureza; Pedro Calafate, às contradições entre Arte e natureza; Paulo Borges discutiu a oposição natureza-cultura; Luis Alberto Cerqueira enfatizou a oposição: seguir a natureza/corrigir a natureza em Tobias Barreto e José Esteves Pereira mostrou a importância da discussão do problema natureza/cultura no contexto do colóquio.

Seguiram-se debates, intervindo o Dr. Antonio Paim, e de outros participantes; a mesa apresentou as conclusões, das quais destacamos: a importância da cultura que estimula dois tipos de filosofias autônomas, a brasileira e a portuguesa numa mesma língua; a linguagem, como mediação fundamental da cultura e da filosofia.

No dia sete de julho, a Dra. Ana Maria Moog apresentou "Tobias Barreto e Antero de Quental", estabelecendo o paralelo a partir da

contemporaneidade dos autores: celebra-se, em 90, o centenário da morte de ambos. Há, para Ana Maria, ainda outras semelhanças e convergências na trajetória intelectual de ambos: ambos fizeram a Faculdade de Direito, destacando-se como poetas, líderes políticos e intelectuais, como polemistas de notoriedade nacional, pela obra fragmentada, do ponto de vista filosófico. Mas, também pela afirmação do pensamento filosófico alemão, pelo seu confronto com o positivismo, sob a influência de Hertmann e Koiré. Em ambos há repúdio da fé, tematização da liberdade.

A Dra. Ana Maria assinalou também a importância da filosofia kantiana para os dois pensadores e o denominador comum que sua obra revela, da cultura luso-brasileira: a afirmação da liberdade individual.

O Dr. Miguel Reale encerrou o colóquio apresentando a conferência: **O Culturalismo da Escola do Recife**. Mostrou que Tobias Barreto tem um conceito de **cultura** diverso do usualmente empregado em sua época, inspirando-se no movimento antropológico e etnográfico que partiu de Darwin e influuiu em H. Post (**Introdução à Etnologia Jurídica**): a cultura entendida como acervo de bens, atitudes que o homem converte, ao longo do tempo, em seu património. A função da cultura na obra de Tobias Barreto é uma função emancipadora: o homem é o lobo do outro homem, só através de um esforço é que o homem se supera. Assim, em Tobias a idéia de cultura tem uma implicação **ética**. Admirador de Ihering, que dizia que o destino do homem é lutar, superar-se, há em Tobias uma dimensão teleológica na concepção de cultura: Supera, contudo, Ihering, por ter uma intuição da problemática filosófica da cultural. Há em Tobias Barreto grandes intuições, lançamento de grandes idéias, uma filosofia germinal, que frutifica **depois** de seu tempo.

Seguiram-se debates, com intervenções de Paulo Borges, Antonio Botelho, e outros, propondo questões ao Dr. Reale e à Dra. Ana Maria. Os debates giravam em torno do problema da liberdade, monismo/dualismo, monismo/Kantismo.

A sessão de encerramento foi feita com a presença do Embaixador do Brasil, Dr. Alberto da Costa e Silva, cujo apoio à iniciativa foi enfatizado pelo Dr. Esteves Pereira. O Dr. Gama Caêiro assinalou a comunidade de espírito e de objetivos entre os lusos-brasileiros e a inauguração da primeira grande iniciativa de carácter internacional do Instituto Pluridisciplinar de História das Idéias, da Universidade de Lisboa, vocacionado a estender acordos de cooperação a outros institutos brasileiros. O colóquio desenvolveu uma dinâmica de cooperação na pesquisa de que a **Enciclopédia Luso-Brasileira Logos**, cujo segundo volume foi lançado durante o colóquio, é exemplo.

O Colóquio inscreveu-se ainda num projeto de grande envergadura, o de uma edição da bibliografia filosófica portuguesa — cujos dois primeiros volumes, um deles sobre Antero, prefaciado pela Dra. Ana

Maria e o outro, sobre Santo Antonio, prefaciado pelo Dr. Gama Caeiro, foram lançados durante o colóquio — o da edição de uma bibliografia em língua portuguesa, o da criação de uma Sociedade Científica na Universidade Católica Portuguesa como ponto de partida para uma **Sociedade Científica de Língua Portuguesa**.

A promoção da filosofia de língua portuguesa é a meta privilegiada para países lusofonos, visando levar o mais longe possível a recíproca compreensão entre esses países, criando uma política da cultura, que já se acha em pleno andamento nos países de fala espanhola e francesa.

Desde 1982, programas comuns de investigações vêm sendo tentados, entre Brasil e Portugal. Um elo importante foi o colóquio; e também um momento histórico nas relações culturais de Portugal e do Brasil, **marco histórico** porque **pela primeira vez, fora do Brasil**, celebra-se uma figura de relevo do pensamento brasileiro, cujo centenário se comemora.

O embaixador do Brasil, encerrando a sessão, elogiou o tema do Congresso, que expressa a unidade Brasil-Portugal: unidade de língua, de história e de um destino comum.

ESTUDOS CRÍTICOS

A ÉTICA NO HORIZONTE DO EMPIRISMO LÓGICO: ANOTAÇÕES SOBRE SCHLICK E STEVENSON

Maria Cecília M. de CARVALHO

Dept^o de Pós-Graduação em Filosofia PUCCAMP

INTRODUÇÃO

Nosso intento com o presente trabalho é o de assinalar que tipos de construção ética são possíveis a partir dos pressupostos lógico-lingüísticos do Empirismo Lógico, bem como o de inquiri-los quanto a seu respectivo potencial para dar conta de problemas, cujo enfrentamento consideramos ser da competência de uma Ética filosófica.

Nesse contexto vale lembrar que a tese lógico-empirista, segundo a qual o estatuto de significatividade só pode ser outorgado a enunciados descritivos — sejam eles os enunciados analíticos da Lógica e da Matemática pura, ou os enunciados sintéticos, passíveis de reconstrução a partir da experiência intersubjetiva — parece impor restrições a uma análise dos juízos normativos da Ética. Tudo indica que, se se quer evitar a conclusão — que parece se impor de modo inexorável — de que as construções lingüísticas que exprimem prescrições ou valorações são, a rigor, pseudo-enunciados e, ao mesmo tempo, acatar a tese lógico-empirista acima formulada, apenas duas alternativas se descortinam: ou se intenta reconstruir os juízos morais como enunciados descritivos, pagando-se por isso o preço da adesão a um reducionismo descritivista que, de saída, parece questionável no que concerne à sua fertilidade para fazer jus ao caráter prescritivo que os juízos morais inegavelmente possuem¹, ou se busca reconstruir a função desempenhada pelos proferimentos normativos no discurso, de modo a que tal reconstrução não transgrida os pressupostos teóricos fundamentais do Empirismo Lógico². Historicamente, o primeiro caminho foi trilhado por M. Schlick, o segundo, pelas construções meta-éticas conhecidas com o nome de Emotivismo, que têm em C. L. Stevenson seu principal representante.

Ambas as propostas, forjadas no horizonte do Empirismo Lógico, podem ser vistas como reações à teoria meta-ética de G. E. Moore, ou seja, como intentos de se oferecer uma resposta — consistente com os pres-

supostos lógico-lingüísticos do Empirismo Lógico — aos desafios lançados pelo anti-naturalismo e pelo intuicionismo de Moore (Hegselmann, 1979, pp. 67 ss.).

Não é nosso intuito oferecer aqui uma exposição pormenorizada das teorias meta-éticas de Schlick ou de Stevenson; pretendemos tão-somente pôr em relevo os pilares da filosofia moral de tais autores, cingindo-nos àquilo que nos parece suficiente para identificar os desafios que se impõem à uma Ética que se propõe a acatar os postulados lógico-empiristas. No que concerne a Schlick pretendemos mostrar ainda algumas aporias em que se enreda uma Ética que se quer reconstruir como ciência empírica e, no caso de Stevenson, apontar para a insuficiência gerada por uma reconstrução emotivista dos juízos morais, da qual parecem derivar restrições à uma investigação racional e científica da Ética.

1. OS DESAFIOS DE MOORE AO EMPIRISMO LÓGICO

No Prólogo de sua obra *Principia Ethica*, Moore afirma que seu propósito fundamental ao redigi-la consistiu em distinguir com nitidez dois tipos de indagação a que os filósofos morais vinham procurando responder, sem terem tido, contudo, na maioria das vezes, a devida cautela em distinguir entre as duas ordens de questão (Moore 1988, pp. VII e VIII).

Tais indagações são: 1) que tipos de coisa merecem existir por si mesmas? Noutros termos: que coisas são intrinsecamente boas? 2) que tipos de ação devem ser realizados? Ou seja, que ações são moralmente corretas ou constituem para nós um dever? (Cf. *op. cit.*, p. VIII).

Quanto à primeira questão Moore faz valer que nenhuma demonstração pode ser invocada para se provar que algo seja intrinsecamente bom. Admite que possamos identificar uma coisa como intrinsecamente boa, sustenta, porém, que as asserções sobre o que é bom em si mesmo são insuscetíveis de prova. Quanto à segunda questão, Moore responde que devemos escolher — entre as várias alternativas de ação possíveis — aquela ação capaz de produzir o maior bem no universo. As asserções sobre que ações devem ser realizadas são racionalmente discutíveis e o critério no caso há de ser a identificação de um nexos causal entre uma ação e suas prováveis conseqüências ou resultados esperados. Obviamente, uma resposta à questão sobre que ações devemos executar há de ser precedida de uma avaliação sobre a qualidade moral de suas conseqüências (Cf. *op. cit.*, pp. VIII e IX). Das duas questões formuladas, a mais fundamental é, por conseguinte, a primeira, já que uma resposta à segunda depende de uma prévia resposta à primeira.

Que coisas são intrinsecamente boas — eis a questão. O exame dessa indagação leva Moore a se deter no exame do significado de “bom”.

Segundo Moore, muitos dos equívocos cometidos pela filosofia moral tradicional resultam de uma resposta inadequada acerca da definibilidade de “bom” (Cf. *op. cit.*, pp. 5 ss.). Moore parte do pressuposto de que todas as sentenças nas quais se predica a bondade de alguma coisa são *sintéticas* (Cf. *op. cit.*, p. 7) e que “bom” é um predicado simples, inalisável, derivando daí sua indefinibilidade¹.

Moore faz valer que todo intento de se definir o termo “bom” incorre no que ele denomina “falácia naturalística” (Cf. *op. cit.*, p. 10). Cometem essa falácia todos aqueles sistemas éticos que pretendem definir “bom” mediante predicados descritivos — sejam eles empíricos ou metafísicos².

À pretensão de se definir predicados éticos por meio de predicados não-éticos Moore opõe ainda o assim chamado **argumento da questão aberta** e que pode ser resumido como se segue não importa qual seja o **definiens** que se queira dar ao predicado “bom”; frente a qualquer intento de se defini-lo mediante outros predicados — como por exemplo, aquilo que é objeto de desejo, ou aquilo que causa prazer, aquilo que conduz à felicidade geral, ou o que diminui o sofrimento, etc. — é sempre possível questionar com sentido se um dado objeto que satisfaça o **definiens** é, de fato, bom — o que mostra que temos diante de nós duas noções distintas, ou seja, o **definiens** e a bondade (Cf. *op. cit.*, p. 16). Noutros termos, nem mesmo quem admitisse a veracidade da proposição “o que diminui o sofrimento é bom” admitiria ser ela uma tautologia com o mesmo significado de “o que diminui o sofrimento diminui o sofrimento”. Todavia, fosse “bom” equivalente por definição a “o que diminui o sofrimento”, a proposição acima seria uma tautologia.

Uma vez que todos os enunciados da forma “x é bom” são sintéticos e exprimem, portanto, cognição, e considerando também que “bom” não é definível mediante outros predicados, é legítimo perguntar-se como tal qualidade é cognoscível e o que dá fundamento a juízos que predicom a bondade de alguma coisa. Segundo Moore os juízos fundamentais da Ética são obtíveis por intuição e dispensam prova em seu favor³.

Não se pode deixar de constatar a existência de uma incompatibilidade fundamental entre as teses de Moore, caso se acatem os pressupostos básicos do Empirismo Lógico (Hegselmann, *op. cit.*, pp. 71 ss). Mais precisamente, são irreconciliáveis as alegações de que todo enunciado da forma “x é bom” é sintético, traduz conhecimento, e a de que “bom” não se deixa caracterizar por qualquer qualidade natural, sendo, a rigor, indefinível — aceitos, evidentemente, os pressupostos fundamentais do Empirismo Lógico. Como é notório, de acordo com o Empirismo Lógico, se “x é bom” exprime um enunciado sintético, ele deve manter algum vínculo com enunciados observacionais e ser verificável mediante sentenças de observação; isso, todavia, só seria possível, se “bom” fosse um

atributo observável; porém, nesse caso, “bom” deveria ser um predicado observacional ou, no mínimo, definível por meio de predicados observacionais — o que colide com a tese de que a bondade não exprime qualquer qualidade natural. Por outro lado, se “bom” não designa um atributo natural, então não podem ser sintéticos os enunciados da forma “x é bom”. Em suma, se acatados os pressupostos lógico-empiristas, revelam-se mutuamente inconsistentes as alegações de que os enunciados que predicam a bondade de algo são sintéticos e a de que “bom” não denota qualquer qualidade observacional.

Para uma construção ética que pretende contemplar os pressupostos lógico-empiristas, apresenta-se, portanto, a seguinte alternativa: ou bem se endossa a tese de Moore, segundo a qual enunciados da forma “x é bom” são sintéticos e se repudia a tese de que “bom” não designa qualquer qualidade identificável empiricamente, ou se assume que “bom” não é um predicado observacional, aceitando-se como conseqüência ser falsa a alegação de que são sintéticos os enunciados que contenham o termo “bom” ou que os mesmos expressem cognição. Schlick explorou a primeira alternativa, o Emotivismo a segunda.

2. ÉTICA COMO CIÊNCIA EMPÍRICA?

A maneira pela qual Schlick concebe a tarefa da Ética é duplamente original. De um lado, se opõe ao modo como essa disciplina vinha sendo considerada, tradicionalmente, pelos filósofos morais, ou seja, no entender de Schlick, não cabe à Ética estatuir normas ou princípios morais. Nesse sentido, adverte que não é da competência da filosofia proporcionar normas para a vida, sendo que o maior perigo que ameaça o filósofo é o de converter-se em moralista ou pregador. Logo no início de sua obra *Fragen der Ethik* Schlick deixa claro que uma Ética científica só é possível como disciplina empírica; ela é parte da Psicologia (Schlick 1930, Prólogo). Fiel à concepção científica do mundo, propugnada pelo Círculo de Viena, Schlick ressalta que se há de elaborar uma investigação teórica da moral. O objetivo de uma Ética científica é propiciar conhecimento:

“Ela fornece conhecimento e nada mais: sua única meta é a verdade; o que significa que toda ciência como tal é puramente teórica. Da mesma forma as questões da Ética são puramente teóricas” (Idem, p. 1).

O intento de Schlick é original também quando se compara seu projeto com o de outros filósofos empiristas lógicos, na medida em que outorga estatuto teórico e cognoscitivo à Ética; em geral, os representantes do Empirismo Lógico, sobretudo Carnap e Ayer, tenderam a sublinhar o caráter emotivo dos juízos morais, negando que os mesmos se constituam como enunciados genuínos.

Todavia, a Meta-Ética de Schlick não deixa de ser consistente com os postulados teóricos do Empirismo Lógico, uma vez que o teor cognoscitivo dos enunciados éticos deriva de seu conteúdo psicológico, acessível à verificação empírica.

Schlick rechaça a tese da indefinibilidade e inanalísabilidade do predicado "bom" — defendida por Moore. Ainda que não se possa dar ao termo "bom" uma definição, no sentido pleno da palavra, deve ser possível, no mínimo, indicar as condições de seu emprego (Cf. *op. cit.*, p. 4). Do contrário, o termo careceria de significado e a Ética não poderia se constituir como ciência empírica.

A fim de determinar o significado dos predicados éticos, é necessário recorrer-se aos fatos; eles nos indicarão o que Schlick chama de característica formal e material da bondade. Sob aspecto formal, o bem é aquilo que se deve fazer; é o exigido ou ordenado; contudo, diz Schlick, a simples indicação da característica formal do bem é, sob dois aspectos, insatisfatória para uma determinação unívoca de seu significado: em primeiro lugar, o enunciado "o bem é o exigido" é, a rigor, uma elipse, pois o exigido requer um sujeito que o exija. De sorte que um juízo da forma "x é bom" é corretamente explicitável assim: "x é desejado ou exigido pelo proferidor desse juízo". Além disso, pondera Schlick, uma Ética meramente formal seria ainda insatisfatória por não se pronunciar sobre o conteúdo daquilo que é exigido, vale dizer, sobre a característica material do bem (Cf. *op. cit.* p. 7 ss).

Para se identificar o conteúdo material daquilo que é de fato exigido, parece não haver outro caminho que não o da investigação das leis morais vigentes nas sociedades. É necessário descobrir que modos de agir ou que disposições são consideradas boas pelos diferentes povos em diferentes épocas (Cf. *op. cit.* pp. 8 ss). Esta investigação busca identificar os elementos comuns subjacentes aos diversos sistemas éticos. São os fatores coincidentes, presentes nas diversas sociedades que constituem o conteúdo material de "bom".

As características comuns apresentadas por um conjunto de boas ações ou atitudes podem ser subordinadas a uma regra ou norma; contudo, tal norma ou regra é apenas o registro de um fato e

"somente nos indica as circunstâncias sob as quais uma ação, atitude mental ou caráter são efetivamente qualificados como 'bons', isto é avaliados moralmente" (*Idem*, p. 11).

As diversas normas são depois comparadas entre si, ordenadas em classes e subsumidas sob uma norma mais geral e assim sucessivamente até que se chegue a uma norma suprema ou princípio moral (Cf. *op. cit.* pp. 11 ss). A essa investigação Schlick dá o nome de teoria das normas (Normenlehre). Sem distinguir entre explicação e justificação, Schlick ar-

gumenta que a explicação ou justificação para a moralidade de um ato é oferecida por meio de sua subsunção sob uma regra ou norma, cuja bondade é explicada ou justificada mediante recurso a uma norma de ordem mais elevada. Mas a justificação que a Ética pode oferecer é apenas hipotética e relativa a normas fatalmente acolhidas. A Ética, enquanto ciência de fatos, não tem acesso a imperativos categóricos. Schlick declara que:

“O problema da justificação das normas superiores ou dos valores supremos carece de sentido, porque inexistente algo superior ao qual eles possam ser referidos” (*Idem*, p. 13).

O ponto para onde convergem as questões fundamentais de uma Ética científica, que se entende como psicologia, não reside nas normas morais, mas nas motivações para o agir. Por que agimos moralmente? Essa é a questão basilar da Ética schlickeana. Antes de responder a esta pergunta, Schlick julga oportuno levantar a questão mais fundamental sobre os motivos do agir em geral. Por que agimos? Responde a ela fazendo valer sua lei da motivação — um princípio psicológico fundamental para explicar as ações humanas. A lei da motivação é assim enunciada: “Dentre os motivos que podem determinar uma ação prevalecerá sempre aquele cuja imagem contiver o maior componente de prazer e o menor componente de dor” (*Idem*, p. 29). Com base nessa lei Schlick pretende explicar todo o agir humano, incluindo o agir moral.

