

A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA EUROPÉIA SOBRE O PENSAMENTO BRASILEIRO*

Luis Alberto de Boni**

O Brasil, tal como o conhecemos hoje, encontra-se estruturado de modo predominante sobre valores europeus. A cultura, a língua, a religião são européias e, como não poderia deixar de ser, também a Filosofia que nele se praticou e se pratica enraíza-se na grande tradição ocidental.

Em se tratando da Filosofia, o relacionamento entre a Europa e o Brasil não pode ser analisado em termos de mútua influência, mas em termos da mais absoluta dependência do pensamento brasileiro ante o europeu. Esta afirmação explica-se como decorrência de fatores, cujo conhecimento torna-se imprescindível. Seja-me permitido apontar aqui alguns deles.

1. Ao contrário das colônias espanholas, que já no primeiro século do descobrimento viram surgir universidades, a imensa colônia portuguesa *não conheceu instituições de ensino superior*, obrigando quem desejasse realizar maiores estudos a deslocar-se para Coimbra ou outros centros europeus. Por isso, enquanto as colônias espanholas, nos três primeiros séculos de existência, graduaram cerca de 150 mil alunos, no Brasil situam-se por volta de 5 mil os que obtiveram diploma.

Neste período, a Filosofia ficou limitada aos recintos dos seminários, principalmente dos jesuítas e das esco-

las secundárias existentes em algumas cidades.

Ao iniciar-se o século XIX, o Brasil era das regiões mais atrasadas do Ocidente. A corte portuguesa, ao transferir-se para o Rio de Janeiro, preocupou-se em sanar as carências mais gritantes, e fundou uma Escola de Medicina no Rio de Janeiro e outra em Salvador; logo depois surgiam duas de Direito, em São Paulo e em Recife, mas não se conseguiu transformar estes centros em núcleos de futuras universidades. A independência política (1822) não modificou a situação e assim chegou-se à República (1889), momento em que a pressão positivista impediu que o poder público interviesse diretamente na organização do ensino superior.

Foi necessário esperar até a quarta década do século XX para que surgisse no Brasil uma verdadeira universidade: a Universidade de São Paulo, criada em 1934 dentro de moldes franceses, tendo como núcleo a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

A ausência de instituições universitárias impediu que se desenvolvesse um clima favorável à Filosofia. Não surgiu um pensamento capaz de refletir o contexto do mundo onde era pensa-

* Este texto foi apresentado na Universidade de Muenster, Alemanha Ocidental, em outubro de 1987, durante o simpósio "Europa-Lateinamerika im Gespräch".

** Professor do Dep. de Filosofia da UFRGS, Porto Alegre.

do. Não houve escolas filosóficas. Quase não houve formação de alunos por parte de professores, alunos estes que retomassem posteriormente o pensamento do mestre. Por vezes, assim me parece, mais do que falar de "influência da Filosofia européia sobre a Filosofia brasileira", dever-se-ia falar de "influência européia sobre a cultura brasileira", tão rarefeita foi a produção propriamente filosófica.

2. A ausência de universidades foi responsável por um grande número de *autodidatas*, com todas as desvantagens que isto pode significar.

Durante o período colonial, o problema quase não foi sentido, pelo fato de haver uma linha de pensamento — a escolástica tardia portuguesa. A abertura para a cultura universal, no século XIX, mostrou, porém, a fraqueza do pensamento filosófico brasileiro que, distante dos centros europeus, não conseguia captar-lhes a dinâmica dos sistemas e correntes em que se abeberava.

Tendo por metrópole cultural a França, foi quase sempre através dela que o Brasil do século XIX e inícios do século XX contactou com a Filosofia. E então a facilidade de leitura de certos europeus, o interesse imediato, quando não o acaso da importação ou aquisição de algum livro, acabaram tendo importância inesperada, quando não imerecida.