Convém lembrar que, para Schlick, as normas morais têm na sociedade o seu fundamento. Aquilo que é bom, o conteúdo material de “bom”, é determinado pela sociedade, que é a instância legisladora em questões morais (Cf. *op. cit.* p. 71). Schlick assume que a sociedade prescreve aqueles comportamentos ou modos de agir que a experiência comprovou serem promotores do bem-estar social. A sociedade prescreve somente aquelas ações que supostamente contribuem para o seu bem e equilíbrio, ou seja, aquelas ações que ela tem como boas.

Partindo do suposto, segundo o qual o comportamento de um indivíduo é determinado pela lei na motivação e aceitando-se como verdadeira a tese de que a sociedade somente estatui normas que provavelmente favoreçam a sua preservação, então a resposta à pergunta **por que agimos moralmente** só pode ser a seguinte: aquelas ações exigidas pela sociedade são também aquelas ações que para o indivíduo possuem o maior componente de prazer e o menor componente de dor (Cf. *op. cit.* p. 118). Estamos aqui diante de uma postulada equivalência que, pelo menos à primeira vista, está longe de ser óbvia: que razões oferece Schlick para sustentar que aquilo que a sociedade exige de seus membros coincide com aquilo que para eles possui a maior carga de prazer e menor carga de dor? Schlick responde a esta pergunta fazendo valer que o indivíduo possui inclinações sociais, sendo, portanto, natural que ele abrigue sentimentos de solidariedade para com seu semelhante e para com a sociedade. A imagem de uma socie-

dade mais feliz é uma imagem que possui, portanto, maior componente de prazer. Segundo a lei da motivação, o indivíduo dará preferência àquelas ações que contribuirão para a prosperidade da sociedade (Cf. *op. cit.* pp. 70 ss). Contudo, o indivíduo possui também inclinações egoístas; o recurso à lei da motivação não parece suficiente para compelir o indivíduo a agir no sentido de subjugar seu egoísmo e fazer prevalecer o interesse social. Schlick tem consciência disso e, para resolver a questão, parece não conseguir evitar a formulação de um princípio moral: "Se apto para a felicidade" (Cf. *op. cit.* p. 144). Noutros termos, Schlick assume que o indivíduo deseja a felicidade e que esta só poderá ser alcançada caso ele subjugue seu egoísmo e queira aquilo que a sociedade dele exige. Para tal é necessário que o indivíduo aprenda a querer o que a sociedade prescreve: ele precisa desenvolver, portanto, sua capacidade para auferir o maior bem ou felicidade possível.

Relevante para nossas considerações é o fato de a Ética empírica de Schlick não se restringir à descrição e explicação de fatos, mas ir além do que compete propriamente a uma ciência empírica, fazendo asserções sobre a felicidade e o bem-estar social e estatuidando um princípio moral. Tais afirmações não parecem ser a expressão pura e simples de fatos empíricos, mas pressupõem considerações acerca de valores que transcendem o âmbito do meramente factual (Cf. Hegselmann *op. cit.*, pp. 77 ss). Aí residem as mais sérias inconsistências de uma Ética que se pretende construir como ciência empírica. Tivesse Schlick sido conseqüente com os pressupostos empiristas assumidos e desenvolvido uma Ética dentro dos limites impostos a uma ciência empírica, tal Ética não conseguiria dar conta de problemas que tradicionalmente são considerados da competência de uma Ética filosófica, como, por exemplo, por que se deve agir moralmente, em que consiste a felicidade, etc, uma vez que tais questões transcendem a esfera de uma ciência que se propõe a descrever fatos e explicá-los causalmente. Os deslizos de Schlick — como o apelo a um princípio moral ou as considerações que tece sobre a felicidade, revelam que uma Ética empírica não torna ociosas as questões relacionadas com o fundamento da moralidade, mas, pelo contrário, as fazem emergir com vigor, evidenciando que uma Ética empírica não substitui uma Ética filosófica, mas a pressupõe.

3. STEVENSON E A RECONSTRUÇÃO EMOTIVISTA DOS JUÍZOS MORAIS

No âmbito do Empirismo Lógico a concepção de Schlick não encontrou seguidores. Se sua reconstrução dos juízos morais como enunciados que descrevem desejos e exigências do emitente contempla, por um lado, os pressupostos fundamentais do Empirismo Lógico, por outro lado, ela parece não dar conta de modo adequado da função que tais juízos de-

semprenham no discurso: parece óbvio que não empregamos juízos morais para descrever fatos. Ademais, pode-se opor à interpretação schlickeana o argumento da questão aberta de Moore.

Sensível a essas objeções e fiel aos compromissos assumidos com o Empirismo Lógico, A. J. Ayer desenvolve uma proposta, apontando para a direção em que se deveria buscar a solução do problema: esta poderia ser encontrada no âmbito do Emotivismo — concepção meta-ética que seria desenvolvida sistematicamente por C. L. Stevenson. Não vamos expor aqui as idéias de Ayer para não alongar o presente trabalho, preferindo nos concentrar na teoria de Stevenson⁴.

Stevenson segue Moore em suas críticas no naturalismo e considera o argumento da questão aberta muito pertinente ao caso (Cf. Ayer 1986, p. 253). As teorias naturalistas, que Stevenson denomina teorias do interesse⁵, colidem com os requisitos que devem ser atendidos por uma explicação adequada do significado de termos éticos. Toda explicação do predicado “bom” deve satisfazer às seguintes condições:

1. ser compatível com o fato de haver desacordos genuínos em questões morais;

2. contemplar o fato de que “bom” possui um “magnetismo”, isto é, se x é avaliado como bom, isso deve implicar que o proferidor dessa avaliação atue mais intensamente em favor de x do que o faria noutra circunstância;

3. implicar que um juízo da forma “ x é bom” não seja empiricamente verificável (Cf. *op. cit.* p. 271).

As teorias naturalistas ou do interesse não satisfazem a todos esses requisitos⁶.

Além de mostrar a inadequabilidade das teorias do interesse, Stevenson pretende desferir um golpe de morte contra elas, repudiando um pressuposto partilhado por todas essas teorias e segundo o qual os juízos morais são fundamentalmente informativos⁷. Como sabemos, esse pressuposto foi acolhido por Moore, o que o levou ao intuicionismo.

Stevenson abandonará o reducionismo descritivista, que atribui à linguagem uma única função: transmitir informação, enunciar fatos, descrever estados de coisa. Esse descritivismo teria sido o erro mais grave do cognitivismo ético, das teorias naturalistas, o equívoco basilar de alguns empiristas lógicos que, ao terem reconhecido que os enunciados morais não veiculam informação, lançaram-nos na classe dos pseudo-enunciados. É também o erro fundamental de Moore que, ao reconhecer que a bondade não é uma qualidade sensível, inferiu ser ela uma propriedade supra-sensível e não natural. A proposta de Stevenson rompe com o cognitivismo, com o descritivismo, superando ao mesmo tempo a polarização naturalismo versus não-naturalismo em que estava confinada a discussão meta-ética.

Se se abandona o cognitivismo, a pergunta que se impõe é: o que fazem os juízos morais, qual a sua função, uma vez que não são empregados primariamente para asserir fatos?

Para responder a essa questão Stevenson distingue entre o uso descritivo e o uso dinâmico das palavras. Uma mesma palavra pode ser usada para veicular informação como para influir no comportamento do destinatário. O uso descritivo ou dinâmico que se faz das expressões lingüísticas é algo que depende unicamente do **propósito** de **quem fala** (Cf. **op. cit.** p. 276). Para que a linguagem possa ter uso dinâmico é preciso que a noção de significado seja redimensionada. O significado de uma palavra passa a ser a sua tendência para desencadear determinadas disposições ou reações no ouvinte. Stevenson distingue entre o significado descritivo e o emotivo, distinção que corresponde à capacidade de as palavras produzirem no destinatário efeitos psicológicos de ordem teórica ou emotiva, respectivamente. O uso dinâmico da linguagem é possibilitado pelo significado emotivo das palavras empregadas (Cf. **op. cit.** p. 278). O significado emotivo é caracterizado como sendo a tendência de uma palavra, desenvolvida ao longo da história de seu uso, no sentido de provocar reações afetivas⁸.

Em conformidade com essas distinções, Stevenson propõe seja o significado de "x é bom" assim analisado: "aprovo x; aprove-o também" (Stevenson 1944, p. 21). Tal explicitação comporta, como se vê, um enunciado declarativo, que descreve as atitudes do falante: "aprovo x"; comporta também um enunciado imperativo: "aprove-o também", destinado a alterar ou intensificar as atitudes do ouvinte. O significado satisfaz às condições para uma explicitação adequada do significado de "bom" anteriormente expostas.

Tal modelo de análise permite a Stevenson determinar a função dos proferimentos morais na comunicação: eles são empregados com o intuito de suggestionar o interlocutor; exercem influência causal sobre o destinatário, levando-o a executar determinadas ações, assumir determinadas atitudes, desenvolver determinados sentimentos⁹.

Stevenson sustenta que as controvérsias em questões morais não podem ser vistas como disputas para dissipar racionalmente um conflito de opiniões, mas como situações em que prevalece nos participantes o interesse em suggestionarem-se reciprocamente. O espaço que cabe à argumentação racional nas controvérsias morais é reduzido; somente na medida em que tais divergências radicam em informações insuficientes acerca de fatos, em convicções divergentes em matéria factual (*disagreement in belief*), é que a razão pode desempenhar papel relevante. Mas essa não é — como assinala Stevenson — a situação típica das disputas em assuntos morais que têm, via de regra, sua raiz nas chamadas "*divergências em atitude*" (*disagreement in attitude*), as quais são em princípio racionalmente inde-

cidíveis¹⁰. Para Stevenson só há um caminho para solver disputas que radicam em atitudes divergentes: é o caminho da persuasão, o qual depende do impacto emocional que as palavras exercem sobre o destinatário em virtude do significado emotivo que elas carregam (Stevenson, 1944, p. 139).

Como assinala Urmson, Stevenson parece não ter distinguido com a necessária nitidez entre atitudes e emoções. Existem diferenças categoriais entre atitudes e emoções — negligenciadas por Stevenson — e que se manifestam no uso ordinário dessas palavras. Enquanto que atitudes podem ser objeto de uma escolha ou adoção deliberada, o mesmo não se pode dizer com respeito a emoções, as quais parecem situar-se para além do âmbito racional¹¹.

Não é nossa intenção submeter a teoria meta-ética de Stevenson a uma crítica pormenorizada. Queremos apenas apontar algumas limitações de uma metateoria moral decorrentes de sua adesão aos pressupostos neo-empiristas. Uma vez que, consoante tais pressupostos — os juízos morais não se deixam apreender nem como enunciados analíticos nem como sintéticos, eles seriam, enquanto enunciados, carentes de significado literal — para usar a expressão de Ayer — advindo daí sua impermeabilidade a um tratamento racional. Stevenson outorga-lhes uma função, qual seja a de atuar sobre a esfera das emoções e atitudes, esfera essa que, consoante os pressupostos lógico-empiristas, estaria fora do domínio da racionalidade.

Uma vez que no âmbito do Empirismo Lógico a proposta de Schlick não teve seguidores — dada a inadequação de seu modelo de reconstrução dos juízos morais, não obstante sua compatibilidade com os pressupostos neopositivistas, — o Emotivismo, por ter oferecido uma reconstrução considerada mais adequada e não menos compatível com os pressupostos lógico-empiristas, acabou se impondo, se não como paradigma de análise, pelo menos como baliza a quel deveriam estar referidas as futuras investigações meta-éticas levadas a efeito no horizonte do Empirismo Lógico.

Em que pese o fato de Stevenson haver detectado um traço importante do discurso moral, ou seja, o de este ser usado para atuar sobre as atitudes das pessoas, ainda assim não se pode conceder que a reconstrução emotivista tenha provado o que pretendia provar, isto é, que as atitudes sejam imunes a um tratamento racional. Os críticos de Stevenson têm salientado ser falsa a alegação de que as atitudes sejam basicamente de índole emocional. Toda atitude supõe conhecimento e todo conhecimento — inclusive o de ordem teorética pode evocar atitudes¹².

Stevenson parece haver negligenciado a distinção entre razões e causas. Se é verdade que o impacto emocional produzido por um discurso pode gerar uma determinada atitude no ouvinte, daí não se segue que as atitudes, por terem sido causadas ou originadas a partir de fatores extra-ra-

cionais careçam de elementos racionais e se coloquem para além de toda crítica racional.

Ademais, contra a reconstrução emotivista se pode argumentar que o consenso entre disputantes em questões morais não parece ser o efeito do potencial emotivo inerente às expressões usadas. Como salienta Hegselmann, parece que a força emotiva impregnada em um termo só tem condições de ser operante, na medida em que houver um consenso latente entre os disputantes em torno de determinados valores ou princípios, o qual seria atualizado sob o efeito de termos dotados de carga emotiva. Se essa interpretação for adequada, então a reconstrução emotivista resulta falsa, à medida que toma por "explanans" o que, a rigor, deveria ser o "explanandum" e vice versa (Hegselmann, *op. cit.* pp. 87 ss).

O Emotivismo tem razão ao reconhecer que os predicados éticos não são descritivos. Termos éticos não são descritores de qualidades sensíveis ou supra-sensíveis — como pressuposto na controvérsia naturalismo versus não-naturalismo. Stevenson teve o mérito de chamar a atenção para os limites de uma concepção referencial de significado subjacente à referida querela entre naturalismo e não-naturalismo — e para a necessidade de se re-examinar a noção de significado. Contudo, também Stevenson opera com uma noção inadequada: sua concepção causal ou psicológica do significado redundava em uma falsa afirmação de identidade: a saber entre significado e força perlocucionária¹³.

O significado de expressões lingüísticas é algo que tem a ver com as regras ou convenções que regem o seu uso apropriado e não com o que os falantes pretendem conseguir ao proferi-las¹⁴.

NOTAS

(1) Moore distingue três tipos de definição: 1) estipulativas: as que fixam o significado de uma palavra. 2) reais: encontráveis nos dicionários e indicadoras de como uma palavra é usada pelos usuários de uma língua. 3) analíticas: indicam como um dado objeto conhecido é composto. Moore não nega que seja possível uma definição estipulativa ou real de "bom". A indefinibilidade desse conceito tem a ver com o terceiro tipo de definição (Cf. Moore, *Principia Ethica*, p. 8). É impossível defini-se "bom" se, por definição, se entendem aquelas proposições que "descrevem a natureza real do objeto ou noção denotada por uma palavra e (...) não se limitam a dizer para que se usa a palavra" (*op. cit.* p. 7). E acrescenta: "Por conseguinte, o conceito de "bom", se por isto entendermos aquela qualidade que afirmamos pertencer a uma coisa ao dizermos que esta é boa, é incapaz de qualquer definição, no sentido mais importante desta palavra. O sentido mais importante de 'definição' é aquele no qual uma definição específica quais são as partes que invariavelmente compõem um certo todo; ora, neste sentido 'bom' não tem definição alguma, pelo fato de ser uma noção simples e não constar de partes. 'Bom' é um desses inúmeros produtos do pensamento que são em si mesmos incapazes de definição, visto constituírem os termos últimos, com referência aos quais deve ser definido tudo aquilo que é suscetível de definição. Que deva haver um número indefinido de tais termos, é óbvio, se bem refletirmos. Com efeito, não podemos definir o que que seja a não ser por uma análise, a qual, se

for levada até o ponto em que for possível, nos remete para algo que é simplesmente diferente de qualquer outra coisa, algo que, em razão desta diferença última explica a peculiaridade do todo que estamos definindo; pois cada todo encerra algumas partes que são comuns também a outros todos. Por conseguinte não há dificuldade alguma na asserção de que 'bom' denota uma qualidade simples e indefinível. Existem muitos outros exemplos de tais qualidades" (Op. cit., pp. 9-10. Cf. também a tradução brasileira de Luiz João Baraúna em Moore, São Paulo, Col. Os Pensadores, Abril Cultural, 1980, à pag. 10). Grifo no original.

(2) A questão da falácia naturalística domina boa parte da obra de Moore. Muito se tem discutido sobre o teor dessa falácia no contexto da obra mooreana e se se trata ou não de uma falácia formal. Para Frankena e M. Warnok ela consiste propriamente em se tentar definir o indefinível. Cf. W. K. Frankena "The naturalistic Fallacy", publicado pela primeira vez em *Mind* 48 (1939), pp. 464-477 e reimpresso em diversas coletâneas. Ver também M. Warnok: *Ethics since 1900*, Londres, Oxford University Press, 1960, p. 13.

Costuma-se associar a falácia naturalística à dicotomia identificada por Hume — entre os planos do ser e do dever ser. O cerne da falácia consistiria então na passagem problemática de premissas que contêm apenas enunciados descritivos para uma conclusão que encerra um enunciado prescritivo. O ponto crucial presente nas denúncias de falácia naturalística é, sem dúvida, a suposição de que os predicados éticos se distinguem fundamentalmente dos predicados não-éticos. Se se abandona tal pressuposto, a transição de uma premissa descritiva para uma conclusão normativa deixa de ser formalmente incorreta.

Moore parece não apresentar um argumento convincente que prove a indefinibilidade de "bom". A falácia naturalística não a prova, mas a pressupõe. Há suspeita de que Moore tenha incorrido em uma *petitio principii*, na medida em que se socorre da falácia naturalística para respaldar a tese da indefinibilidade de "bom". (Ver: Hans Biesenbach *Zur Logik der moralischen Argumentation*, Düsseldorf, Patmos, 1982, p. 40).

(3) Como ressalta Hudson, o intuicionismo comporta uma vertente deontológica e uma teleológica. O autor dos *Principia* não foi um intuicionista deontológico, isto é, alguém que defendesse a tese de que os juízos sobre a retidão ou o dever fossem insuscetíveis de prova ou que os resultados a que as diversas alternativas de ação conduzam fossem irrelevantes para se aferir a qualidade moral de uma ação ou sua preferibilidade frente a outras alternativas. Moore rechaçava a tese da retidão ou obrigatoriedade intrínseca de determinados tipos de ação, mas sustentava, ao contrário, que as ações eram compulsórias ou não, segundo a quantidade de bem que produzem ou deixam de produzir. Em obra posterior (*Ethics*) Moore se aproximaria do intuicionismo deontológico. Há um ponto que separa Moore de outros intuicionistas e que consiste no fato de ele haver denegado à intuição poderes infalíveis para apreender a verdade (Cf. *Principia Ethica*, p. X). Há contudo nos *Principia* afirmações que não são consistentes com a falibilidade da intuição: "Provavelmente ninguém que se tenha feito a pergunta jamais duvidou de que a apreciação do que é belo na Arte e na Natureza constituem bens em si mesmos". (Op. cit., p. 188). Afirma que isto constitui "a verdade última e fundamental da Filosofia Moral" (Op. cit. p. 189. Cf. também W. D. Hudson *La filosofia moral contemporânea*, trad. espanhola de José Hierro S. Pescador, Madrid, Alianza, 1989, pp. 87-88).