Examinando os pensadores europeus que maior influência exerceram neste período, comprova-se o que aca-

ba de ser afirmado. As traduções para o português foram relativamente poucas, valendo a pena citar as principais: Deu-se grande importância a *Victor Cousin*, traduzindo-se-lhe, a partir de 1843, o "Cours d'Histoire de la Philosophie Moderne"; de *David Strauss* traduzem-se "Der alte und der neue Glaube" und "Das neue Leben Jesu"; de *Ernst Haeckel*, "Die Weltratsel", "Der Lebenswunder" e outras quatro obras; de *Ludwig Büchner*, "Kraft und Stoff", "Der Mensch nach der Wissenschaft", "Licht und Leben"; de *Krause*; graças a maçonaria brasileira e espanhola, "Vorlesungen über das System der Philosophie"; de *Darwin*, "On the Origin of Species"; de *Comte*, "Catéchisme Positiviste" e "Opúsculos de Filosofia Social"; de *Ernest Renan*, "Vie de Jésus"; de *Herbert Spencer*, "Education", "The classification of Sciences", "Justice", "O que é Moral?". Somem-se a estas e a algumas outras traduções as leituras de traduções para o espanhol ou para o francês, bem como as leituras no original francês, idioma dominado pela quase totalidade dos intelectuais de então, e o quadro está montado. É necessário convir que há lacunas imensas, não superadas por falta de preparo técnico capaz de dominar o que de mais difícil havia na Filosofia européia do século XIX, e que era, aliás, o mais importante. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, e mesmo Feuerbach e Marx, transcorrerão o século XIX como pouco conhecidos ou como ilustres desconhecidos, enquanto nomes filosoficamente não tão significativos, haverão de ser louvados como os gênios. Silvio Romero (1851-1914), um dos inovadores do pensamento brasileiro, relembrando seu itinerário intelectual a partir do

ecletismo e passando pelo positivismo, conclui citando os "sete sábios modernos": Spencer, Darwin, Haeckel, Büchner, Vogt, Moleschott e Huxley.

Se alguém houve, neste período, que tenha dominado um modelo de pensamento filosófico, foram então uns poucos néo-escolásticos, abeberados em Taparelli, Liberatore, Kleutgen, Venturua e Balmes; alguns positivistas, dedicados a vida toda a estudar os textos comteanos, e Raimundo Farias Brito (1862-1917), talvez a maior vocação filosófica do país.

3. Um terceiro fator deve ser salientado: por trás de uma aparente incoerência na sucessão de influências européias sobre a Filosofia e a cultura brasileiras, *existe uma lógica interna* que se torna necessário procurar e compreender, a fim de não se cair no engano de julgar a dinâmica do pensamento brasileiro como um simples caso de reduplicação falha e imperfeita do pensamento europeu. As filosofias européias, ao serem recebidas no Brasil, passaram a desempenhar, na sociedade que as escolheu, funções diferentes das de sua terra natal, e o maior ou menor sucesso delas dependeu não de seu significado na pátria de origem, mas das respostas que ofereceram na terra de adoção.

Há um texto célebre de Sylvio Romero, que merece ser citado. Diz ele: "Na história do desenvolvimento intelectual do Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas idéias, a ausência de uma genética. . .

Entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. . . As idéias dos filósofos [brasileiros], que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos. Nem, talvez, se conheçam uns aos outros na maioria dos casos e, se se conhecem, nenhum aproveitou de seu antecessor" (Romero, 1969:32 – 1a. ed. 1878).

O autor percebe que o atraso cultural era, em grande parte, o responsável pelo fenômeno — ao contrário de outros que supunham radicar-se em fatores raciais ou climáticos o pouco vizo dos brasileiros à Filosofia. O que não percebe com clareza é o fato de, por trás de toda a aparente casualidade encontrar-se uma intencionalidade, fazendo com que o pensamento europeu, ao enxertar-se na cultura brasileira, passasse a ter outro significado histórico, a ponto de levar para equívocos lamentáveis quem não percebesse tal inflexão.

Alguns exemplos a respeito desta leitura com lentes de outras cores podem ser dados. Helvetius, Holbach, Destutt de Tracy e Cabanis foram moda corrente em certos ambientes clericais brasileiros plenamente ortodoxos, pois tais autores forneciam uma teoria sensista que se procurou montar sobre as velhas bases escolásticas. Mais tarde, aproximando-se o final do século XIX, num país sem maiores tradições científicas, que não conheceu o idealismo e encontrava-se preso à retórica do ecle-

tismo, o positivismo comteano apresentou um momento de progresso, e não de recuo para uma fase pré-crítica. Enfim, já em nossa época, a distinção heideggeriana entre *Histoire* e *Geschichte*, a noção de ser-no-tempo e a de consciência histórica — quem o diria — adquiriram conteúdo subversivo para os censores militares de 1964.

1. A colônia sob a égida da Escolástica

O Brasil, enquanto colônia portuguesa, não ofereceu o melhor ambiente para ciências, e por parte da metrópole não houve o menor interesse em promover os estudos. A instrução esteve quase que totalmente entregue às ordens religiosas, principalmente aos jesuítas, e o que se fez na colônia em matéria educacional — de bom ou de mau — deveu-se a estes padres e foi transmitido dentro da tradição escolástica portuguesa que medeia entre os séculos XVI e XVIII.

Esta escolástica, que muito bem teria podido encaminhar-se pelas sendas especulativas abertas por Luis Molina, Pedro Fonseca, Francisco Suarez e Francisco Sanchez, acabou fechando-se sobre si mesma, no afã de estruturar a Contra-reforma num mundo que não fora atingido pela Reforma e que, por isso, acabou por afastar-se do Renascimento. Abandonando a curiosidade e o desafio ante o desconhecido, a Filosofia repousou primeiramente na certeza da verdade definitivamente conquistada, contentando-se em repetir o já sabido e tomando precauções a fim de não inovar, para, eventualmente, não vir a cair no erro. Numa Filoso-

fia transmitida no bojo da Teologia e ensinada com vistas apologéticas, a dúvida filosófica poderia representar um descaminho na fé.

Assim, o Brasil, imitando Portugal, entrou pelo século XVIII dentro do melhor espírito escolástico, exorcizando a Reforma — o que até seria compreensível — mas renegando também a Física de Galileu e Newton, em favor da aristotélica; ignorando o valor de Bacon e Gassendi; criticando de longe os quase desconhecidos e vitandos Descartes, Locke e Spinoza.

Estas afirmações não retiram dos jesuítas o mérito de haverem lançado os fundamentos da vida intelectual brasileira, eles que, no século XVII, tentaram erigir a primeira universidade da colônia. Que seu ensino não era sem valor, e que a disciplina da *Ratio Studiorum* podia também produzir frutos, atesta-o o fato de haver-se formado na colônia o Pe. Antônio Vieira, uma das mais complexas figuras intelectuais do século XVII. A expulsão da Companhia, em 1759, fez com que muitas das obras produzidas no Brasil também se perdessem.

Um juízo sobre a atividade dos jesuítas como educadores não é fácil de ser formado. Até hoje, alguns os defendem, outros os acusam, todos geralmente na atitude *parti pris*. Se é certo que sua expulsão abriu caminho para as novas idéias, não deixa também de ser verdadeiro o fato de que o despotismo esclarecido de Pombal continuou censurando Locke e Newton, e de que a expulsão significou o aniquilamento do sistema de ensino da colônia.

Trabalhos atuais estão possibilitando a edição de alguns livros que não se perderam e lançando um pouco mais de luz sobre a época. Constata-se sempre mais que os seminários de então não foram de todo improdutivos, e que por sobre a camada oficial do tomismo escolástico muitas outras idéias penetraram no Brasil, tanto através de outras ordens, como através dos próprios jesuítas.

Um exemplo desta penetração de idéias não-tomistas, que contrariavam frontalmente a *Ratio Studiorum*, encontra-se nas "*Conclusiones Methaphysicae*" apresentadas em 1747, no Rio de Janeiro, por um padre da Companhia. O texto, de pouco mais de uma página, foi aprovado pelo decano de estudos e resume um exercício a que costumeiramente se submetiam os professores. Compõe-se de uma introdução e de 3 conclusões sobre o ser (cfr. Campos, 1968: 45-54), o que é suficiente, porém, para mostrar a quantas andava o tomismo de estrita observância. Após afirmar que é possível ao homem formar um conceito de ser, separado do conceito de seus inferiores, conclui com Scotus, contra Tomás: "ex quo sequitur praedictum entis conceptum esse univocum ad inferiora". Depois, ao examinar os transcendentais que se convertem com o conceito de ser, o autor, ao definir a verdade, não a toma como "adaequatio rei et intellectus", mas agostinianamente a define como "conformitas rei cum regula essendi". Enfim, ao tratar do ser divino, afirma ortodoxamente que se lhe pode demonstrar a existência a posteriori, e acrescenta sem perda de tempo: "Non a posteriori tantum, sed

quase a priori praedictam existentiam demonstrari posse per ideam entis optimi, aut summe perfecti" — o que, convenhamos, mais do que regredir a santo Anselmo, era saltar para o suspeito Descartes.