(4) Cf. A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz, 1936. Ver o cap. VI.

(5) O termo interesse, como confirma Stevenson, foi tomado de empréstimo a R. B. Perry. Entre os representantes típicos dessa teoria Stevenson inclui os nomes de Hobbes e Hume. Para Hobbes "bom" significa "o que é desejado pelo proponente de um juízo moral" e para Hume "bom" significa: "aquilo que a maioria das pessoas deseja". Cf. Ayer (org.) 1986, p. 271.

(6) As teorias do interesse transgridem as condições de adequabilidade para uma explicação de "bom": se Hobbes tem razão e se "x é bom" significa que o proferidor desse enunciado aprova x, então não pode haver dissenso em questões morais, pois os juízos "x é bom" e "x não é bom", se emitidos por dois sujeitos diferentes, não se contradizem. A definição de Hume transgride a segunda condição, uma vez que, segundo Hume, reconhecer que x é bom é sempre reconhecer alguma inclinação para favorecer x (Cf. *op. cit.* p. 271). Toda caracterização empírica de "bom" colide contra a terceira condição, pois, nesse caso, todo juízo em que se predica a bondade de alguma coisa seria caracterizável por métodos científicos. A terceira condição exclui todas as teorias tradicionais do interesse. Segundo a definição de Hobbes, uma pessoa poderia validar seus juízos morais mostrando que não cometeu nenhum erro de introspecção acerca de seus desejos. Segundo a definição de Hume, os juízos morais poderiam ver validados mediante votação (Cf. *op. cit.* pp. 271-272).

(7) (...) "**devemos abandonar** um pressuposto do qual partíram todas as teorias tradicionais do interesse. As teorias tradicionais do interesse sustentam que os enunciados éticos são **descritivos** do estado real dos interesses. (Mais exatamente, se diz que os juízos éticos descrevem qual é, foi ou será o estado dos interesses, ou indicam como seria esse estado sob determinadas circunstâncias). É esta insistência na descrição, na informação, que torna incompleta a sua relevância. Sempre há, indubitavelmente, **algum elemento descritivo** nos juízos éticos, mas isso não é tudo, de nenhum modo. Seu uso mais importante não é indicar fatos, mas criar uma influência. Em vez de meramente descrever os interesses das pessoas, eles os **modificam ou intensificam. Recomendam** o interesse por um objeto, mais do que enunciam que esse interesse há existe" (*Op. cit.* p. 273; grifos no original).

(8) Stevenson declara empregar a expressão "significado emotivo" em sentido praticamente similar ao empregado por Ogden e Richards em sua obra *The Meaning of meaning*. Acrescenta que o significado emotivo é a "aura imediata de sentimento que acompanha uma palavra" (Cf. *op. cit.* p. 278). Nas obras posteriores não se fala mais em "aura de sentimento" priorizando-se a seguinte caracterização: o significado emotivo de uma palavra ou frase é "uma tendência intensa e persistente, gerada no decorrer da história do idioma, a dar expressão direta (quase como uma interjeição) a certos sentimentos, emoções ou atitudes do falante; e é também uma tendência a evocar (de um modo quase imperativo) os respectivos sentimentos, emoções ou atitudes naqueles a quem se dirigem as observações do falante" (Stevenson, 1963, p. 21, nota 8).

(9) (...) "**termos éticos são instrumentos** usados na complicada interação e reajustamento de interesses humanos". Dado que são "adequados para **sugestionar** representam um recurso por meio do qual as atitudes das pessoas podem ser orientadas nessa ou naquela direção". (Stevenson, El significado emotivo de los terminos éticos. In Ayer (org.) *op. cit.* p. 275; grifos no original).

(10) Stevenson, *op. cit.* pp. 281-285. Ver também "The nature of ethical disagreement", publicado em *Facts and Values*, *op. cit.* pp. 3 ss. Ver ainda "Persuasive Definitions" in *Mind* XLVII (1938), pp. 331-350.

(11) Cf. J. O. Urmson *The emotive theory of ethics*, Londres, 1968, pp. 40-48; apud Hudson, *op. cit.* pp. 126-127.

(12) Cf. R. Hegselmann *Rationalität und Normativität*, pp. 87 ss. Cf. também G. E. Kerner *The revolution in ethical theory*, p. 43 ss.

(13) Cf. Hudson, *op. cit.* p. 155, 159 ss.

(14) Cf. Hudson, *op. cit.* p. 160.

A teoria dos atos de fala, iniciada por J. L. Austin em *How to do things with words* pode ser elucidativa para se avaliar em que medida aquilo que fazemos com as palavras tem a ver com regras, convenções e, por conseguinte, com o significado. Para uma crítica à concepção de significado subjacente ao Emotivismo, é fundamental a distinção empreendida por Austin entre os atos ilocucionários e perlocucionários. Estes últimos são realizados quando o proferido produz determinadas conseqüências ou

determinados efeitos sobre o destinatário. Os primeiros dependem das circunstâncias do proferimento; são regidos por regras ou convenções, enquanto que os atos perlocucionários independem de regras e, nessa medida, nada têm a ver com o significado do que foi dito. O Emotivismo tende a reconstruir o significado do discurso moral recorrendo a verbos que dizem respeito ao aspecto perlocucionário de um ato lingüístico, como: evocar, influenciar, persuadir, levar o interlocutor a, etc. Pressupõe uma teoria do significado que consideramos difícil de ser defendida, uma vez que assumimos que o significado de expressões lingüísticas é determinado por regras e não pelos efeitos que a realização de um ato de fala produz no destinatário.

BIBLIOGRAFIA

- AUSTIN, J. L. **How to do things with words**, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**, Londres, Victor Gollancz, 1936.
- AYER, A. J. (org.) **El Positivismo Lógico**, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 3ª reimp.
- BIESENBACH, H. **Zur Logik der moralischen Argumentation**, Düsseldorf, Patmos, 1982.
- FRANKENA, W. K. The naturalistic fallacy. In **Mind** XLVIII (1936) pp. 464-477.
- HEGSELMANN, R. **Normativität und Rationalität**, Frankfurt am Main e Nova Iorque, Campus, 1979.
- HUDSON, W. D. **La filosofía moral contemporánea**. Trad. espanhola de José Hierro S. Pescador, Madrid, Alianza, 1989.
- KERNER, G. C. **The Revolution in Ethical Theory**. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- MOORE, G. E. **Principia Ethica**, Buffalo, N. Iorque, Prometheus Books, 1988.
- MOORE, G. E. **Princípios Éticos**. Trad. de Luiz João Baraúna In **Moore**, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- SCHLICK, M. **Fragen der Ethik**, Viena, Springer, 1930.
- STEVENSON, C. L. **Ethics and Language**, New Haven, Yale Univ. Press, 1944.
- STEVENSON, C. L. **Facts and Values**, New Haven, Yale Univ. Press, 1963.
- STEVENSON, C. L. Persuasive Definitions. In **Mind** XLVII (1938) pp. 331-350.

A DIALÉTICA RESSUSCITADA: A INTERPRETAÇÃO EVOLUTIVA DA DIALÉTICA SEGUNDO POPPER"

Luis A. PELUSO
(PUCCAMP/CNPq)

I

Neste artigo se pretende explorar a tese de Popper apresentada em sua "Intellectual Autobiography" onde ele afirma que a 'Tríade Dialética' (Tese-Antítese-Síntese) pode ser interpretada como uma forma de seu método de tentativa e eliminação do erro.¹

Em um propagado artigo escrito em 1937, publicado na Revista "Mind", 49, 1940, e posteriormente revisto e republicado em "Conjectures & Refutations" em 1963, com o título "What is Dialectic?", Popper critica a dialética em dois de seus então correntes significados: a) como teoria da lógica; b) como interpretação geral do mundo.²

II

A dialética a) como teoria da lógica — ou lógica dialética — preconiza o abandono da 'lei da exclusão das contradições'. Isto porque, assim fazendo, se pretenderia preservar o caráter fértil das contradições como recurso lógico de compreensão real.

Recorrendo à regras de interferência, Popper argumenta que se uma teoria contém uma contradição ela implica tudo, por conseguinte implica nada. Desta forma, uma teoria que implica contradição é inútil como teoria.

Ele afirma: "No momento eu devo afirmar que nossa análise não conduz à conclusão de que a dialética tem qualquer semelhança com a lógica. Pois a lógica pode ser descrita — de uma maneira superficial, mas suficiente para o presente propósito — como uma teoria da dedução. Nós não temos razões para acreditar que a dialética tem algo a ver com dedução".³

A força da crítica popperiana a certas interpretações da dialética pode ser minimizada ao se alegar que ela não demonstra de forma irrecorrível a inutilidade de teorias contraditórias. Pois que, elas podem ter interesse em si mesmas, e ainda, elas podem ser corrigidas de modo a se tornarem consistentes (impedindo que se cheguem às falsas conclusões implicadas logicamente na teoria).

Contudo, a crítica de Popper continua prevalecendo. Isto é, se adotarmos uma teoria da dedução que admita a contradição, isto nos impedirá de procurar uma outra teoria que seja melhor do que ela. Se aceitarmos as contradições não mais haverá razões para a crítica — será o colapso da ciência e o fim do progresso intelectual. Criticar consiste, em grande parte, na tentativa de descobrir as contradições que uma teoria apresenta.⁴ O progresso resulta da superação dessas contradições.

III

A dialética b) como interpretação geral do mundo é apresentada por Popper como decorrente da postura idealista de Hegel, do Materialismo Dialético e do Historicismo de Engels e Marx.

Ele argumenta que o idealismo Hegeliano é:

1) **uma forma de racionalismo reforçadamente dogmático**, pois que se constitui num sistema assegurado contra qualquer tipo de dúvida, na medida em que esse sistema está pronto para conviver com contradições.

2) **ambíguo nas suas expressões**, pois que descreve o desenvolvimento da razão em termos dialéticos — que aliás Popper reconhece como especialmente apropriados na interpretação da História da Filosofia — implica na idéia de que a dialética é uma teoria do raciocínio. Contudo, quando se aplica a interpretação dialética do pensamento ao raciocínio científico isto somente gera ambiguidades. Os episódios da História da Ciência podem ser interpretados à luz da teoria dialética, contudo, a dialética não é apropriada para a interpretação da lógica do raciocínio científico.

3) **totalmente absurdo**, pois que Hegel em sua teoria da identidade identifica a razão e a realidade. Assim, a partir da tese que a razão se desenvolve dialeticamente, conclui-se que o mundo deve obedecer às leis da dialética. Popper argumenta que o 'panlogismo' hegeliano desconsidera o fato de que a não existência de fatos contraditórios não decorre de leis da física, mas é tão somente uma exigência lógica. Isto é, ela decorre das normas que regulamentam o uso da linguagem científica.⁵

A dialética na interpretação de Marx, torna-se materialismo histórico. Nesse sentido ela é possível de ser considerada **como racionalismo reforçadamente dogmático e como ambígua nas suas expressões**. E sem

conseguir muita vantagem disso, ela abandona a teoria da identidade de Hegel. Em Marx e Engels a dialética torna-se teoria do desenvolvimento social. Nesse sentido as contradições seriam as forças dinâmicas do desenvolvimento histórico.⁶

Enquanto historicismo a dialética não pode ser tida como base segura para previsões científicas. Isto decorre, principalmente, de seu caráter irrefutável. Ela é suficientemente vaga e elástica para ajustar suas previsões para qualquer situação.

Na interpretação de Popper, Marx acreditava no desenvolvimento do conhecimento e da sociedade. Porém, os marxistas adotaram uma atitude dogmática e conservadora em relação ao sistema de Marx. Isto ocorreu na medida em que eles tomaram a interpretação marxista da dialética como a última palavra.

Como forma de reação a isto Popper sugere que se abandone a interpretação marxista da dialética, e que se procure entendê-la como forma do método de tentativa e eliminação do erro. Ele insiste na sugestão de que seria preciso dissociar Marx e suas idéias progressistas, evolucionárias, e até revolucionárias, da influência conservadora e totalitária de Hegel. O 'marxismo científico' teria feito das idéias de Marx um sistema dogmático "... impedindo o desenvolvimento científico que poderia ter experimentado".⁷

IV

O ponto central do argumento de Popper contra a dialética como teoria da lógica é que ela implica em contradição.

A dialética enquanto teoria da lógica é contraditória, pois, embora construída para preservar o caráter frutífero das contradições, contudo, resulta numa teoria do argumento dedutivo que é estéril. Essa lógica dialética assume que as contradições são extremamente férteis para se compreender o real e produzir o progresso. Disto resulta, contraditoriamente, uma teoria da inferência lógica onde as contradições tornam as teorias inúteis, e a aceitação da negação torna a descoberta do novo um instrumento de manutenção do 'status quo'.

A resposta dialética a essa objeção somente pode ser no sentido de aceitar a tese de que a dialética é de fato contraditória. E nesse sentido seria a síntese da fertilidade e da esterilidade de que é acusada. Seria progressista e conservadora ao mesmo tempo, mantendo o mesmo caráter contraditório de tudo o que é real. Desta forma, seria neutralizada a crítica. Popper teria razão ao afirmar o caráter contraditório da dialética enquanto teoria da lógica. Ela seria uma teoria da argumentação estéril-fértil. E nada se seguiria da crítica popperiana. Donde, portanto, o argumento

de Popper teria de novo razão ao expôr o caráter reacionário dessa teoria do argumento. Nesse sentido a lógica dialética não seria inconsistente, mas teria tratado a crítica de Popper de tal forma que embora ele estivesse correto, disto nada haveria de se seguir. Nenhum ganho teria havido, nem dessa contradição apontada pelo argumento de Popper, nem de nenhum outro argumento possível. E isto certamente sugeriria o fim da atividade intelectual.

Popper diz: “Assim, nós precisamos dizer ao dialético que ele não pode manter essas duas posições ao mesmo tempo. Ou ele está interessado nas contradições por causa de sua fertilidade: então ele necessita recusá-las. Ou ele está preparado para aceitá-las: então elas serão estéreis, e crítica racional, a discussão, e o progresso intelectual serão impossíveis. A única ‘força’ que provoca o desenvolvimento dialético é nossa determinação de não aceitar, ou de se render às contradições entre a tese e a antítese. Não existe uma força misteriosa dentro dessas duas idéias nem alguma tensão misteriosa entre elas que promova o desenvolvimento — é simplesmente nossa decisão, nossa resolução de não admitir contradições, o que nos induz a procurar por um ponto de vista novo o qual nos permitiria evitá-las. Esta resolução é inteiramente justificada. Por que pode ser facilmente mostrando que se alguém aceitasse as contradições, então teria de abandonar toda atividade científica: isto significaria o completo fracasso da ciência”.⁸

VI

O ponto central do argumento de Popper contra a dialética como teoria geral do mundo é que ela corresponde a uma linguagem vaga e metafórica.

A teoria de que as contradições são necessárias devido à sua fertilidade, é uma forma metafórica e ambígua de se referir à nossa decisão de superarmos as situações contraditórias. Essa linguagem metafórica é perigosa porque pode implicar a idéia de que não necessitamos evitar as contradições, o que significaria o fracasso da crítica e da racionalidade.⁹

A dialética enquanto teoria geral do mundo tem sido expressa através de uma linguagem metafórica e confusa onde, ao invés de ‘tese-antítese-síntese’, fala-se em ‘negação’, em vez de ‘antítese’, e ‘negação da negação’, no lugar de ‘síntese’. Usa-se o termo contradição quando o que de fato se quer dizer é ‘conflito’, ou ‘oposição de tendências’.

A linguagem vaga na qual têm resultado as análises dialéticas é que tem permitido que se mantenha a idéia de que ela é uma teoria geral

do mundo capaz de interpretar todos os processos de desenvolvimento. Descrever, por exemplo, o processo pelo qual uma semente produz uma planta, a qual produz outras sementes, em termos de tese-antítese-síntese é usar uma interpretação tão vaga de dialética que resulta em afirmar quase nada.¹⁰

VII

A resposta mais extensa e sistemática às críticas de Popper a certas interpretações da dialética foi publicada por Maurice Cornforth em 1968.¹¹

Cornforth alega que, diferentemente daquilo que é suposto no argumento de Popper, o enfoque materialista dialético, recomendado por Marx e Engels, deveria ser interpretado em oposição ao 'erro idealista da falsa abstração', ou o 'tipo de erro implicado na palavra **metafísica**'.¹² Assim, o sentido da dialética Engeliiana e Marxista pode ser captado em sua oposição à 'metafísica'. A dialética consistiria na alternativa face a constatação do fracasso da metafísica em **conectar** e **interrelacionar** as coisas. A metafísica, ao considerar as coisas individualmente, teria perdido o sentido das interconexões que constituem o real.¹³

Cornforth diz: "A interpretação que Engels faz da dialética torna claro que, para o marxismo, o enfoque dialético significa considerar as coisas em suas reais interconexões, ao invés de separadas e, portanto, em suas mudanças (vindo a ser e se extinguindo) ao invés de abstrair da mudança".¹⁴

No que tange às críticas de Popper à dialética em Hegel, Cornforth assume-a na extensão suficiente para se desfazer do idealismo Hegeliano. Contudo, pretende resgatar o significado da dialética implicado em Hegel.

Na interpretação de Cornforth, a tradição filosófica teria produzido um enfoque materialista metafísico. Hegel teria contribuído com uma visão idealista dialética. Porém, somente em Marx é que se teria produzido um modelo materialista dialético de filosofia.

Cornforth afirma: "Hegel (e, em grau maior, Platão) oferece uma lição de como um bom enfoque dialético, enquanto oposto ao enfoque não-dialético ou metafísico, pode ser transformar em bobagem ao ser combinado com o idealismo. O pensamento materialista, anterior a Marx, da mesma forma fornece uma lição de como um bom enfoque materialista, enquanto oposto ao idealismo, pode se tornar uma bobagem ao ser combinado com a metafísica, ou ao se tornar não-dialético".¹⁵

O que a interpretação que Cornforth faz da obra de Hegel parece sugerir é que o materialismo dialético de Engels e Marx expressam o que há de melhor nessa obra.

Segundo Cornforth, o argumento de Popper de que o materialismo dialético expressa um dogmatismo reforçado não procede. Enquanto constituído por princípios metodológicos gerais, o materialismo dialético não implica previsões, sendo, portanto, irrefutável. Porém, as previsões baseadas no materialismo dialético seriam falseáveis. Donde se segue que a acusação de 'dogmatismo reforçado' somente seria pertinente se dirigida a atitude de certos marxistas.¹⁶

O problema com a resposta de Cornforth às críticas de Popper à certa interpretação da dialética é que ele não responde de fato às críticas feitas. Ele apenas contesta de forma direta a alegação de Popper de que a interpretação identificada como alvo da crítica é a interpretação de Marx e Engels.

A interpretação que Cornforth apresenta do significado da dialética em Engels e Marx é, em grande parte, uma reação às críticas de Popper. O que isto significa é que Cornforth teria produzido uma interpretação do significado da dialética em Marx e Engels de tal forma a escapar aos pontos críticos apontados por Popper. O que Cornforth faz é produzir uma interpretação de Engels e Marx para os quais as críticas de Popper perderiam a sua força. Em última instância ele parece contrapor sua interpretação de Engels e Marx à interpretação de Popper. O que ele parece produzir, contudo, é muito próximo de uma interpretação Popperiana de Marx e Engels.