2. As peripécias do Iluminismo entre escravocratas

A expulsão dos jesuítas veio acompanhada por profundas mudanças. Foi o momento em que a colônia descobriu o Iluminismo. Vinha ele, em grande parte, através do clero — de modo especial através dos Oratorianos, que comandavam a reação antijesuítica na Metrópole — abeberando-se em fontes francesas, ou via Paris, que, a partir de então, no dizer de Hector Paz, tornou-se a capital da América Latina.

No Brasil, como talvez em nenhum outro lugar, o Iluminismo significou luzes, procura de saber. A colônia abria-se para os grandes problemas intelectuais e sociais de seu tempo, na ânsia de recuperar dois séculos de encarceramento cultural. A censura régia, a vigilância sobre os livros importados e a proibição de instalar tipografias vigoravam implacáveis, mas o espírito da época encontrava mil formas para penetrar na colônia: estudantes que se formavam na universidade reformada pelo marquês de Pombal ou em outros centros europeus, clérigos abeberados em fontes não escolásticas, idéias que penetravam através das colônias espanholas, notícias vindas das recém-emancipadas colônias inglesas da Amé-

rica, livros que misteriosamente circulavam entre as elites.

Tratava-se de um Iluminismo adaptado à nova realidade. A física cartesiana e newtoniana enxertava-se sobre a aristotélica; o empirismo lockeano saía do contexto do mundo da Reforma para chegar ao Brasil através da leitura do padre italiano Antônio Genovesi, cuja obra tornou-se quase que o texto oficial de Filosofia em fins do século XVIII; o projeto de liberdade política enxertava-se em uma sociedade escravocrata.

Para se ter uma idéia do que significou o furacão iluminista na colônia, vale a pena dar uma olhada de relance à biblioteca do cônego Luis Vieira da Silva, um culto e pobre sacerdote de Minas Gerais, acusado de conspirar na conjura de 1789. Sua biblioteca contava com 270 obras, num total de cerca de 800 volumes. Quase metade delas eram em latim, 90 em francês, 30 em português, 24 em inglês, outros em outras línguas (cfr. Frieiro, 1957:9-82).

Lá estavam os clássicos latinos, gregos e franceses, ao lado de diversos livros de história, geografia e direito. Estavam também Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, Gregório e Bernardo, próximos a dois volumes da Enciclopédia de D'Alambert e Diderot; a Suma Teológica e um volume das obras de Voltaire, junto, aliás, com "Les erreurs de Voltaire" do jesuíta Nonnotte; o "Ius Ecclesiasticum" de F. Schmalgrüber, diversas obras sobre o Direito Natural e "Le Droit Publique de l'Europe" do abade M. Mably, um comunista de salão; o "Discours sur l'Histoire Univer-

selle" de Bossuet, as "Institutiones Politiques" de Bielefeld, "L'Esprit des Lois" de Montesquieu e as "Observations sur le Gouvernement des Etats Unis d'Amerique" de M. Mably; a "Philosophia Peripatetica" de Anton Mayr, os "Elementa mathematico-philosophica" de C. Wolff, a "Metaphysique" e a "Logica" de A. Genovesi, os "Elements de Metaphysique" de Para du Phanjas e as "Oeuvres" de M. l'Abbé Condillac; o "Concilium tridentinum" e "A confrontação da Doutrina da Igreja com a dos Jesuítas"; a "Geometria" de Descartes e o "Ius canonicum" de Pichler; um volume do "Tesouro Carmelitano" e 5 volumes de "L'Esprit de l'Encyclopédie".

O temor da metrópole ante a possibilidade de difusão do Iluminismo não deixava de ser fundamentado: havia o perigo da descolonização. De fato, o discurso dos ideólogos da independência encontrava-se vasado nos melhores moldes europeus, tendo alguns daqueles homens vindo do Velho Mundo após passagem por universidades francesas.

Por trás da cópia havia, porém, adaptações muito hábeis, que possibilitaram à elite escravocrata levar a cabo uma revolução anticolonialista sem sacrificar nela o estatuto da escravidão. A revolução foi empreendida em nome da liberdade, mas sem o menor laivo de revolução social. Tratou da liberdade dos interesses comerciais dos grandes exportadores e do controle do aparelho do estado por parte deles, deixando contudo intactas as relações entre as classes no interior de uma so-

cidade onde os escravos representavam mais de 60% da população.

As mesmas idéias iluministas fizeram-se presentes também nos movimentos rebeldes surgidos no Brasil desde a Inconfidência Mineira (1789) até a metade do século passado. Em revoltas de cunho mais popular, a consistência teórica foi menor e a influência iluminista vinha mediada, entre outras, pela revolta negra do Haiti e pela libertação dos escravos nas colônias espanholas. Nos movimentos mais sofisticados, o recurso a Locke, Montesquieu, Rousseau, aos Federalistas americanos e à Giovane Italia era abundante, por vezes com citações literais. Mas também nestes movimentos as idéias importadas adaptavam-se à realidade local de uma sociedade escravocrata, na qual a força da burguesia industrial era quase nula. Fora do contexto de Reforma que as viu nascer, usadas como armas no ardor dos embates, no mais das vezes careciam de coerência e sistematicidade, atendo-se a um vago e rebelde liberalismo, ao qual parecia ser suficiente a outorga de uma constituição, a reforma de algumas leis, quando não a mudança do ministério, para que se instalasse a liberdade.

Os rebeldes farroupilhas do Rio Grande do Sul (1835-45) — para citar apenas a mais longa e mais conservadora das revoltas do período — deram a seu movimento a mesma alcunha usada pelos ingleses de 1688-9: *a gloriosa revolução*. Tratando-se, porém, de um movimento de estancieiros, precisaram delimitar e restringir claramente o conceito de liberdade e o de povo, de mo-

do a poderem negar aos pobres o direito de voto, e aos escravos a alforria, o que fez com que o mazziniano Luigi Rossetti fosse obrigado a abandonar a redação do jornal rebelde. Excluídos os pobres e os escravos, os estancieiros podiam depois orgulhosos proclamar: "Vivam os homens livres do universo" (apud Flores, 1978:62).

3. O império relega Kant em favor de Victor Cousin

As adaptações, e mesmo distorções, não devem, porém, encobrir algo fundamental: com as idéias iluministas iniciou-se o processo de atualização e universalização do pensamento brasileiro. Os limites impostos ao trabalho intelectual fizeram com que este processo fosse lento e falho, mas transformou-se em uma constante a aproximar as mais diversas correntes filosóficas aportadas no país e conferido uma inesperada coerência ao pensamento filosófico dos séculos seguintes.

Nesta abertura para o mundo, já em inícios do século XIX, encontram-se no Brasil professores que conhecem o criticismo Kantiano. Referências de viajantes europeus comprovam que em 1803, no interior de São Paulo, Kant estava sendo ensinado. Em 1820, em São Paulo e no Rio Grande do Sul dois padres ministravam cursos baseados no velho mestre de Konigsberg. Eram eles Diogo Antônio Feijó e João de Santa Bárbara. Do primeiro, político brilhante que chegou ao posto de ministro e regente do império, sobram os textos de aula, impressos sob o título de "Cadernos de Filosofia". Despretensiosa-

mente, Feijó distingue entre a Filosofia dogmática, cética e crítica: coloca como tema da Filosofia as perguntas: "Was Kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?"; aceita as categorias Kantianas em lugar das aristotélicas, e compreende aquelas em seu valor como "formas primitivas ou condições do entendimento". Trata-se de um Kantismo bebido em fontes francesas, principalmente em Villers, de um Kantismo sem rigor terminológico, por vezes falho e compatibilizado com o pensamento pré-crítico de Genovesi e de outros que então eram autoridades, e nem poderia ser diferente nos longínquos sertões brasileiros, quando na França, anos depois, Comte ainda era informado por correspondência a respeito do idealismo transcendental.

O que levou os brasileiros a procurar Kant? Não foi seguramente a Filosofia transcendental em toda sua pujança, pois para tanto faltava-lhes o preparo técnico. Foi, acima de tudo, no dizer de Miguel Realce, "o sopro ético e idealista de sua doutrina, ou a formulação liberal de seu pensamento político, tal como era oferecido pelos intérpretes gauleses. Passamos, em suma, por Kant, mas não pela existência salutar do criticismo, achegando-nos mais ao filósofo germânico naquilo que ele desenvolvera a partir do pensamento francês, notadamente de Jean Jacques Rousseau, no plano ético e social, correspondente aos valores em ascensão do individualismo burguês" (Reale, 1976:19).