Tomemos apenas dois exemplos de como isto acontece. Primeiramente, Popper critica a interpretação de que a dialética seria uma teoria da dedução onde se excluiria o princípio de identidade. Em resposta Cornforth interpreta a dialética de forma a que ela não implique a exclusão do princípio de identidade.¹⁷

Segundamente, Popper critica Hegel, Marx e Engels por causa de sua teoria geral do mundo. Cornforth alega que, assim como o Rei Midas, que transformava tudo o que tocava em ouro, Popper reduz tudo o que discute a absurdos. Assim, o materialismo dialético lhe parece uma bobagem, porque a reconstrução que ele faz é absurda.¹⁸

De uma forma geral, a resposta de Cornforth às críticas de Popper poderiam ser resumidas na constatação de que aquele pretende indicar o sentido da verdadeira crítica. Verdadeira seria a crítica construtiva. E esta consistiria em aplicar as regras do método materialista dialético. As críticas de Popper não são fundamentadas num enfoque materialista dialético, donde se segue que elas operam com falsas abstrações. Segundo Cornforth "... o materialismo dialético constitui 'uma base legítima' por que as teorias que não o empregam permanecem abstratas e parciais".¹⁹

Assim, criticar o Marxismo conforme os princípios do materialismo dialético consistiria em apontar os desvios na aplicação desses mesmos princípios. Criticar os marxistas consistiria em demonstrar que eles não foram suficientemente longe na aplicação daquilo que Marx, Engels e Lenin estabeleceram.²⁰

VIII

Popper argumenta que a dialética — ou a teoria da Tríade Dialética — pode ser descrita nos termos de uma teoria que sustenta que certos desenvolvimentos ou processos históricos se desenvolveram de forma típica. Contudo, nesses casos, assim como para outros, seria mais elucidativa considerá-la como parte da teoria da tentativa e eliminação do erro.

Popper afirma: “A dialética, ou mais precisamente, a teoria da tríade dialética, mantém que certos desenvolvimentos, ou certos processos históricos, ocorrem numa certa forma. Assim, ela é uma teoria empírico-descritiva, comparável, por exemplo, com a teoria que afirma que muitos dos organismos vivos aumentam seu tamanho durante certo estágio de seu desenvolvimento, que então permanece constante para, finalmente, diminuir até que eles morram, ou com a teoria que mantém que as opiniões são mantidas dogmaticamente num primeiro momento, em seguida ceticamente, e somente depois, num terceiro estágio, com um espírito científico, i. e., criticamente. Assim como essas teorias, a dialética não é aplicável sem exceções — a menos que forcemos as interpretações dialéticas — e do mesmo modo que essas teorias, a dialética não tem uma especial afinidade com a lógica”.²¹

O argumento de Popper parece sugerir que dar à dialética uma interpretação evolucionária, baseada na teoria da tentativa e eliminação do erro, poderia resgatá-la de suas atuais dificuldades e dar-lhe uma forma mais adequada às exigências de construção de teorias racionais.

A interpretação evolucionária do conhecimento humano faz parte do contexto mais amplo da teoria geral da evolução da vida. Popper argumenta que existem três níveis em que se processa a adaptação do homem, e nesses três níveis o processo de adaptação é sempre o mesmo:²²

I — A Adaptação Genética, que corresponde à mutação de um gene; isto altera a relação com o meio ambiente, donde se segue a possibilidade de novas adaptações genéticas.

II — A Adaptação Comportamental, que corresponde à mutação do comportamento; isto significa a mudança do próprio meio ambiente, donde se seguirão pressões no sentido de que novas alterações genéticas se processem.

III — A Adaptação Cognitiva, que corresponde à mutação das teorias ou idéias. Essa adaptação acontece, principalmente, através da produção do conhecimento científico.

Partindo de problemas, ou de situações-problemas, o homem propõe certas conjecturas ou hipóteses que talvez resolvam esse primeiro problema. Mas novos problemas surgirão, ainda mais profundos e comprometedores, cuja solução conjectural proporrá outros ainda mais numerosos. Assim evolui o conhecimento racional, do qual a ciência é um caso particular.

Popper argumenta que todo o processo de adaptação parte da existência de uma 'estrutura herdada', que se corresponde nos três níveis. Assim, há a 'Estrutura Genética do Organismo', que é o fundamento da adaptação genética; há o 'conjunto inato de padrões de comportamento', que é o fundamento da adaptação comportamental; e, finalmente, as 'teorias e conjecturas científicas vigentes', que se constituem no fundamento da adaptação cognitiva. Estas estruturas herdadas são sempre transmitidas pela instrução. Assim, o ser humano é instruído genética, comportamental e cognitivamente.

Essas 'estruturas herdadas' sofrem certas pressões que exigem mutações ou adaptações ou evolução. As instruções herdadas, quer geneticamente que através da tradição, estão sujeitas a pressões, desafios e problemas e, conseqüentemente, sofrem variações. Porém, há ainda um problema a ser resolvido, pois a 'estrutura herdada' sofre pressões que surgem no interior da própria estrutura, podendo ocorrer, assim, modificações ou variações nas 'instruções herdadas'. Cabe, ainda, indagar sobre a forma pela qual se processa a 'seleção' entre mutações ou variações possíveis.

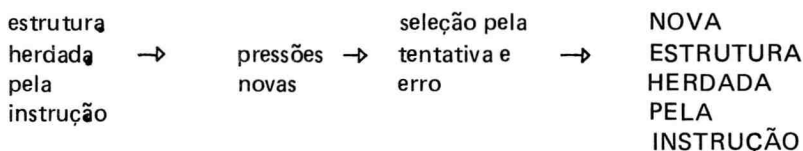
A seleção se processa através do método do ensaio e da eliminação do erro. As tentativas não adaptadas parecem, enquanto que as mais adaptadas e de maior sucesso se transmitem. Desta forma, embora o processo caminhe para mutações solvedoras de problemas, jamais atingimos uma solução final. Há sempre a possibilidade de uma nova mutação mais apropriada para atender as pressões exercidas sobre a estrutura.

Na análise de Popper: "Cumprе notar que, via de regra, não se atinge o estado de equilíbrio adaptativo em uma qualquer aplicação do método da tentativa e eliminação do erro, isto é, pela seleção natural. Em primeiro lugar, porque soluções perfeitas, ou ótimas, para o problema, dificilmente se apresentam. Em segundo lugar — e este é o ponto importante — porque a emergência de novas estruturas, ou de novas instruções, provoca uma alteração da situação ambiental. Elementos novos dos ambientes podem tornar-se relevantes: em conseqüência, novas pressões, novos desafios e novos problemas podem manifestar-

-se, como resultado de mudanças estruturais que surgiram de dentro do organismo".²³

IX

A Teoria da Ciência inspirada nessa perspectiva evolucionista estabelece as bases para uma teoria evolutiva do progresso científico. Assim, poderíamos esquematizar o processo de evolução biológica da seguinte forma:



Este esquema revela que no processo de evolução biológica e científica agem fatores de ordem dinâmica, revolucionária e progressista, bem como elementos de ordem conservadora, histórica ou tradicional. O jogo entre instrução e seleção evidencia a natureza do progresso científico. A instrução age como um elemento conservador, ao identificar a estrutura herdada, e a seleção como elemento dinâmico, ao indicar o sentido da evolução. Desta forma, a evolução se processa a partir da existência de uma estrutura a qual pertence a instrução. Isto sugere que, no processo de evolução do conhecimento científico, as teorias têm prioridade sobre a experimentação.

Como diz textualmente Popper: "Com efeito, sustento que não existe instrução proveniente do exterior da estrutura, ou seja, a passiva recepção de um fluxo de informações que se imprime nos órgãos de sentido. Todas as observações acham-se impregnadas por teorias: não há observação pura, desinteressada, independente de teoria. (Para perceber que assim acontece, podemos tentar, usando um pouco de imaginação, comparar a observação feita pelo homem com a observação feita por uma formiga ou por uma aranha)".²⁴

Há, portanto, um esquema válido que representa uma descrição racional da emergência do ser humano no processo evolucionário, da autotranscendência por meio da seleção e da crítica racional.

Esse esquema torna evidente a analogia que existe entre a evolução biológica, até o surgimento do ser humano, e o processo do conhecimento científico.

Usando 'P' para a representação de problemas, 'TT' para teorias ou soluções experimentais, 'EE' para eliminação do erro através da dis-

cussão crítica, podemos escrever o processo evolucionário fundamental do conhecimento humano da seguinte forma:

$$P \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P$$

Contudo, esse processo não é cíclico, já que o segundo problema não se identifica com o primeiro. O segundo problema, sendo fruto de nova situação que se construiu com a proposta de soluções e eliminação de erros certamente terá características diferentes do primeiro. Assim, o esquema pode ser perfeito para:

$$P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$$

Partindo de um problema (P1), procuramos construir uma solução provisória, que possa ser submetida a testes, uma teoria tentativa (TT). Adotamos, a seguir, uma atitude crítica, objetivando eliminar os erros da teoria (EE). Assim, o processo evolui para a produção de um novo problema. O resultado do processo é a emergência de um novo problema, ou, o que soe acontecer de fato, de novos problemas.

Um problema inicial pode sofrer a concorrência de várias teorias ou tentativas de resolvê-lo. Todas essas teorias devem ser alvo da atitude crítica, buscando eliminar o erro que possam conter. Surgem, desta forma, novos problemas mais profundos. Assim, o esquema poderia ser reescrito da seguinte maneira:

$$\begin{array}{rcccl}
 & & TTa \rightarrow & EEa \rightarrow & P2a \\
 P1 \rightarrow & & TTa \rightarrow & EEb \rightarrow & P2b \\
 & & TTn \rightarrow & EEn \rightarrow & P2n
 \end{array}$$

Este processo é de natureza evolutiva, aplicando-se tanto à evolução biológica dos seres vivos como ao progresso do conhecimento científico.

Popper diz "Assim, meu esquema quádruplo pode ser usado para descrever a emergência de novos problemas e, conseqüentemente, o surgimento de novas soluções — isto é, de novas teorias; e quero apresentá-lo ainda como uma tentativa de dar sentido à idéia admitidamente vaga de emergência — como uma tentativa para falar de emergência de maneira racional. Gostaria de mencionar que ele pode ser aplicado não só à emergência de novos problemas científicos e, conseqüentemente, de novas teorias científicas, mas também a emergência de novas formas de comportamento e mesmo de novas formas de organismos vivos".^{2,5}

X

Apesar da confissão de Popper²⁶ de haver proposto o seu esquema evolucionário, ao tentar interpretar o processo trifásico da dialética Tese-Antítese-Síntese, considerando-a como uma forma do método de tentativa e erro, podemos notar que a similaridade entre os dois processos é apenas superficial.²⁷ No processo dialético hegeliano as contradições são partes integrantes do processo, não devendo, portanto, ser eliminadas; elas representam elementos impulsionadores do processo, não havendo lugar para a atitude crítica.

Em 'Conjecturas e Refutações' Popper diz: "De que forma pôde Hegel vencer a refutação kantiana do racionalismo? Muito simplesmente, alegando que as contradições não são importantes. Elas não podem deixar de ocorrer no desenvolvimento do pensamento e da razão. Elas demonstram a insuficiência de uma teoria que não leva em conta o fato de que o pensamento, isto é, a razão — e com ela (de acordo com a filosofia da identidade) a realidade — não é algo fixo, mas está em processo; que vivemos num mundo em evolução".²⁸

Por outro lado, no esquema evolucionário a eliminação do erro processa-se através das críticas que procuram identificar as contradições e eliminá-las. A eliminação das contradições significa o crescimento do conhecimento na busca da verdade. Portanto, o esquema evolucionário de Popper não pode ser entendido como análogo ao processo dialético e hegeliano.

Conforme podemos depreender do esquema evolucionário, o conhecimento científico começa com problemas e termina com problemas. Inicia pelo problema, com todas as suas implicações. De um ponto de vista lógico, a primeira etapa do processo de conhecimento é a identificação da situação-problema.

XI

O que se pretende com este artigo é retomar os argumentos Popperianos críticos da dialética. Parece que até hoje não foram oferecidas boas respostas às críticas de Popper.

Não é relevante para essa crítica a conclusão de que ela corresponde a uma interpretação fiel da dialética de Hegel, Engels ou Marx. Mais importante que isso, é o sentido que as críticas de Popper apresentam. Elas parecem indicar uma interpretação do sentido do progresso da natureza e do processo do conhecimento. Nesse sentido, a dialética aparece como um caso especial da teoria do ensaio e erro.

O que isto sugere é que, em seu sentido renovado, isto é, como forma do método de ensaio e erro, a dialética poderia ser revivida como instrumento eficiente na análise de determinadas situações.

NOTAS E REFERÊNCIAS

- (1) Popper, Karl R.; "Intellectual Autobiography", in Schilpp, Paul Arthur (Ed.); "The Philosophy of Karl Popper", La Salle, Open Court, The Library of Living Philosophers, Vol. XIV, Book I, 1974, p. 105)
- (2) idem; "Conjectures And Refutations", London, Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 312-335.
- (3) idem; ibidem, p. 322.
- (4) idem; ibidem, p. 316.
- (5) idem; ibidem, p. 329.
- (6) idem; ibidem, p. 333.
- (7) idem; ibidem, p. 335.
- (8) idem; ibidem, p. 317.
- (9) idem; ibidem, p. 322.
- (10) idem; ibidem, p. 323.
- (11) Cornforth, Maurice; "The Open Philosophy and The Open Society: A reply to Dr. Karl Popper's Refutations of Marxism" New York, International Publishers, 1976, pp. 60-126.
- (12) idem; ibidem, p. 60.
- (13) idem; ibidem, pp. 60-61.
- (14) idem; ibidem, p. 67.
- (15) idem; ibidem, p. 69.
- (16) idem; ibidem, p. 94.
- (17) idem; ibidem, pp. 76-77.
- (18) idem; ibidem, p. 123.
- (19) idem; ibidem, p. 89.
- (20) idem; ibidem, pp. 100-101.
- (21) Popper, Karl R.; "Conjectures and Refutations", London, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 322.
- (22) Popper, Karl R.; "A Racionalidade das Revoluções Científicas", in Harré, Rom (org.); "Problemas da Revolução Científica", São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1976, pp. 92 e segs.
- (23) idem; ibidem, p. 94.
- (24) idem; ibidem, p. 98.
- (25) idem; "Objective Knowledge", Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 288.
- (26) idem; "Autobiography"; in Schilpp, Paul Arthur (org.); "The Philosophy of Karl Popper", La Salle, Illinois, Open Court, The Library of Living Philosophers, Vol. XIV, Book I, p. 105.
- (27) idem; "Objective Knowledge", Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 126-127.
- (28) idem; "Conjecturas and Refutations"; London, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 326.

A METODOLOGIA GONSETHIANA E A CRÍTICA FILOSÓFICA

Zdeněk KOUŘÍM

(Gidy — França — CNRS)

1 — O conceito de crítica filosófica

“Nosso século é o verdadeiro século da crítica: nada lhe deve escapar”, anota E. Kant no prefácio da 1ª edição de sua **Crítica da razão pura**. Seu trabalho pretendeu ser, sob esse respeito, exemplar e o foi de fato, salvo num ponto: segundo o seu autor ele deveria chegar “a um estado fixo”, assegurando uma “unidade perfeita... de conhecimentos”, portanto, ao abrigo de toda crítica futura. Entretanto, a lucidez e a potência do arrazoado kantiano não poderiam ser postas em questão. Seu empreendimento se apresenta como uma “revolução completa”, “um tratado do método e não um sistema da própria ciência”, o único capaz de, através de uma “crítica introdutória do dogmatismo”, “cortar as raízes” de suas diferentes espécies. Mas, o “espírito” dogmático se conservou expressadamente no a priori ¹.

O dicionário de A. Lalande, após ter-se referido justamente a Kant e à sua definição da crítica como “eine freie und öffentliche Prüfung” (um exame livre e público), acrescenta: “Neste sentido chama-se **espírito crítico** aquele que não aceita nenhuma asserção sem interrogar-se em primeiro lugar, sobre o valor da mesma, seja do ponto de vista do seu conteúdo (crítica interna), seja do ponto de vista da sua origem (crítica externa)”².

Colocada nesse contexto, com algumas precisões suplementares (“valor” epistemológico, “conteúdo” significativo, “origem” e condicionamento históricos), a crítica kantiana pode ser considerada como tipicamente interna. Do lado oposto, manifestando-se com a mesma “pureza” internacional, se encontrava a filosofia da ortodoxia marxista. Seu postulado de ruptura, o qual não é exagerado qualificar-se de ôntico, entre “espírito” pré-científico e o científico, foi suficientemente divulgado e comentado, não sendo necessário a ele retornar.

Aqui poder-se-ia objetar que a evocação destas duas perspectivas críticas — de interesse evidente para um historiador da filosofia — não

parece revestir-se, ainda que longinquamente, da mesma importância na atualidade. Pois, uma vez que seus modelos, ou foi ultrapassado (caso do kantismo), ou então está em vias de desintegração (caso do marxismo), a crítica filosófica contemporânea conseguiu, provavelmente, libertar-se definitivamente desta dicotomia.

Ora, é relativamente fácil dar a prova do contrário.

Entretanto, antes de o fazer, devemos levantar um outro problema: a crítica mais radical, aquela que atinge até a um eventual questionamento da disciplina em si mesma e de suas conseqüências (engajamentos políticos e sociais), aquela que se interroga a respeito de sua utilidade ou inutilidade para o indivíduo e para a sociedade humana, não pode ser senão prioritariamente externa, sendo dado que ela introduz critérios de escolha extra-filosóficos ou, pelo menos, que não comumente percebidos como tais. Neste contexto preciso, e unicamente neste contexto, é possível asseverar, a propósito da filosofia marxista — sobretudo onde ela reinava antes como doutrina oficial — que, em vez de desaparecer completamente, ela deixa o resíduo transfigurado da censura imposta por ela artificialmente: a urgente necessidade de uma continuidade filosófica, de uma inserção numa tradição onde o “espírito” crítico não goza de nenhuma primazia quanto ao método³. Este retorno representa para a filosofia (termo que designa, na ocorrência, o conjunto sistêmico e doutrinário delimitado unicamente por convenção) ao mesmo tempo uma esperança e uma ameaça: esperança, enquanto alargamento inesperado de seu campo de ação; ameaça, enquanto risco de perder sua autonomia, seja aceitando uma escravidão, seja se confundindo com ideologias renascentes.

Porque, o critério adotado, aquele que exerceu o papel de instância decisiva no curso da falência progressiva da doutrina marxista, continua vigorando; apenas sua aplicação perde em simplicidade, onde o sinal positivo substituiu agora o sinal negativo: o julgamento de ordem moral, que condena a contradição inaceitável entre as teses proclamadas (a justiça social, a liberdade; teses cuja carga mobilizadora pertencia à mesma ordem em última análise) e a realidade vivida no dia a dia, se mostra insuficiente, de conteúdo muito pobre e, ainda por cima, não evolutivo em si mesmo, de tal modo que possa tornar-se portador de uma positividade em expansão. Fundamentado pela e na experiência comum, os limites desta são também os seus. Como ultrapassá-los?