Kant permanecerá porém uma presença latente durante décadas. São diversos os autores que o conhecem, que assumem parte de sua obra, tendo havido mesmo quem, no início do sé-

culo XX, em pleno reinado do cientificismo, escreveu "A Teoria do Conhecimento em Kant". Contudo, seria pedir demais aos autodidatas do século XIX que incorporassem a seu pensamento o idealismo transcendental.

Bem mais fácil e interessante foi-lhes, logo após a independência, tomar o ecletismo francês e convertê-lo em Filosofia semi-oficial do império. Os historiadores costumam observar, com muita razão, que o ecletismo filosófico foi o contraponto da política imperial, onde os partidos liberal e conservador distinguiam-se apenas e tão somente pelo nome, e onde era preciso conciliar opostos aparentemente irreduzíveis entre si, a fim de viabilizar a constituição de um estado nacional.

O ecletismo representa na Europa uma corrente secundária do pensamento filosófico. No Brasil, alguns também o encararam assim. Estudos mais recentes, contudo, tendem a atribuir-lhe importância bem maior, importância esta proveniente não do valor intrínseco dos textos produzidos, e sim do significado que ele veio a adquirir na história das idéias.

A simples leitura do "Compêndio de Filosofia" (redigido em 1833 e publicado em 1859), do franciscano Frei Francisco de Monte Alverne, pouco tem de interessante. Os dons retóricos do frade — nisto muito próximo de Cousin — levam-no ao pior tipo de ecletismo, como quando diz: "Os sistemas exclusivos foram proscritos por M. Victor Cousin. O sensualismo e o idealismo, a escola de Locke e a filosofia escocesa deram-se as mãos" (apud Costa, 1956:84s). Por trás deste texto, e de outros de melhor feitura, com a recepção não só de Cousin, mas de Royer-Collard, Main de Biran e Jouffroy,

encontra-se o prosseguimento da obra iniciada com a recepção do Iluminismo: a atualização do pensamento nacional. Main de Biran procurara incorporar as conquistas da Revolução e da ciência aos postulados religiosos, e este era, em boa parte, o fundamento do ecletismo francês. Em Portugal, tentara-se, já no período anterior, conciliar Aristóteles e a Escolástica com o pensamento moderno. Os brasileiros, dentro da tradição portuguesa de Luis A. Verney e Silvestre Pinheiro Ferreira, sem o ambiente vivido por Biran, sem a Revolução e sem a ciência, tomavam o ecletismo como caminho para superar a tradição de autoridade transmitida pela Escolástica anti-reformista. Tornando o ecletismo a doutrina vigente no país, estavam, por meio dele, encontrando a liberdade dos tempos modernos, o que lhes significou, conseqüentemente, não apenas o contato com uma corrente filosófica, mas a passagem pelo Renascimento, a Reforma e o Iluminismo, isto é: uma reinterpretação de toda a existência.

Assim, o ecletismo tornou-se um dos marcos mais importantes na história cultural do país. Graças a ele, foi deixada de lado, sem maiores escrúpulos, a velha Escolástica portuguesa, e sem maiores preocupações ou ressalvas assumiram-se positivamente as filosofias modernas. Em seu bojo encerravam-se os germes do historicismo, que logo apareceria, e o evolucionismo fermentava em seu otimismo romântico. Graças a ele, também o tradicionalismo de De Bonald e De Maistre não vingaram, encontrando eco tardio somente nas primeiras décadas do século XX.

Acima de tudo, porém, o espiritualismo vago de fundo psicológico significou uma resposta para homens que, dentro de outra cultura, tinham difi-

culdades em aceitar simplesmente o sensismo e o materialismo dos iluministas franceses. Este espiritualismo, aliás bem próximo do deísmo, foi responsável por um fenômeno raro: permitiu que as elites brasileiras passassem de católicas para deístas, sem deixarem de se chamar católicas. Mas quando outras idéias mais radicais o atacaram, pôde-se ver como eram frágeis as bases de tal espiritualismo.

4. A vez do cientificismo

A partir de 1860, novas idéias, vindas da Europa, revolucionaram a inteligência brasileira.