Quando durante decênios toda referência ao absoluto foi banida da cidade, quando a razão foi reduzida a uma espécie de manipulação anônima e a verdade conscientemente transmutada em mentira, a tentação de uma reabilitação global e massiva da espiritualidade em sua dimensão mais elevada — a da transcendência — é forte, compreensível, mas, ainda uma vez, filosoficamente insuficiente (com excessão das filosofias que reconhecem a existência de “verdades” situadas como nunca fora de seu

alcance), porque não criticável na perspectiva dada, traçada como existencialmente determinada⁴.

Uma outra ilustração da crítica radical, aparentemente sem um denominador comum com o que precede, pode ser dada pelo livro de François Revel, considerado freqüentemente (a meu juízo equivocadamente) como um simples panfleto, de título provocador, **Pour quoi des philosophes**, escrito nos anos de 1952-1954. Visando sobretudo a filosofia moderna e nomeadamente a francesa nas suas incoerências, redundâncias e palavras ocas, ele chega a "propor o abandono do termo filosofia, o qual, segundo ele, não remete a nenhum domínio determinado e não serve mais a não ser de espantinho destinado a impressionar os "literatos". Os filósofos se agarram sempre ao "ideal medieval... de uma disciplina diretiva, a qual seria ao mesmo tempo ciência e sabedoria, conhecimento do absoluto e princípio hierarquizador dos demais conhecimentos". Face à literatura, sua contribuição ao saber, mesmo limitado a seu assim chamado domínio próprio, não sustenta a comparação; o fluxo das invenções caminha em sentido contrário ao das suas pretensões, acontecendo o mesmo em suas relações, segundo o autor mais bem ilusórias, com a ciência. "Porque a idéia de uma epistemologia filosófica está ligada aos primeiros passos da ciência, a um estágio do desenvolvimento científico onde descobertas puramente experimentais se sucediam aparentemente em desordem, onde as próprias teorias tinham um caráter isolado e fragmentário. Mas, a epistemologia, hodierna é e não pode ser nada mais que o próprio desenvolvimento das ciências"; ocupar-se dela, refletir sobre seus princípios, incumbe aos cientistas e não aos filósofos, os quais em realidade jamais abandonaram o "espírito científico" de antanho, hoje já "amplamente ultrapassado e... de modo algum à própria ciência". Nos prefácios às edições posteriores (1971, 1979), J. F. Revel não para de insistir nesta diferença divisora: para ele não se dá nenhum avanço em filosofia onde "os mesmos comportamentos fundamentais se reincarnam em fraseologias diferentes"; se "a repetição é inútil nas ciências" e "impossível nas artes e na literatura", "apenas a filosofia tem como propriedade admitir a reedição do passado e como tarefa dissimular a persistência do mesmo"⁵.

Olhando-se mais de perto, percebe-se que, através desta última crítica e afirmação da filosofia, torna-se possível identificar não apenas um, mas dois denominadores comuns: a importância do postulado moral, evidente na corrente que se poderia designar como anti ou pós-marxista, não o é de modo imediato para J. F. Revel; esta importância aí surge, apesar de tudo, no correr da literatura, cada vez com maior clareza, para ser explicitamente confirmada no fim do ensaio⁶; a concepção da relação filosofia ciência, ou melhor, a negação de sua produtividade recíproca se desprende como um segundo denominador comum. Se, para o autor francês, a verdadeira filosofia de uma ciência equivale ao próprio desenvolvimento desta,

os raros filósofos da geração anti-marxista (dos quais aqui se trata), que se interessam por este problema, não ultrapassam sequer as fronteiras da fenomenologia, definida por seu fundador, “como uma ciência da essência, uma ciência a priori, ou... uma ciência eidética”⁷.

2 – Prática da crítica filosófica

Esta digressão, finalmente não é apenas uma, sendo dado que ela se inscreve como consequência daquilo que se poderia chamar de uma tentativa mais forte do desvio da filosofia, e permitirá deste modo apreender melhor todo o alcance da incursão gonsenthiana, a qual, reconhecida e aplicada (o que não significa imitada), desvela ao mesmo tempo as carências das duas perspectivas críticas em questão e a impossibilidade de uma eventual síntese.

É a “filosofia da libertação”, corrente que nasceu na América Latina nos anos 70 e que goza até hoje de uma difusão e influência consideráveis neste continente⁸, quem atesta melhor sem dúvida a vitalidade da crítica externa. Melhor, pois seus representantes se pronunciam explicitamente em seu favor e justificam sua escolha. Em sua ótica, a “**leitura externa**”, mediatizando uma visão totalizadora que reivindica a esta idéia tanto sua origem como sua função sociais”, permite “descobrir o conteúdo ideológico não expresso de todo discurso filosófico” e avaliar na justa medida “até mesmo os clássicos do pensamento”, fato indispensável para uma revalorização do pensamento autóctone.

Trata-se de “substituir a história clássica da filosofia pela história das idéias”, a qual analisa “as formas do pensamento, particularmente do pensamento filosófico, enquanto formas do pensamento social”, e de assim descobrir os pontos de partida do discurso filosófico, para quem ou abaixo da ontologia ou da metafísica, no “necessário discurso político, no sentido da conotação ampla”⁹.

A. A. Roig, filósofo argentino que foi mais longe por este caminho, tentou elaborar desta corrente uma teoria consistente: apoiando-se em Hegel, Nietzsche, Freud e Marx, cujas doutrinas filosóficas se encontram na origem de “uma impulsão libertadora que transformou a filosofia em um saber positivamente crítico, que destruiu a noção de totalidade sobre a qual se moviam as filosofias do conceito e que provocou o aprofundamento da noção de ruptura”, ele tenta discernir a especificidade do “discurso libertador”; estando o “eu” (moi), sujeito empírico, fundado sobre um “a priori antropológico”¹⁰, essencialmente axiológico — ato de (auto) valorização —, é a tomada de consciência histórica que abre nossa experiência para as circunstâncias e para a alteridade num processo de ruptura e de integração. A partir deste fato produz-se: uma mudança de ótica: em lu-

gar da crítica do conhecimento, a filosofia começa pela prática de uma “auto-crítica da consciência” para aclarar o vai-vém das modalidades “ocular-manifestar”; uma mudança de ordem metodológica que afeta a inteira concepção do filosofar, pois que se passa de “um problema gnoseológico” a um “problema moral, o único visível a partir do despertar da consciência da alteridade no interior da estrutura social”. A garantia de objetividade deste “saber dialético aberto”, A. A. Roig discerne em “um estatuto epistemológico comum entre as ideologias dos oprimidos e a filosofia da libertação”, estatuto cuja execução “supõe uma práxis teórica equivalente à práxis política inserida nas **ideologias dos oprimidos**”. A “leitura externa” (que não anula a leitura interna, mas, descobrindo seu “componente ideológico”, a situa em “uma estrutura mais vasta”, com a finalidade de atingir a estrutura completa do “**sistema de conexões**”), munida de tais ferramentas, pode efetivamente, desvelar bastante facilmente, tanto no discurso político como no discurso filosófico, a presença do “mecanismo de **esquecimento-repressão**”¹¹, mecanismo que remete diretamente à “experiência de dependência e dominação”¹².

Acredito que, não obstante sua brevidade e seu esquematismo, este bosquejo mostra suficientemente a filiação marxista da “filosofia da libertação”¹³ e indica os pontos fracos de sua crítica externa: o recurso ao critério moral como a um princípio “a priori” e uma metodologia apoiada numa dialética especulativa, de abertura pré-determinada¹⁴.

As manifestações de uma crítica interna, inscrita na tradição da filosofia ocidental, quase a ela consubstancial, não são difíceis de encontrar; entretanto elas podem às vezes encobrir uma certa ambivalência. Eis um exemplo:

Num texto curto intitulado “Conhecimento e interesse”¹⁵, Jürgen Habermas critica a concepção de Husserl exposta principalmente na **Crise das ciências européias**... onde este tenta renovar a “teoria pura”, “uma atitude rigorosamente contemplativa”, e dissociar “definitivamente do interesse o conhecimento”, mas, ao mesmo tempo, reivindica para a fenomenologia uma “eficácia ao nível prático”. Seu erro consiste em querer desembaraçar da ilusão objetivista o conhecimento, emancipá-lo em relação ao interesse e dotá-lo de uma normatividade (da consciência) que, de fato, contém um outro interesse oculto. Na verdade, o interesse está presente em todo tipo de pesquisa: nas “**ciências empírico-analíticas**”, é um interesse que visa a estender e assegurar no plano informativo nossa atividade controlada pelo sucesso”; as ciências “**histórico-hermenêuticas**” são conduzidas por “um interesse da manutenção e extensão da intersubjetividade de uma compreensão entre os indivíduos”; enfim, as “**ciências praxeológicas sistemáticas**” (a economia, a sociologia e a política), através de sua principal aquisição de ordem metodológica — a auto-reflexão, revelam “um interesse de conhecimento emancipatório” que a determina. Este interesse vale

também para a filosofia, mas apenas na medida em que ela o souber reconhecer e assim dele fazer um pressuposto consciente.

Em seguida J. Habermas enuncia e sustenta as cinco teses seguintes: 1ª — “O que realiza o sujeito transcendental encontra seus fundamentos na história natural da espécie humana”; 2ª — “O conhecimento é um instrumento de auto-conservação na medida em que ele transcende a pura e simples auto-conservação”; 3ª — “os interesses que comandam o conhecimento se formam na ambiência do trabalho, na da linguagem e na da dominação”; 4ª — “na auto-reflexão conhecimento e interesse se confundem”; 5ª — “a unidade do conhecimento e do interesse se confirma numa dialética que, a partir dos vestígios históricos do diálogo reprimido, reconstrói o que foi reprimido”. “A ilusão ontológica da teoria pura” a respeito da possibilidade de escapar do condicionamento histórico-social do “diálogo socrático”, portanto sua universalidade espacial e temporal, a impede de se aperceber destas transformações do interesse, de sua “solidariedade” permanente com o conhecimento; assim ela se torna vítima da ideologização que ela pretendia combater. Segundo Habermas, uma tal visão errônea, é reforçada pela incapacidade que as ciências têm de sair da “concepção positivista” (o que não é senão um outro nome da “ilusão da teoria pura”) e não poderá ser substituída por aquela que desenvolverá “a intuição segundo a qual a verdade dos enunciados está ligada em última instância à orientação para o verdadeiro caminho”, senão quando esta incapacidade for sobrepujada.

Na incursão de Habermas que reflete sobre a ciência, mas contrariamente a F. Gonseth, não com ela (CF. seu outro ensaio “Scientification de la politique”¹⁶, onde ele preconiza o contacto entre a ciência e a política não por intermédio de uma comunicação ciência-filosofia, mas passando pela opinião pública), fica-se chocado pela ausência de qualquer tentativa de aproximação metodológica interativa com a filosofia. O método crítico empregado permanece tributário do assunto tratado, substituindo-se a idéia pré-estabelecida de uma possibilidade da teoria pura pela categoria do “interesse”, submetida esta a um processo de sublimação, e que, malgrado sua conotação marxista, permanece, por causa desta atitude, interior ao quadro teórico dado. Ao contrário, o valor moral absoluto subjacente do desinteresse (objetivo último e inacessível da sublimação) transparece como um a priori não confessando¹⁷.

A originalidade da crítica filosófica de Gonseth em comparação com as críticas precedentes é dupla: 1ª — seu ponto de partida se situa explicitamente na metodologia derivada da pesquisa científica, metodologia cuja exigência de universalidade constitui sua condição de validade; 2ª — ela é parte integrante do discurso filosófico, interpretativo e corretivo, a respeito desta metodologia cujas regras é obrigado a seguir; segundo a terminologia do seu autor, ele é dialético¹⁸.

A prática da crítica assim concebida traduz tanto na forma como no conteúdo a opção fundamental de abertura à experiência, isto é, de um confronto constante e enriquecedor, evolutivo: sua forma não pode ser outra senão o diálogo, o qual, mesmo sendo imaginário, mantém, ainda uma vez, uma dupla incidência sobre a disciplina, na medida em que valoriza (a teoria de) o interlocutor do ponto de vista gnoseológico e moral como sujeito-portador do conhecimento, o qual sujeito não deve ser subestimado, mas respeitado, e cujo conhecimento não deve ser refutado em bloco, mas discutido, e como aquele outro que, pela presença imprevista de sua alteridade à espera de seu reconhecimento, questiona até mesmo a certeza primeira daquele que fala. É por isso que F. Gonseth pergunta se o diálogo que traz em si a interrogação pessoal sobre “esta virtualidade de mudança, a qual deverá talvez se atualizar numa verdadeira mutação, numa conversão”, não constitui “algo como que o modelo universal da reflexão filosófica”. Pois que, “sendo modelo que engloba alguns outros, mas também modelo englobado”, por sua “realidade atuante” o diálogo coloca a cada um de nós esta questão chave: “sou eu suficientemente aberto?”. E, desde este ponto de vista formal e moral, uma filosofia que aceita como sua esta lei do diálogo pode, através de um “diálogo sintetizante”, “pelo menos em projeto”, tornar-se a filosofia de todos ao mesmo tempo”, permanecendo revisável e em situação de “dialeticidade”¹⁹.

Já em 1926, quando ele critica a doutrina de Bergson e de A. Metz com relação ao tempo, F. Gonseth prefere empregar a forma do diálogo²⁰; diálogo este que se realizou e desenvolveu de um modo exemplar quando dos dois “Entretiens de Rome”. Partindo de uma constatação de pluralidade e da incompatibilidade dos sistemas filosóficos, aí põe a questão da abertura: “Uma filosofia carente não pode ser constringida,... segundo sua própria necessidade, a receber um testemunho de fato, o qual lhe seria contrário. O problema frente ao qual ela se encontra hoje não é menos o da integração do conhecimento experimentado. Vai a filosofia se abrir ao valor da experiência? E como poderá fazê-lo? Toda a situação atual se atém a esta simples questão”. O balanço deste encontro crítico e auto-crítico é positivo? A resposta é sim, na medida em que este “como” tenha sido elucidado, na ocorrência, pela obrigação de substituir a noção de “inalterabilidade” pela de “inalienabilidade”, empregando um procedimento que “engajaria o conjunto homogêneo da metafísica já constituída numa confrontação rigorosa com os aspectos e resultados mais novos da pesquisa científica, constituindo-se esta confrontação em uma das próprias formas da experiência aberta, na qual a própria metafísica está engajada”²¹.

A crítica da filosofia tomista poderia parecer, àquele que desconhece o conjunto da obra gonsethiana, interna à primeira vista, na medida em que mostra o risco de uma estagnação interior deste sistema por uma possível recusa da exigência a priori de abertura; mas também externa,

pois o critério empregado — o da experiência ou da verdade científicas — provém do exterior. Um outro observador, um pouco mais prudente ou melhor avisado, basearia provavelmente a hipótese sobre uma tentativa mais ou menos frutuosa de síntese. Ora, julgar deste modo seria, em ambos os casos, manifestar ignorância daquilo que F. Gonseth conseguiu: dar uma prova da falsidade da tese sustentada por seus pares, isto é, “que a fecundidade evolutiva do pensamento científico não pode jamais ser mostrada em seu próprio movimento fora das disciplinas particulares onde ele se exerce”²²; abrir uma brecha onde os outros falharam²³; impulsionar a investigação rigorosa numa direção que parecia pertencer definitivamente à conjectura²⁴.

Em “Les considérations rétrospectives” a respeito dos primeiros “Entretiens de Rome”, o autor do idoneísmo escreveu: “Dou o maior valor à experiência que estes debates reais representam, sobretudo porque eles me conduziram à clara concepção deste debate ideal que lança em mim agora uma luz viva a respeito das questões de que tratamos”²⁵. A noção do “debate ideal” equivale aqui à do “diálogo ideal”, imagem do modelo para uma busca da unidade dialética entre a filosofia e as ciências por intermédio da metodologia.

Esta busca prossegue de modo natural nos “Seconds entretiens de Rome”, onde F. Gonseth reitera sua resposta a uma eventual objeção acerca da exterioridade da experiência em relação a uma filosofia que pertence à tradição kantiana “de uma intransigente autonomia do espírito em sua busca da verdade”. Ora, o idoneísmo vai além do plano puramente teórico, pois que sua reflexão visa o homem inteiro, através da união dinâmica entre idéias e ações, e não apenas uma de suas faculdades. “Isto quer dizer que a pesquisa filosófica não assume todo o seu sentido senão na medida em que ela pode ser integrada e acordada a uma experiência, que ultrapassa seus limites e a envolve, à experiência engajada... A idéia de experiência não é, portanto, estranha à filosofia, antes é, ao contrário, seu complemento indispensável”²⁶.

As duas tendências dominantes que se manifestam deste modo em todo o pensamento crítico de Gonseth são-lhe próprias, o caracterizam em geral como auto-crítico: a visão analítico-metodológica permite descobrir, desvelar o defeito de uma construção em sua base, enquanto que a dialética do diálogo atualiza a possibilidade de trazer uma correção-ultrapassagem de uma “certeza” sempre historicamente limitada, e põe em evidência a presença de uma dimensão moral inerente a toda a perspectiva filosófica que não quer se resignar de antemão a ser parcial. E é justamente esta dimensão moral que, em lugar de se impor como um a priori, ou de cintililar diante de nós como um ideal existencial impossível de ser atingido, constitui um ponto de convergência meta-metodológico para a filosofia aberta, onde a dialética (do diálogo) crítica pode aceder ao estágio de pro-

jeto comum. “Ninguém pode falar da condição humana com verdade e sem ter dela tomado consciência. E ninguém pode dela tomar consciência sem partilhar do caminhar árduo da pesquisa — sem retomar por sua própria conta a necessária, difícil e perigosa experiência do conhecimento”²⁷, escreve F. Gonseth. Conjugar, harmonizar o conhecimento com a consciência, situar no mesmo plano — o da racionalidade revisada²⁸, “a verdade científica e objetiva” com “uma verdade moral” que é “uma verdade existencial”²⁹, tal é o objetivo enunciado de seu esforço, o qual determina — pelo retorno dialético³⁰ — esta atitude crítica.

3 — Conclusões

Como ilustração desta mudança radical na concepção global da filosofia e de sua história onde a pluralidade dos sistemas não é mais considerada um desarranjo lógico ou o efeito condicionado de uma má vontade, mas, antes de tudo, como consequência da “incompletude de todo discurso metafísico”, pode-se reler as páginas que F. Gonseth consagrou à crítica da fenomenologia husserliana e à elaboração de uma “racionalidade fenomenológica”³¹.

Em resumo, sua crítica mostra, constituindo-se em exemplo concreto, as malezas de todo o fechamento sistêmico que dá a prioridade ôntica ao abstrato, e as carências de todo “discurso auto-referencial” que, por ignorar o aspecto histórico e circunstancial, não visa finalmente senão uma realidade mais ou menos imaginária³².

Assim após ter estabelecido um diagnóstico, isto é, que a constatação do insucesso que é consequência da incompatibilidade das doutrinas filosóficas não vale senão para aquelas construídas com a ajuda da “estratégia do fundamento” e incapazes de questionar seu próprio estatuto, o metodólogo propõe o remédio de sua competência: “uma estratégia de engajamento pela qual o discurso se encontra mergulhado no fato, podendo este servir de dados preliminares sem ser necessariamente um dado primeiro”. E. F. Gonseth prosse: “Esta última distinção é essencial: a metodologia aberta a organiza em profundidade para poder dar conta dela até suas mais afastadas consequências. Uma tal filosofia não é mensurável por um sistema. Ela escapa de qualquer sistema pela opção de abertura à experiência, nada permitindo predizer, sem risco de erro, o inteiro conteúdo da experiência futura”.

O desvelamento das idéias pré-estabelecidas, o qual não exclui sequer a idéia “tradicional da verdade”, acaso não avança demasiado, não corre o risco de naufragar num relativismo sem limites? A resposta negativa é clara e justificada duplamente: a “dialetrização” da idéia da verdade é praticada “pela inclusão da exigência de verdade, sob a forma atualizada

(mas não necessariamente última) da idoneidade³³, a qual, se efetivamente relativiza o texto, não o faz, senão recolocando-o no seu próprio contexto, afim de reconhecer seus condicionamentos espaço-temporais e a revisibilidade necessária que deles decorre. Conjuntamente com a ciência, a filosofia aberta, guiada pela “busca da autenticidade”, valoriza, portanto, o conhecimento, mas apenas na medida em que este se encontra pronto, caso aconteça, a submeter “as exigências individuais” a “uma experiência coletiva capaz de se pôr a prova através do conjunto das experiências individuais”³⁴. O segundo painel desta justificação, sem dúvida o mais inovador, refere-se diretamente ao agente e portador do conhecimento, o sujeito-pesquisador, o sujeito-filósofo. Apoiando-se nos estudos da colorimetria, F. Gonseth prova, evidenciando o “organon das estruturas da subjetividade”, que, longe de ser abusiva, a extensão da metodologia científica ao domínio das ciências humanas se revela não somente como extremamente fecunda, mas também revela que tal aplicação, forçando os limites (sempre provisórios) do nosso conhecimento, tem como efeito o desenvolvimento da própria metodologia. A “clivagem da noção de racionalidade” em direção à sua “variante antropológica ou fenomenológica”, onde “o racional aparece... como o aspecto consciencial, suscetível de ser elaborado discursivamente, de certas” destas “estruturas (ao mesmo tempo naturais e inalienáveis)”³⁵, se situa no centro deste processo e nos faz compreender o alcance da idéia do referencial “enquanto universo carente de mediatização entre o universo subjetivo que nos é próprio e o mundo ao qual pertencemos objetivamente”. A presença obrigatória deste “mediador existencial”, graças ao qual o homem pode chegar a “um equilíbrio (...) entre o subjetivo e o objetivo” tanto no conhecimento mais elaborado como naquele que rege a vida comum, demonstra ao mesmo tempo a unidade e a perfectibilidade de todo conhecimento; pois, além da sua natureza mista, o referencial permanece submetido “às três modalidades informacionais”: a incompletude, o esquematismo, a capacidade de revisão³⁶.

Mas, ainda resta um aspecto do referencial a evocar, aquele que o mostra como ponto de encontro e instrumento das duas pesquisas concomitantes e cruzadas, as da metodologia e da ética, ponto onde principia o discurso “ao mesmo tempo explicativo e prospectivo”, “informado e coerente”³⁷, o qual, integrando o inteiro leque do humano, desde a intersubjetividade até à interdisciplinariedade, coloca, através de suas aquisições, e também explicitamente, o problema da escolha dos critérios para uma filosofia idônea do tempo presente.

Sendo o referencial uma passagem (processus) obrigatório “do subjetivo ao objetivo, do individual ao coletivo, do humano ao natural”, passagem que situa — faz existir — o sujeito no seu estado atual e, ao mesmo tempo, também o projeta ao futuro, toda pesquisa nele centrada implica a tomada de consciência, o questionamento e o aclarar do referencial do

pesquisador (filósofo) respectivo e, por isso, seu próprio projeto de existência. A opção que então se impõe, se não se decide ignorar as "condições do poder-ser" e da "obrigação do dever-ser"³⁸, e a qual se torna ao mesmo tempo teórica e existencialmente pessoal, não pode abandonar o quadro filosófico adotado, ultrapassando-o, não pode não ser dialética não pode ser outra senão a da abertura à experiência, tomando-se e compreendendo-se este último termo em sua inteira dimensão científico-técnica e vital³⁹.

NOTAS

* Texto da comunicação lida em Biel a 22 de setembro de 1990.

(Nascido a 22 de setembro de 1890 em Sonvilier (cantão de Neuchâtel) oitavo dos nove filhos de uma modesta família de encrustador (sertisseur et pierriste) (relojaria), F. Gonseth, após os estudos secundários em Saint-Imier e em La Chaux-de-Fonds, em 1910 entra para a Escola Politécnica Federal de Zurique; defende o doutorado em 1916; dois anos mais tarde é nomeado "professor extraordinário" de matemáticas aplicadas na Universidade de Zurique e, "professor ordinário" em 1919 na Universidade de Berna; de 1929 a 1960, data em que se retira, ensina na E. P. F. de Zurique. Fundador (em 1947 com Bernays, Dürr e Popper) da Société Internationale de Philosophie des Sciences, foi também seu primeiro presidente; organizador dos Entretenimentos de Zurique (1938, 1948, 1951, 1953), membro e vice-presidente do Institut International de Philosophie, correspondente estrangeiro do Institut de France e Doutor "honoris causa" da Universidade de Lausanne, F. Gonseth assistiu à criação em 1971 da Associação Ferdinand Gonseth e do Institut de la Methode (C. P. 1081, 2501, Biel), os quais pretendem "proseguir e desenvolver sua obra, com fidelidade quanto ao espírito, mas também com a liberdade exigida pelo desdobramento de um pensamento pessoal", continuar a reflexão sobre a filosofia das ciências e a interdisciplinariedade, promover o diálogo entre a ciência e a filosofia. F. Gonseth faleceu a 17 de dezembro de 1975.

Para comemorar o centenário do nascimento do filósofo suíço, foram organizados dois colóquios internacionais em sua terra natal, estando um terceiro em preparação. O primeiro, "Ferdinand Gonseth, colóquio 1990", pelo Clube 44 em La Chaux-de-Fonds, de 17 a 20 de setembro, sob o patrocínio de C. Lalmière, Secretário Geral do Conselho Europeu, reuniu uma centena de participantes vindos da Suíça e do estrangeiro; foi adotado um projeto de resoluções (Ver adiante); o segundo colóquio, mais restrito (mais ou menos 25 participantes de outros países) e mais técnico sobre o tema; "Gonseth hoje", teve lugar em Biel de 21 a 23 de setembro, sob os auspícios do Instituto do Método. Por fim, o terceiro colóquio sobre "A filosofia aberta de F. Gonseth sob o crivo da Geometria", e cuja organização está assegurada conjuntamente pela Universidade de Genebra e pela Universidade L. Bocconi de Milão, terá lugar nos dias 14 e 15 de dezembro de 1990 em Genebra.

(1) *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier — Flammarion, p. 31, 45-46.

(2) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P. U. F., 47, p. 189.

(3) Para se aperceber disso é suficiente compulsar as edições nestes últimos anos da principal revista filosófica soviética, "Voprossy filosofii", ainda recentemente portavoz oficial da filosofia de Estado; além disso começa-se a assinalar "as tendências do espírito 'partisan' deste processo" em direção a uma "restauração da cultura da religião ortodoxa" tornada "moda intelectual" (cf. B. PARAMONOV "Koultournaia arkhaika ili politicheskii realizm", emissão da "Rádio Svoboda" ("Rádio Liberdade") Rousskaia idéia, 16/04/1990.

(4) Eis o que escreveu em 1984 o dissidente, filósofo amador, Václav Havel, atual presidente da Tchecoslováquia: "... parece-me que nós todos — os que vivemos no Oeste, ou no Leste — temos diante de nós uma tarefa essencial que deveria encontrar-se na origem de tudo o demais. É a tarefa de afrontar aqui e em toda parte, atentemente, vigilante e ponderadamente, mas num engajamento total, o movimento autônomo e irracional do poder anônimo, impessoal e inumano das Ideologias, Sistemas, Aparelhos, Burocracias, Linguagem artificiais e Palavras de ordem políticas, de resistir à sua pressão complexa e onialienante, manifeste-se ela sob a forma de consumo, publicidade, repressão, técnica, ou fraseologia (...); de buscar, sem dar atenção à gritaria geral, nossos critérios no nosso mundo natural reclamando-lhe sua finalidade contestada; de se inclinar com a humildade dos sábios diante de seus limites e diante do segredo que se encontra para além desses limites; de reconhecer que existe na ordem do mundo algo que ultrapassa manifestamente todas as nossas competências; de nos referir sempre e renovadamente a este horizonte absoluto do nosso ser, horizonte que, na medida em que nós queremos, é redescoberto e experimentado através deste ser; de encontrar o ponto de partida de nossas experiências, critérios e imperativos afiançados pessoalmente, interpretados sem parcialidades e ideologicamente não censurados; de nos fiar à voz da nossa consciência mais que todas as especulações abstratas e de não nos admitir outra responsabilidade senão aquela que responde ao apelo desta voz; de não ter vergonha de ser capazes de sentir amor, amizade, solidariedade, compaixão e tolerância, mas, ao contrário, de libertar estas nossas dimensões fundamentais humanas do seu exílio ao setor privado e de as aceitar como o único ponto de partida autêntico para se chegar a uma comunidade humana consciente; de nos reger por nossa própria razão e de estar, em todas as circunstâncias, ao serviço da verdade, que é verdade enquanto nossa experiência de ser". ("Politika a svedomí", in *Ro zmluvy*, Londres, 1964, nº 3, p. 60). As teses essenciais deste discurso, o qual o autor não pôde pronunciar na época e as quais são reiteradas hoje (Cf. por exemplo, sua locução no Congresso dos Estados Unidos de 21/2/1990), não podem ser hoje rejeitadas por um homem honesto; mas, devem elas ser aceitas qual um "credo" que se possa substituir por outro, mais persuasivo talvez, ou por acaso se inscrevem elas como resultado na própria natureza humana? A "ordem do mundo" é-nos perceptível de modo idêntico, e a proposta de que é preciso "colocar a moral sobre a política, a ciência e a economia" (alocução citada) acaso se impõe (há uma chance de que se imponha um dia?) com evidência e sem reservas, sobretudo em nossa práxis vital? — O trabalho do filósofo af esta, desde que sua crítica não pare a meio caminho. (Devemos assinalar que V. Havel é também o editor de uma coletânea de escritos de filósofos tchecoslovâquios dissidentes *Hostina* (Toronto, Sixty-Eight Publishers, 1989) dedicada à memória de Jan Patocka, discípulo de Husserl, cuja orientação é bastante sintomática).

(5) *Pour quoi des philosophes*, Paris, Le livre de poche, 1979, p. 167, 112, 20.

(6) Efetivamente é só o último parágrafo do "panfleto" que revela a verdadeira intenção de seu autor; o ataque contra a filosofia não visa afinal de contas senão uma filosofia, isto é, certos filósofos, os quais, desnaturando a missão original da sua disciplina, fazem dela "o refúgio da preguiça intelectual e da lassidão moral" (ibid., p. 182).

(7) E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 9 — Cf. por exemplo Z. NEUBAUER, "O povaze bytí", in *Hostina*, p. 99-126. Nos dois casos trata-se de uma reflexão situada ao nível da normatividade; ao contrário, aspecto metodológico, ponto de partida de obra gonsethiana, permanece ignorado. Este fenômeno, aliás, se presta a uma certa generalização. Cf. a proposição o "Debate entre cientistas e filósofos organizado pelo jornal *Le Monde* (15-IV-1988, p. XXVI-XXXIX); a constatação da falência na interação filosofia-ciência é af patente.

(8) "... a filosofia da libertação representa um dos florescimentos mais recentes vigorosos e originais do nosso pensamento" escreve F. MIRÓ QUESADA em *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México, F. C. E., 1981, p. 32); para R.

- FORNET BITTANCOURT (*Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, FEPAI, 1985, p. 117), ela “constitui sem dúvida o problema atualmente mais candente no panorama filosófico americano”, cf. também H. CERUTTI GULDENBERG, *Filosofia de la liberación latinoamericana*, México, F. C. E., 1983.
- (9) A. A. ROIG, *Esquemas para una historia de la filosofía escuatoriana*, Quito, Universidad Católica, 1982, 2ª ed, p. 23-24.
- (10) A. A. ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F. C. E., 1981, p. 112, 274.
- (11) A. A. ROIG, “Bases metodológicas para el tratamiento, de las ideologías”, in *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 228, 231, 242, 237.
- (12) A. A. ROIG, *Teoría y crítica...*, p. 283.
- (13) “O marxismo, assim como outras filosofias historicistas, circula nas veias desta corrente filosófica que quer ser libertadora. Marxismo que se quer por vezes rejeitar ou ultrapassar, mas que, assimilado, como o deve ser toda filosofia, oferece à Filosofia da Libertação um bom instrumento metodológico e ideológico”. (L. ZEA, “Presentación”, in H. CERUTTI GULDENBERG, *op. cit.* p. 15).
- (14) Note-se que, se, dentre aqueles que são arrolados como pertencentes à corrente da “filosofia da libertação”, H. CERUTTI GULDENBERG é o único, quanto eu sei, que coloca o problema do binômio filosofia-ciência em termos metodológicos, ele não adota como sua opção da crítica externa da filosofia. Cf. sobre isto seu livro *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina* (Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986), particularmente o cap. 8.
- (15) in *La technique et la science comme “idéologie”*, Paris, De noël/Conthier, 1978, p. 133-162.
- (16) *ibid.*, .. p. 97-132.
- (17) Há uma certa analogia na concepção do papel da filosofia e/ou do filósofo em J. Habermas e J. F. Revel. Para o primeiro os problemas de interesse comum não dizem respeito diretamente à sua profissão. “É preciso fazer a diferença entre os filósofos como sábios de um lado e os intelectuais do outro, tendo-se em conta o fato de que este duplo papel pode ser preenchido por um só homem, mas sem ilusões inúteis quanto aos resultados eventuais” (“Filosof — diagnost svoiého vréménii” — entretenimento com J. Habermas, in *Voprossy filosofii*, Moscou, 1989, nº 9, p. 83). O segundo compara a esterilidade das “resoluções filosóficas” que não passam de “criações de temas novos no seio do mundo do pensar que permanece intacto”, com “uma revolução intelectual” que tem por objeto “não os temas”, mas a própria maneira de pensar” (*Descartes inutile e incertain*, Paris, Stock, 1976, p. 119).
- (18) “A caminhada dialética é essencialmente progresso e depuração de um conhecimento, sob a pressão de uma experiência com a qual ele se confronta. Este processo não é determinado, não é determinável de antemão, ele é aberto” (“Inédito”; cit. apud — E. EMERY *Ferdinand Gonseth*, Lausanne, L’Age d’Homme, 1985, p. 238).
- (19) F. GONSETH, “Entretiens d’Oberhofen”: “Limites et critères de la connaissance”, in *Dialectica*, Neuchâtel, 1961, nº 1-2, p. 303-306. — “Um pensamento que aceita a lei do diálogo... aceita por isso mesmo a eventualidade de sua própria revisão” (“Inédito”; cit. apud E. EMERY, *op. cit.* p. 238. — “... se se estabelece que deva existir um universo do discurso que não esteja em situação de troca de significações com um meio, o qual lhe seja de algum modo exterior, penso que desta sorte a gente se coloca de antemão numa situação de não-dialecticidade por opção preliminar” (F. GONSETH, “Expérience et dialectique”, in *Studium Generale*, Heidelberg, 1968, p. 963).
- (20) Cf. F. GONSETH, *Les fondements des mathématiques*, Paris, A. Blanchard, 1974, p. 121-125. — O diálogo entre os três personagens imaginários mas bem caracterizados, “Cético, Idôneo e Perfeito” exerce deste modo um papel eminente em *Les mathématiques et la réalité*, Paris, A. Blanchard, (1936) 1974, p. 7-26, 95-118, 349-379. Cf. também R. BERTHOLET, *La philosophie des sciences de Ferdinand Gonseth*, Lausanne, L’Age d’Homme, 1968, p. 282-293.

(21) F GONSETH, *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, p. 16, 198.

(22) J. L. DESTOUCHES e P. FEVRIER, "L'oeuvre de Ferdinand Gonseth", in *Revue Philosophique*, Paris, 1976, n.º. 4, p. 427.

(23) Sem dúvida seria interessante e instrutivo aplicar o método da filosofia aberta, por exemplo ao "emergentismo racional" ou ao "materialismo emergentista" ("emergentist materialism" — "bem mais **compatível com a abordagem científica** do que um outro dualismo ou materialismo eliminador e redutor", "a única filosofia que se beneficia da base de todas as ciências" — *The Mind-Body Problem*, Oxford, Pergamon Press, 1980, p. 24, 219) de Mário Bunge, o qual quanto eu sei, finge ignorar a existência da obra gonsethiana, pontos de semelhança com a qual não faltam, entretanto. Basta comparar o "procedimento em quatro fases" e "as etapas" de "um ciclo de pesquisa", para dar-se conta disto;

Eis a descrição da primeira, esquematizada por seu autor;

1. informar-se da situação e das condições em que o problema se coloca;
2. formar uma idéia, a título de ensaio, de hipótese, idéia essa que será talvez corrigida, da teoria que se vai escolher;
3. examinar se a teoria convém à situação, se corresponde às exigências desta;
4. então é ocasião de proceder à revisão da situação em vista da qual a hipótese tinha sido formulada", "Mon itinéraire philosophique", cit apud E. EMERY, *op. cit.*, p. 223).

M. Bunge, por sua vez, dá das "etapas" aqui mencionadas a seguinte característica;

"Discernir o problema;

Tentar resolvê-lo com o auxílio do conhecimento (...) disponível;

Se essa tentativa falha, inventar hipóteses ou técnicas (...) capazes de resolver o problema;

Encontrar uma solução (...) com a ajuda do novo instrumento conceitual ou material; Por à prova a solução (...);

Fazer as correções necessárias às hipóteses ou técnicas, ou mesmo à formulação do problema inicial" (Epistémologie, Paris, Maloine, 1983, p. 222).

Constata-se uma analogia que atinge, talvez, o paralelismo, seria necessário acrescentar duas observações: 1ª a formulação primeira do "procedimento em quatro fases", bem como os quatro "princípios" (revisibilidade, estruturalidade, tecnicidade e solidariedade), os quais garantem sua idoneidade e que são dela inseparáveis, datam de 1955 (Cf. F. GONSETH, *La géométrie et le problème de l'espace*, Neuchâtel, Griffon, 1955, VI, p. 583, 620), portanto, 25 anos antes das "etapas" de M. Bunge; 2ª este as completa através de 5 "hipóteses" ou "princípios gerais" pertencentes "à doutrina do conhecimento dito realista"; mas, diferentemente dos princípios gonsethianos, aqueles não estão organicamente ligados às regras metodológicas; eles exprimem antes as condições gerais (cognoscibilidade, progresso, modalidade e forma) deste conhecimento; isto com exceção do último princípio, o qual evoca o de revisibilidade: "O grau de verdade das teorias científicas se estabelece (provisoriamente) com a ajuda unicamente de observações e experimentos" (*ibid.*, p. 223).