Em primeiro lugar, por seu significado histórico, deve ser mencionado o Positivismo. Sua principal via de acesso foram a Escola Politécnica e a Escola Militar do Rio de Janeiro, o que é compreensível. Técnicos e engenheiros, aos quais a filosofia dominante pouco tinha a oferecer, entusiasmaram-se pelo tratado de matemática do "Cours de Philosophie Positive" e, sem maior preparo, julgaram que o resto da obra fosse de igual valor. Neste terreno, pois, a doutrina comteana frutificou abundante.

No Brasil, porém, o Positivismo não foi só um movimento filosófico, e se a isto se houvesse reduzido, bem menos significativa teria sido sua presença. Teve ele uma vertente religiosa, constituída pelos ortodoxos que aceitaram também as obras do segundo período de Comte. O grupo, disposto a viver com todo o ascetismo as rigorosas prescrições do mestre, não foi dos mais numerosos, mas soube viver a religião da humanidade com o fervor dos neófitos, chegando mesmo a construir templos em algumas capitais, templos estes que até hoje funcionam.

Na política, as posições extremadas e antidemocráticas impediram que fosse maior a influência deles na Constituinte Republicana de 1891, quando defendiam a ditadura democrática, a absorção dos demais poderes pelo executivo, a descaracterização dos partidos políticos, etc. No sul do país experimentou-se uma constituição estadual no melhor estilo comteano, com todos os impasses que dela se poderiam esperar.

Em filosofia, leu-se muito o mestre, escreveu-se relativamente bastante, mas não foram obras de maior importância, embora seja preciso ressaltar o empenho com que os positivistas procuraram pensar a realidade do país à luz das teorias de Comte.

Portanto, a religião, a política e a filosofia não sofreram do Positivismo um impacto direto relevante. Contudo, os historiadores observam que houve um espírito positivista a impregnar profundamente a cultura brasileira na passagem do império para a república. O atraso intelectual e industrial do país clamava por uma nova orientação, mais voltada para as ciências empíricas e mais condizente com a situação dos países adiantados. Este foi o pano de fundo sobre o qual o Positivismo propagou-se entre as elites. Ser positivista era declarar como pertencente ao estado teológico, ao passado, o mundo da escolástica e do ecletismo em que se inspiravam ainda muitos pensadores, era anunciar um futuro diferente para a nação.

O alcance desta "positivização" da sociedade é discutido. Alguns tendem a reduzi-lo, apontando para outras influências européias que estariam sendo confundidas com o Positivismo; outros vão bem mais longe, e vêem na as-

cenção de Vargas ao poder, em 1930, o coroamento da obra comteana no Brasil, obra esta que continuaria como fundamento da tecnocracia militar que se procurou implantar no Brasil entre 1964 e 1985. Há, porém, uma certa concórdância em atribuir ao Positivismo dois papéis importantes dentro da Filosofia brasileira: em primeiro lugar, o de preparador de caminho para a Filosofia Analítica, o Neo-positivismo, e as Lógicas modernas; em segundo lugar, o de responsável pelo esvaziamento da dialética até mesmo nos melhores pensadores marxistas que surgiram nas primeiras décadas do século, alguns deles aliás de arraigadas convicções comteanas, e que não hesitavam em afirmar a compatibilidade doutrinária entre Comte e Marx. A este respeito, vale a pena ler a tese de Leandro Konder, intitulada: "A Derrota da Dialética".

Porém, nos mesmos anos de 60 começaram a entrar no Brasil outras idéias, de proveniência não francesa. Spencer e Darwin, Haeckel e Vogt, Molleschott e Noiré vinham com o evolucionismo e o monismo. De capital importada, como pólo catalizador, funcionou a Faculdade de Direito de Recife, influenciada principalmente pelo Professor Tobias Barreto, um autodidata que, após aprender a língua alemã, passou a divulgar arduosamente o pensamento germânico.