Este fato não é senão uma ilustração da "estratégia de fundamento" (opostamente à "estratégia de engajamento" gonsethiana); junto com a dialética materialista (marxista) M. Bunge rejeita a inteira concepção dialética (cf. p. ex. *materialismo y ciencia*, Barcelona, Ariel, 1981, particularmente p. 57-81) em favor de uma matematização necessária das teorias ("A matemática não é suficiente... em si mesma para constituir a ciência; mas cada disciplina chega a um ponto para lá do qual ela não pode mais progredir sensivelmente se se não utiliza dos instrumentos matemáticos para construir e elaborar as teorias". *La investigación científica*, Barcelona, Ariel, 1983,

p. 516), a qual matematização chega, particularmente nas ciências sociais, a uma manifesta normatividade que é finalmente o contrário da abertura (Cf. *Ética y ciencia*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1960, onde ele postula “uma ética normativa entendida como ciência da conduta desejável”, p. 74); “uma espécie de dualismo metodológico” que ele propõe (considerar as idéias e os fatos como coisas heterogêneas e a verdade, conseqüentemente, como uma propriedade das proposições (nos contextos determinados), propriedade que não é ulteriormente analisável” — *La investigación científica*, p. 869) não aparece pois senão como a conseqüência de uma posição pré-estabelecida quanto à relação-unilateral-ciência-filosofia (“Parece que não há senão um modo de evitar que as concepções de mundo e as filosofias não desnaturalizem a ciência; inserir (Grifo Z. K.) de modo coerente as teorias científicas nas concepções de mundo e em filosofias bem precisas, controlar estas últimas por meio das primeiras e evitar a cristalização interna e as rédeas externas (principalmente a polifática”). — *ibid*, p. 928). O exemplo das matemáticas esclarece melhor efetivamente a oposição entre as duas concepções. Num de seus últimos escritos, F. GONSETH forneceu alguns detalhes suplementares precisos para a sua: se “é vão — segundo ele — procurar elucidar o “estatuto ontológico” das matemáticas reduzindo-as a outra coisa que não elas mesmas”, a tentativa de lhes “conferir um estatuto de autonomia” não é menos, porque esta as apartaria do real questionando sua aplicabilidade. Não se rata, pois, de sua inserção de qualquer modo; ao contrário, elas participam ativamente da formação-compreensão daquilo que chamamos de (o que se nos apresenta como) realidade e que não é senão “a síntese dialética do material e das formas informacionais” e onde o papel do sujeito (informado) — na ocorrência da pessoa matemática — deve ser devidamente compatibilizado. “Nesta concepção das coisas, a intuição matemática, mesmo quando ela se exerce num nível abstrato elevado, se apresenta como a forma talvez a mais evoluída do contacto necessário que o homem e sua espécie devem ter com o mundo de sua existência” (F. GONSETH, “Les mathématiques et la réalité”, in *Dialectica*, Berna, 1975, nº 1, p. 35-37).

(24) Tal é o caso, por exemplo, de um homem dotado de uma lucidez bem mais aguda que a maioria dos seus colegas e homem de diálogo por excelência, R. Aron; mas, segundo ele, para que um diálogo chegue a termo, seria necessário um árbitro; analogicamente, uma interação filosofia-ciências não chega a tornar-se operatória por causa da incompatibilidade dos critérios; “As ciências da natureza são a história de uma descoberta e acumulação de proposições de uma precisão crescente, cuja verdade, aproximadamente, é adquirida definitivamente. A descoberta de valores ou da moralidade não é semelhante à da verdade científica. Faltam aqui o acordo com a experiência e a verificação” (*Dimensions de la conscience historique*, Paris, 10/18, 1965, p. 358). Mas, acaso a dissemelhança prática dos métodos empregados exclui a elaboração de uma metodologia comum? R. Aron apelava à história; ora, esta sozinha não pode dar senão uma resposta fatal e não teórica.

(25) *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*, p. 198.

(26) F. GONSETH, *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris, P. U. F., 1960, p. 128-129.

(27) “Editorial”, in *Dialectica*, Neuchâtel, 1957, nº 1-2, p. 8.

(28) “A idéia da razão se desfaz, como se desfaz uma idéia muito sumária que se metamorfozeia. Uma parte de seus atributos passa para o aspecto normativo do saber. O que se afirma, em face do conhecimento, é uma autonomia refletida do espírito, onde a fidelidade estrita à lei interior das normas a priori faz concepções sem se abandonar à vontade de se livrar delas”. (F. GONSETH, “Validité universelle dans notre connaissance du monde extérieur, in *Les conceptions modernes de la raison*, I, Paris, Hermann, 1939, p. 19).

(29) Cf. F. GONSETH, “Enseignement selon mode de la recherche”, in *Revue Universitaire de la morale*, Genebra, 1972, nº 16-17, p. 25.

(30) "Em suma, num prazo mais ou menos longo toda dialética revela que ela é, que ela não pode ser senão de natureza dialética. Aí está um retorno, uma justificação — talvez, a que mais avança da opção — da abertura à experiência..." (F. GONSETH, *Le problème du temps*, Neuchâtel, Griffon, 1964, p. 22, nota).

(31) F. GONSETH, *Sciences, morale et foi*, textos recolhidos, ordenados e apresentados por E. Emery, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, p. 152, 115.

(32) "Para fazer luzir a incompatibilidade do nosso ponto de vista com a fenomenologia de Husserl, seria suficiente a primeira frase: Tudo o que é, é em si mesmo cognoscível. Esta frase curta reúne num verdadeiro feixe os caracteres essenciais da mentalidade que eleva imediatamente toda possibilidade ao seu absoluto. Ressaltemos de início o emprego do verbo ser em seu sentido mais extenso, como se soubéssemos de fato como são todas as coisas, e como se a significação desta palavra não se esgotasse ao mesmo tempo naquilo que sabemos atualmente e no fato de que reconhecemos este conhecimento como incompleto. Ressaltemos em seguida a expressão "é em si" cujo papel não pode ser senão o de conduzir uma afirmação para além da esfera que nos é acessível, enfim, o emprego do termo cognoscível, como se já conhecêssemos a perfeição do conhecimento. A nosso juízo, todas estas expressões não podem assinalar senão uma orientação e o seu sentido está ainda e somente em devir. O mesmo acontece, aliás, com a noção essencial de significação, cuja significação — este círculo vicioso assinala extamente o ponto em que no encontramos — se esgota no papel que Husserl a fez exercer no seu sistema filosófico" (*Les mathématiques et la réalité*), p. 152.

"... eu penso mesmo numa certa análise fenomenológica, mas não naquela cujo caminho Husserl nos abriu para em seguida fechá-lo após si. Não é a este gênero de fenomenologia que eu quereria me endereçar, porque, por exemplo, a colocação entre parênteses das condições da história — a qual uma verdadeira análise fenomenológica deveria entretanto conceder — reduziria a nada as circunstâncias históricas ou pseudo-históricas sem as quais o símbolo não existiria. A própria realidade do símbolo está ligada a certas circunstâncias, a um certo contexto, os quais não podem ser reduzidos a nada; que não podem ser anulados mesmo na busca de certas estruturas, porque o símbolo não mais apareceria nessas estruturas" (*Sciences, morale et foi*, p. 72-73). Cf. também E. EMERY, "Phénoménologie gonthienne et sciences," *in ibid.*, p. 15-40, E. BERTHOLET, *op. cit.*, p. 294-301.

(33) F. GONSETH, *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, p. 117-118.

(34) *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, p. 286, 289.

(35) *Sciences, morale et foi*, p. 65, 82.

(36) *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, p. 34, 147, 116.

(37) *Sciences, morale et foi*, p. 114-116. — Em seu estudo "La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique?", F. Gonseth mostra a exemplaridade da moral "para o conjunto das ciências humanas", na medida em que esta se preta à construção de um discurso sobre eda moral, no qual é posta em evidência a existência de um referencial inalienável e, de modo análogo à física, de "um momento metodológico primordial" (*ibid.*, p. 79-117).

(38) *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, p. 178-198.

(39) "O que me parece seguro é que uma filosofia, qualquer que seja, coloca em forma discursiva o desdobrar de certas opções fundamentais; mas me parece que a opção de abertura à experiência lhe falta e nada poderá impedi-la de se fechar sobre um conjunto de enunciados cuja significação não poderá se renovar e que assumirão cada vez mais a figura de afirmações arbitrárias" (*Le problème du temps*, p. 381-382).

ESTUDOS CRÍTICOS

CONTRIBUIÇÕES DA FÍSICA MODERNA AOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS*

G. P. PAVLOS

UNIVERSIDADE DEMOKRITUS DA TRÁCIA

RESUMO

Nosso objetivo neste trabalho é estudar as conseqüências do conhecimento científico moderno, especialmente da física moderna, para a pesquisa filosófica. As questões básicas e fundamentais do pensamento filosófico se resumem na ontologia, epistemologia e antropologia. Como tentaremos mostrar, três das principais áreas da física moderna — relatividade, teoria quântica e física caótica —, como também suas conseqüências para o conhecimento do cosmo, constituem importante desafio para o processo filosófico moderno. O tema mais importante, através do qual começamos a obter uma compreensão mais profunda, após os últimos desenvolvimentos das ciências naturais, é a complementariedade entre ciência e filosofia. Tal postura contrasta com o positivismo estreito e com o espírito reducionista da nossa moderna civilização e com os seus pressupostos filosóficos, após a Renascença européia.

A — INTRODUÇÃO

No nosso século, ou antes, muitos acadêmicos sustentaram o ponto de vista segundo o qual os problemas filosóficos, ou são destituídos de sentido, ou se têm sentido se identificam com os problemas da ciência pura¹. Entretanto, não podemos nos livrar tão facilmente da pesquisa filosófica, uma vez que toda proposição afirmativa ou negativa sobre a filosofia já pertence ao âmbito filosófico.

Epistemólogos ilustres como Popper, Kuhn, Lacatos e recentemente Feyerabend, e grandes cientistas como Einstein ou W. Heisenberg, mostraram que o verdadeiro processo científico e a composição de teorias e modelos científicos são uma forma peculiar de metafísica.

(*) Trabalho apresentado no I Congresso sobre "Cosmic Space and Philosophy", realizado em Creta em 1989 — Cedido para publicação em Revista **Reflexão** — IF — PUCAMP.

Na contextura deste trabalho é difícil analisar as profundas conexões entre o movimento científico europeu e suas pressuposições filosóficas anteriores à Renascença (séculos XVII-XVIII). Ao invés disso, faremos alguns comentários sucintos, os quais, acreditamos, irão esclarecer historicamente o fenômeno do empreendimento científico. Os primeiros filósofos gregos passaram sua existência à procura da essência real dos seres, isto é, do que seja o ser ele mesmo. Tentando responder a esta questão, eles inventaram o inteiro equipamento intelectual da filosofia e da ciência, da lógica e das matemáticas. Este equipamento foi mais tarde herdado pela civilização tecnológica da Europa ocidental. Entretanto, os gregos tiveram a perspicácia de não exaurir a verdade no tocante aos conceitos de verdade. Isto significa que a sua era realmente uma civilização aberta. Podemos descrever a continuidade do espírito grego em duas orientações cristãs significativas radicalmente divergentes: a teologia e a filosofia da cristandade ocidental, e a filosofia bizantina da cristandade oriental. Segundo o pensamento escolástico, a verdadeira essência de Deus (a qual é idêntica às suas energias e vontade), assim como a essência dos seres criados, podem ser exaustivamente conhecidos pela razão humana. Além disso, não há ligação ontológica entre Deus e suas criaturas, isto é, o cosmo, após a criação, funciona mecanicamente e auto-suficientemente. Aqui defendemos o ponto de vista segundo o qual o modelo ou paradigma mecânico foi inventado pela Escolástica antes de Galileu e Descartes. Quer dizer, o pensamento escolástico delineou a senda para um conhecimento conquistador, antagonístico, exaustivo e dominador do conhecimento do cosmo. Estas características sugerem a inclusão histórica e o trágico entrelaçamento entre Filosofia, Ciência e Tecnologia e Ilustração. Acreditamos que o conhecimento científico moderno, nos seus três estágios básicos, relatividade, física quântica e física caótica, nos arrebatará drasticamente para um novo período diferente do período clássico.

A seguir resumiremos as características básicas do novo conhecimento científico, as quais esclarecem a íntima relação entre ciência moderna e as pesquisas epistemológicas, ontológicas e antropológicas da filosofia moderna.

B – CONHECIMENTO CIENTÍFICO MODERNO DA NATUREZA

B₁ – Física relativista

É bem sabido que a teoria da relatividade em seus dois níveis: teoria especial da relatividade e teoria geral da relatividade, é criação intelectual de um só homem: A. Einstein. As conseqüências desta teoria para o nosso conhecimento da natureza são:

a) Identificação de massa e energia. Dado que energia indica movimento, esta identificação prova o caráter inteiramente dinâmico da matéria. Toda partícula de matéria é energia condensada localmente, isto é, é intenso movimento local.

b) Nenhum movimento físico acontece no vácuo do espaço absoluto newtoniano, pois, agora, segundo a relatividade, o espaço físico tridimensional é uma entidade dinâmica descrita como um multiplicador riemanniano. O espaço natural é uma espécie de movimento eficiente, como o revela a gravidade quântica. Em outras palavras, o devir cósmico pode ser analisado em relação a fenômenos físicos, os quais constituem o "continuum" espaço-tempo de 4 dimensões (ou de n dimensões). Teorias modernas de cadeia unificada supersimetricamente supõem que o movimento físico a nível sub-atômico acontece num espaço de 10 dimensões. Assim, matéria e espaço são diferentes manifestações de um devir cósmico criativo fundamental que precede à sua descrição espacial.

c) As grandezas de comprimento e de duração do tempo não têm valor absoluto, mas dependem da estrutura referencial, como também da presença de grandes massas. Esta conclusão da relatividade, junto à identificação anteriormente descrita de massa e energia, contrasta com a suposição fundamental da física clássica, segundo a qual devemos distinguir as propriedades objetivas dos corpos materiais físicos, tais como: volume, figura, massa, movimento, das propriedades qualitativas e subjetivas. Podemos agora afirmar, de acordo com a teoria da relatividade, que nosso conhecimento do mundo físico é mais uma relação entre o observador e os objetos observados, que uma mensuração de propriedades objetivas independentes da ação mensuradora.

d) Nosso universo atingiu o presente estágio, a partir de um devir ou evolução histórica determinada, a qual começou há cerca de 20 bilhões de anos atrás (2×10^{10}) pelo "big-bang". Parece que no momento $t = 0$ tivemos o surgimento da matéria, do espaço e do tempo, onde o tempo mensura a evolução cósmica. Finalmente, devemos aqui assinalar que, segundo Einstein, o qual foi um adepto inflexível do inexorável determinismo, a evolução cósmica é um processo absolutamente determinístico. Isto exclui a idéia de um observador de características humanas, ou seja, de um participante do processo cósmico.

B₂ — Física Quântica

A teoria quântica, contrastando com a teoria da relatividade, é uma criação progressiva de um grupo de grandes físicos, dos quais os mais importantes são: Plank, Einstein, Bohr, Schoedinger, Heisenberg, Born, Dirac, Feynman, etc. Os físicos podem ver nesta sucessão de nomes os

momentos críticos do processo de acabamento da teoria quântica, desde o oscilador de Plank até à moderna teoria dos campos quânticos. As principais características da teoria quântica, os quais a tornam uma teoria distinta entre as demais teorias físicas anteriores são:

a) a descrição probabilística de eventos físicos, os quais, a partir da interpretação mais extremada da escola de Copenhague, é um probabilismo ontológico, isto é, o futuro está apenas parcialmente relacionado ao passado, o que é devido à natureza das próprias coisas e não às limitadas habilidades do observador.

b) Limitação no uso de conceitos clássicos provenientes da nossa experiência macroscópica, tais como: onda-partícula, momento-posição, tempo-energia, com a finalidade de os aplicar às regiões físicas para além das dimensões macroscópicas em nível sub-atômico. Em particular, de modo semelhante à teoria da relatividade, as grandezas físicas no nível quântico não descrevem propriedades objetivas da matéria, mas correspondem a operadores que simbolizam a relação entre o observador e os objetos observados.

Além disso, temos uma limitação essencial em relação ao conceito clássico de movimento, como ele é entendido na física clássica. Em outras palavras, temos a abolição do conceito de trajetórias clássicas, a partir da descrição quântica da matéria. Mais: temos a abolição parcial da descrição reducional do todo em relação a suas partes.

Estas características são derivadas da interpretação física do formalismo matemático da teoria quântica. Em particular, o estado físico de sistemas materiais é descrito por um vetor "ket" (num espaço Hilbert), o qual pode dar-nos toda informação possível sobre um sistema físico. Este conhecimento não exaure a essência das coisas.

A suposição do probabilismo ontológico dá a entender que o futuro é criado continuamente, de tal modo que se torna ontologicamente imprevisível. Em outras palavras: o modo de existência do futuro não está à espera do observador, mas emerge à existência sem preparação. Desde este ponto de vista, e enquanto a predição só atinge a probabilidade, isto não significa que o futuro está objetivamente pronto como uma bela torta na casa de massas. Ele é antes uma torta que nós mesmos preparamos.

c) Como o experimento de Gedenken, Einstein, Podolsky e Rose mostra, juntamente com outros experimentos reais similares, a teoria quântica introduz inconscientemente no devir físico alguma forma não-local de interação, através da qual todo sistema material se comporta de modo holístico, mesmo que suas partes estejam parcialmente separadas.

d) Um outro desafio sobre o devir físico introduzido pela teoria quântica é o estado fundamental de um sistema material de campo quântico, conhecido como vácuo quântico. Todas as formas materiais, tais

como: "quarks, gluons, superstrings", etc., são excitações do vácuo quântico.

De outro modo, se tudo o que existe como um sistema de partículas elementares, então o estado de vácuo quântico aparece como o nada absoluto, pois é correto sustentar que aí não há existência alguma disforme.

As conseqüências do conceito de vácuo quântico são reveladas de modo extremado ao nível cosmológico, onde é possível supor a criação do universo a partir do nada absoluto ou do zero absoluto.

Além disso, as partículas sub-atômicas, segundo a teoria quântica, são formas emergentes de movimento não no espaço vazio. Em oposição a isto, estas formas elementares de movimento, as quais se manifestam localmente como partículas elementares, vêm antes do conceito de espaço. Espaço é uma manifestação macroscópica da revelação de uma espécie singular de formas de movimento, as quais chamamos de "gravitons".

A evolução cosmológica do universo é um processo sucessivo simétrico, partindo da lei supersimétrica original das interações físicas conducentes à forma presente do nosso universo e que permitem a emergência do ser humano como seu observador-participante, segundo Wheeler.

B₃ — Física Caótica

No âmbito das duas teorias físicas anteriores temos um intenso caráter acrônico das leis físicas, tanto na teoria da relatividade como na teoria quântica. Isto significa que, segundo estas teorias, as leis físicas são invariantes relativamente à inversão do tempo, com a conseqüência de que o futuro pode retornar ao passado, ou, em outras palavras, o futuro está absolutamente exaurido no passado. Isto é, o futuro não trará nada de novo ou inesperado. Este é o sentido de um mundo não histórico. Nestas teorias o único elemento histórico da natureza está relacionado unicamente às condições limítrofes, como a singularidade cosmológica original ou a redução do feixe ondulatório durante a mensuração, e não à natureza real das leis físicas.

Assim, a expansão do universo ou a observação introduz o vetor tempo. A termodinâmica é uma teoria física que encerra em suas leis esta característica do vetor tempo, introduzindo na realidade o caráter histórico do devir físico.

Com a expressão "física caótica", queremos significar as termodinâmicas linear e não-linear com suas importantes conseqüências, as quais são descritas por Prigogine, para sistemas muito afastados do equilíbrio térmico, como a teoria do caos que descreve sistemas instáveis ou complexos, tais como as ciências informativas e a teoria de sistemas.

Nos sistemas físicos caóticos encontramos um caráter, que transcende o caráter reducionista e acrônico do devir físico, num nível mais elevado do que aquele que descrevemos antes na física quântica. Podemos resumir as características básicas da física caótica do seguinte modo:

a) sistemas físico-químicos complexos, conhecidos como sistemas dissipativos, no estado de equilíbrio não-termo-dinâmico, revelam correlações não-locais e não-mecânicas em suas partes. Isto permite um comportamento orgânico e holístico. Segundo Prigogine, este caráter não pode ser reduzido a um processo físico-mecanístico fundamental, mas constitui uma complementariedade ontológica para as propriedades mecânicas e reducionistas da matéria.

b) esses sistemas dissipativos permitem uma definição intrínseca do tempo como um operador que mensura a evolução do sistema material. Assim, o tempo não é um parâmetro simples, mas uma medida intrínseca do devir físico.

c) o caráter temporal e histórico do devir físico nos sistemas caóticos torna-se mais evidente com a possibilidade de emergência de novas formas físicas de um modo não determinístico e ontologicamente imprevisível. Este processo foi chamado por Prigogine de desenvolvimento da ordem através de flutuações. Assim, o devir físico é ontologicamente aberto ao futuro e traz consigo seres absolutamente novos e novas formas de ordem.

Além disso, o processo físico natural é uma atividade criadora de novas formas cósmicas imprevisíveis. Finalmente, junto com os termos matéria e energia, para se entender o devir físico, é necessário usar o novo conceito de informação, o qual é identificado com a emergência da ordem. Assim, não é falso sustentar o ponto de vista de que os seres naturais são informação condensada; enquanto que o caráter não-local e não-reducionista dos sistemas físicos fortalecem o ponto de vista de que o ser ou a existência das coisas naturais é identificada com a sua forma.

C – CIÊNCIA E FILOSOFIA

A física moderna sugere-nos fortes indícios de que a realidade cósmica está constituída por formas distintas de seres, as quais não podem ser reduzidas a uma substância disforme fundamental e final. Isto é, podemos recusar o ponto de vista do mecanismo, segundo o qual os seres cósmicos individualizados existem sem a sua própria hipóstase, provindo de uma formação transiente de uma substância eterna disforme. Enquanto que cada ser individual pode ser analisado em seus elementos, aquela constitui uma realidade simultaneamente an-holística e irreduzível. Essas formas

cósmicas são descritas pelos termos matéria e energia, ao passo que agora parece que, num nível mais profundo, são formas de informação e de racionalidade.

Dado que as interações físicas são carregadas por formas materiais cambiantes (conhecidas como partículas cambiadas), podemos sustentar a opinião de que as forças fundamentais da natureza descrevem algum processo de informação. Este ponto de vista é reforçado pelo fato de que sistemas materiais, afastados do equilíbrio termo-dinâmico, podem, através de uma evolução que auto-organiza e auto-reforça as flutuações internas, atingir o nível cognitivo.

Neste nível o processo cognitivo consiste claramente no trânsito de informação e comunicação de forma neural biológica ou lingüística. Ainda. O caráter ontologicamente probabilístico do quantum e dos processos caóticos tornam o devir cósmico um processo extremamente interessante e atrativo, de caráter temporal e histórico. A emergência imprevisível de formas ontologicamente novas de existência é uma inovação continuamente enriquecida, culminando com a emergência do modo de existência da pessoa humana. Se identificarmos os seres cósmicos com a sua forma individual, atômica ou pessoal de existência, então, de algum modo, temos a sua emergência a partir do nada ou quase. Isto é sustentável pelo fato de que as teorias de campo quântico permitem a criação de partículas elementares e do universo inteiro a partir do vácuo quântico, isto é do vácuo disforme, inexistente, do nada absoluto.

Ao mesmo tempo, a teoria quântica a nível cosmológico fundamenta uma nova forma de antropocentrismo, pois, entre vários universos possíveis, temos na realidade este que pode incluir o observador e participante humano. Além disso, o caráter ontologicamente probabilístico do processo cósmico indica que esta participação humana pode ser efetiva para a evolução cósmica na sua micro-e macro-história. Também o fato de que poderia ser possível que este nosso universo não tivesse existido, ou, em vez disso, poderia ser possível que existisse(m) transitivamente outro(s) universo(s) sem a presença humana, torna o nosso universo uma tarefa extrema e dolorosamente interessante. Em outras palavras, poderíamos afirmar que este universo é, nem mais nem menos, o nosso corpo. Além disso, a crescente importância da informação e dos conceitos cognitivos para a descrição científica do cosmo manifesta a maravilhosa urgência em decodificar a informação cósmica inerente.

Deste modo podemos afirmar que o cosmo, com as suas formas naturais pelas quais é constituído, é um chamamento para a participação num diálogo cósmico. Ainda mais, nosso conhecimento científico, concordando com as conclusões epistemológicas da relatividade e da física quântica, é uma espécie de relação entre nós e os seres cósmicos, o que não exaure sua essência mais profunda. Em linguagem filosófica isto significa

que podemos conhecer apenas as energias dos seres, mas não sua essência mais profunda. Todas estas características que, pensamos, podem ser naturalmente concluídas através do estudo das ciências físicas modernas, revelam um processo cósmico de criação que tudo abarca, com um caráter intensamente histórico e muito enriquecedor, em contraste com a concepção mecanicística do escolasticismo e da Renascença.

D – CONCLUSÕES SEM CONCLUSÕES

O coroamento do processo criativo cósmico inclusivo, acima descrito, foi a emergência, dos seres humanos pessoais em tempo recente (cerca de $\sim 10^5$ anos atrás). Este modo humano pessoal de existência culminou com a nossa eficiência interior e com o impulso existencial erótico de se tornar desinteressadamente nostálgico da presença de outra qualquer pessoa humana, que foi viva no passado, que vive agora ou que viverá no futuro. Gostaríamos de finalizar esta fala do seguinte modo: o princípio cosmológico-antropológico parece-nos ser a interpretação científica do seguinte desafio: este universo caminha para nós desde 20 milhões de anos, caminha para todo ser humano desinteressadamente erótico, que se sente irrevocavelmente nostálgico da presença de outra existência pessoal. Este mágico, maravilhoso, precioso e insubstituível tesouro, que se repete unicamente para cada um de vós, esperamos encontrar eternamente na terra dos vivos, na terra onde cada outro é nossa real verdade e alegria.

(Tradução do Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella, UFMS
Ex-professor do Instituto de Filosofia – PUCAMP)

RESENHA

BRAZ TEIXEIRA, Antonio.

Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso — Brasileira.

Lisboa. Associação Acadêmica da Faculdade de Lisboa, 1991.

Dedicado a Agostinho da Silva, Miguel Reale, Antonio Paim e Francisco da Gama Cæiro, autores que se preocuparam com o estabelecimento de estudos comparativos e com discernir os laços entre o pensamento português e o brasileiro, o texto de Braz Teixeira se inscreve nessa mesma orientação.

Reunindo estudos publicados entre 1980 e 1990, o trabalho do filósofo e jurista português insere-se no "novo horizonte cultural (") aberto à interpretação do pensamento luso — brasileiro e ao conhecimento das múltiplas (") relações de que se vem tecendo (") o diálogo filosófico entre os dois países "pp. 7-8).

Assinalando os marcos desse novo campo de investigação, Braz Teixeira indica a realização em Braga, em 1981, do "I Congresso Luso — Brasileiro de Filosofia (") a publicação de uma enciclopédia luso — brasileira de filosofia e o colóquio sobre Tobias Barreto", que ocorreu em Lisboa em 1990, além das teses de mestrado e doutorado que vem sendo apresentadas nos dois países sobre o assunto.

O primeiro capítulo do livro é dedicado ao tema das "convergências e peculiaridades das filosofias portuguesa e brasileira", apontando as questões em aberto e a relevância de estudos possíveis sobre o pensamento de "A. de Quental e Tobias Barreto, Teófilo Braga e Silvio Romero (") Leonardo Coimbra e Farias Brito, Delfim Santos, Eudoro de Souza e Vicente Ferreira da Silva, Cabral de Moncada, Antonio José Brandão e Miguel Reale ou Augusto Saraiva, Orlando Vitorino, Antonio José de Brito, Djacir Menezes e Renato Cirell Czerna "(p. 22).

Os demais capítulos abordam a filosofia jurídica de Vicente Ferrer Neto Paiva e o Krausismo, o evolucionismo voluntarista de Francisco Machado de Faria Maia, as filosofias do Direito de Tobias Barreto, Cabral de Moncada, Miguel Reale, Antonio José Brandão e Delfim Santos.

O livro é encerrado com uma meditação sobre o pensamento jurídico católico português contemporâneo.

A excelente qualidade dos trabalhos sobre Tobias Barreto e Miguel Reale, tornam o livro especialmente interessante para os que estudam a filosofia do direito no Brasil.

A precisão erudita e a linguagem clara e fluente fazem desta obra um modelo de abordagem metodológica de filosofias nacionais. Um novo campo de investigação, o do estudo comparativo de filosofias que trabalham com uma língua comum, fontes e tradições análogas, pode ser saudado em escritos como os de Braz Teixeira.

VVAA, *Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, Paris, Ed. do CNRS, 1989.

Uma obra coletiva, da qual participaram vários professores da Universidade de Toulouse-Le-Mirall, da área de letras (L. Domergue, A. Mansau), a livre-docente em filosofia Reine Guy, o diretor do Centro de Filosofia Ibérica e Ibero Americana, Dr. Alain Guy, a diretora de pesquisas do CNRS Dra. Marie Laffranque, a professora do Instituto de Estudos sobre a América Latina, Paulette Patout, o livre-docente em filosofia e pesquisador do CNRS, Zednek Kourim, a professora do Instituto Nacional de Buenos Aires Maria F. Perez Calvo — foi editada pelo Centre National de la Recherche Scientifique, tendo por tema as mulheres filósofas na Espanha e na América Latina.

A obra trata de abordar, a partir de uma perspectiva histórica, a contribuição feminina à reflexão, manifesta após o fim do século XVIII. São ensaios que giram em torno das filosofias de diversas pensadoras, da Espanha, Argentina, Peru, Chile, Porto-Rico e Brasil.

A "Introdução" de Paulette Patout mostra, comparativamente, na estruturação das sociedades espanhola e ibero-americana, o lugar e o papel da mulher, especialmente a partir do século XVIII. Assinala a importância da progressiva libertação das mulheres do século XVIII ao XX, para o surgimento desse tipo de reflexão.

No início do século, o brilho de poetisas e romancistas, tais como Teresa de la Parra, Gabriela Mistral (a qual inclusive participou de um Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, embrião da UNESCO); a fundação, por V. Ocampo da revista *SUR*", ponto de encontro e consciência literária de toda elite americana durante trinta e cinco anos" (p.8), são marcos da evolução da condição feminina na América Latina.

Os demais capítulos abordam o pensamento feminino na Espanha das Luzes (L. Domergue), a obra de Maria Zambrano, inspirada no estoicismo e em Ortega. E na América Ibérica, é estudado o feminismo da argentina Vitória Ocampo, cujos textos são postos em paralelo como de Simone de Beauvoir, por A. Mansau e M. F. Perez Calvo. Por sua vez, Alain Guy tematiza o progressismo da peruana Maria Luisa Rivara de Tuesta, que se ajeita à filosofia da libertação; o Dr. Guy trata também dos estudos da portorriquenha Elena Lugo sobre filosofia da psicologia, da medicina e da técnica.

Reine Guy deu-me a honra de traçar com simpatia e inteligência um panorama de meus trabalhos, centrando sua atenção nas teses de doutorado e livre-docência e mencionando publicações mais recentes, sobre Bechelard e sobre filosofia na América Latina.

A obra coletiva pretende apresentar, assim, pela primeira vez uma "radiografia mental" das mulheres-filósofas da Península Ibérica e da América Latina, no atual momento de reflexão. Os hispanistas-filósofos de Toulouse completam, deste modo, o quadro iniciado com o livro *La Femme dans la Pensée Espagnole*, editado em 1983 pelo CNRS.

O trabalho sistemático desta equipe do CNRS, vem florescendo em diversos textos de excelente qualidade, ponte e caminho de melhor entendimento da América Latina e de seus laços com a Europa.

GUY, Alain

Panorama de la philosophie ibero-américaine

Genebra. Ed. Patiño, 1989.

O mais recente trabalho do hispanista-filósofo de Toulouse sobre a filosofia ibero-americana aborda os grandes movimentos de idéias na América Latina, do século XVI a nossos dias.

O vasto panorama assim traçado mostra o interesse constante pelo tema, despertado em Alain Guy desde 1936, a partir de sua amizade com José Gaos, o pensador mexicano. Diretor do Centro de Filosofia Ibérica e Ibero-americana em Toulouse, fundado por ele em 1967, vem trabalhando de modo decisivo para a aproximação entre França e a Latino-América, em estreita colaboração com o Instituto da América Latina, da Sorbonne.

O livro é dividido em três partes. Na primeira, que engloba os séculos XVI, XVII e XVIII, o Dr. Guy trata da filosofia escolástica e seus princípios cultores, e da abertura para a ciência; de especial interesse são os capítulos sobre Bolívar e Bello, "os educadores da Independência", no dizer autor.

A segunda parte é dedicada ao pensamento do século XIX, abordando a **filosofia romântica e espiritualista** de Mont' Alverne, Echeverría; o **positivismo** de Teixeira Mendes, Alberdi, Gabino Barreda, o **Krausismo** de Barraquero, Vergara, entre outros.

A terceira parte, mais ampla, é dedicada ao século XX e a autores representativos da **escola anti-positivista** (rodó), do **Kantismo** (Korn, Larroyo), do **bergsonismo** (Deústra, Caso, Vasconcelos, Farias Brito), do **racionalismo axiológico e historicista** (Vaz Ferreira, Reale, Ardao, Pucciarelli), do **orteguismo** (Ramos, Zea, Carretero, kujawski), da **fenomenologia** (Romero, Frondizi, Mussuh), do **existencialismo** (Astrada, Virasoro, Ferreira da Silva), do **marxismo** (Ponce, Justo, Mariátegui, Caio Prado, Miné Quesada), do **tomismo** (Derisi, Quiler), do **espiritualismo agostiniano** (Farré, Caturelli), da **filosofia da libertação** (Gutierrez, Boff, Dussel), para citar apenas alguns autores e escolas estudados.

A ampla **bibliografia** que se segue divide-se em **quatro partes**: a primeira mostra obras que apresentam a filosofia latinoamericana no seu conjunto; a segunda, indica antologias temáticas; a terceira, uma seleção de obras que exibem panoramas filosóficos, por países; Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, Guatemala, Honduras, México, Nicaraguá, Panamá, Paraguai, Peru, Porto Rico, São Domingos, Salvador, Uruguai, Venezuela; finalmente, na quarta parte, são elencadas revistas filosóficas dos diversos países.

O texto é completado por um índice de nomes próprios, em ordem alfabética, dos diferentes autores estudados.

Um trabalho de imensa erudição, pioneiro e cuidadosamente preparado. Em termos metodológicos, um exemplo de estudos comparativo em História da Filosofia.



LANÇAMENTO

Paradigmas filosóficos da atualidade (Coletânea)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (Org.)

Esta obra tematiza algumas das mais importantes vertentes filosóficas da atualidade, como Filosofia Analítica, Racionalismo Crítico, Fenomenologia. Tem como objetivo orientar professores e estudantes de filosofia que pretendem seguir os caminhos filosóficos contemporâneos.

CONHEÇA OUTROS TÍTULOS DA PAPIRUS SOBRE FILOSOFIA:

Por um Conhecimento Filosófico

Gilles-Gaston GRANGER (Trad. Constança Marcondes Cesar)

Teoria Crítica — Habermas e a Escola de Frankfurt

Raymond Geuss (Trad. Bento Itamar Borges)

A Ontologia Política de Martin Heidegger

Pierre Bourdieu (Trad. Lucy Moreira César)

O Mal — Um desafio à Filosofia e à Teologia

Paul Ricoeur (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida)

Aprendendo Filosofia

César Aparecido Nunes

Filosofia da Ciência e da Tecnologia

J. F. Regis de Moraes

Construindo o Saber — Técnicas de Metodologia Científica (Coletânea)

Maria Cecília M. de Carvalho (Org.)

História e Pensamento na Educação Brasileira

J. F. Regis de Moraes

A Geração do Futuro

Rubem Alves

As Razões do Mito (Coletânea)

J. F. Regis de Moraes (Org.)

SOLICITE CATÁLOGO — ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Caixa Postal 736 — 13001 — Campinas — SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to
* Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas
a dirigirse a * Les institutions que désirent établir un échange de publications
sont priés de s'adresser a * Le istituzioni che vogliono ricevere questa
pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (PABX) 2-7001 - Ramal 29
13100 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Reflexão 48 – Pensamento Luso-Brasileiro

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Departamento de Composição e Gráfica

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno

Fotolito, Impressão e Acabamento

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Dagoberto Osvaldo B. de Moraes, Douglas Heleno Ciolfi, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia D. Costa Morais, Márcia Figueredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 2-7001 – Ramal 29

Distribuição: Papyrus – Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020 Campinas SP – Tel.: (0192) 32-7268

Selvino Antonio Malfatti

Gênese de Democratismo na Cultura Luso-Brasileira

Francisco da Gama Caeiro

Para uma História do Iluminismo no Brasil – Notas acerca da presença de Verney na Cultura Brasileira

Francisco da Gama Caeiro

Ortodoxia e Lulismo em Portugal (Um depoimento seiscentista)

Eduardo Abranches de Soveral

Exposição sumária e breve comentário ao realismo crítico de Arnaldo de Miranda Barbosa

Antonio Frederico Zancanaro

Reunião preparatória do II Encontro de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira

Constança Marcondes César

Colóquio Tobias Barreto

Estudos Críticos

Resenhas