A Tobias Barreto e a alguns de seus colegas faltou o preparo escolar e, por vezes, a paciência do estudo, para uma recepção mais ordenada e sistemática de tão imenso cabedal de idéias. Polêmico tanto ele como Sílvio Romero, arrebataram-se com o debate e produziram páginas arrasadoras contra um estado de coisas que lhes parecia insuportável: o ambiente morno do ecletis-

mo e a aceitação ardorosa do positivismo, pelos quais, aliás, haviam passado em sua trajetória inovadora. De interesse primordial foi-lhes a crítica das instituições vigentes e, para tanto, valearam-se não dos grandes pensadores, mas dos que lhes ofereciam textos mais aptos para a polêmica, na qual a argumentação e a objetividade nem sempre encontravam espaço.

A escola de Recife digladiou-se com o dogmatismo positivista e foi dos principais responsáveis pelo não alastramento do comtismo no pensamento brasileiro. Ambos, porém, apesar dos debates calorosos e das poucas acadêmicas críticas recíprocas, situam-se historicamente como elementos paralelos de um mesmo movimento de idéias, com funções sócio-culturais semelhantes. Tratando-os pelo denominativo comum de *naturalismo*, Miguel Reale comenta: "Se na Europa é possível afirmar que o naturalismo representou uma perda de substância especulativa, em comparação, por exemplo, do idealismo alemão, mister é reconhecer que, no caso especial do Brasil, não havia um lastro anterior de idéias que se lhe pudesse comparar. Quantitativa e qualitativamente falando, as obras redigidas sob as pompas das ciências naturais assinalavam um progresso no espírito crítico". (Reale, 1976:26).

5. A guinada espiritualista

Tanto o agnosticismo comteano como o evolucionismo e o monismo não serviram de suporte para a instauração de um materialismo absoluto. A importância assumida pelo pensamento de L. Noiré dentro da Escola de Recife, por exemplo, explica-se pela leitura mitigada que este autor tentou fazer da obra de Haeckel. Em um tal ambiente, e em sintonia com o que es-

tava acontecendo na Europa, uma revalorização do espiritualismo facilmente encontraria adeptos.

A reação espiritualista não se caracterizou pela polêmica grandiloquente e nem sempre tomou o caráter de oposição direta às idéias "naturalistas" do período anterior. Um nome de primeira plana surge neste momento: Farias Brito (1862-1917) caso extremo de insularidade na cultura filosófica brasileira, autodidata, sem mestres e sem discípulos (Robledo, 1946:121) passou a vida lendo, pensando e escrevendo, na tentativa de reformar o homem através da Filosofia, por parecer-lhe que o cientificismo não levava a nada e as religiões positivas pertenciam ao passado. Fechado em seu mundo, lutando a sós para dominar o pensamento moderno e contemporâneo, seu trabalho de assimilação nem sempre atingiu o que se propunha, mas mesmo assim legou uma obra vasta, consistente e de certa originalidade, onde as influências de Spinoza e Bergson surgem como dominantes.

Embora agnóstico — ou melhor, adepto de um "panpsiquismo panteísta" (França, 1967:313), Farias Brito acabou exercendo notável influência nos meios católicos, preparando-lhes o caminho para uma reformulação do pensamento dentro dos moldes contemporâneos.

À pálida presença da filosofia cristã no século XIX, seguiu-se a pujança do século XX, quando passou a ocupar o mais importante espaço dentro da produção intelectual. A brecha aberta pelo espiritualismo coincidiu com o surgimento da néo-escolástica, incentivada pela encíclica "Aeterni Patris". Em 1908, em São Paulo, fundava-se no mosteiro de São Bento a primeira faculdade de Filosofia do

país, sob a orientação de monges alemães. Mais tarde, a faculdade foi agregada à Universidade de Lovaina, através da qual, principalmente, os temas néo-escolásticos foram penetrando.

No Rio de Janeiro, a partir da década de 20, a renovação católica passou a receber forte influência francesa, a qual, na década seguinte, polarizou-se em volta do nome de J. Maritain, principalmente devido à obra "Humanisme Intégral". Na década seguinte surgiam as primeiras universidades católicas, cujas cátedras de Filosofia foram muitas vezes ocupadas por clérigos europeus ou de formação européia, e a influência da renovação francesa estendeu-se por todo o país.

Dominada a Filosofia do ser, do objeto, passou-se aos poucos para a Filosofia da consciência, sob o influxo de Lavelle, Merleau-Ponty, Husserl e outros. Por fim, e já em época mais recente, a partir de 1960, a mediação de Mounier, Hegel e Marx provocou a inflexão da Metafísica para a História. Foi um percurso sem grandes rupturas, no qual muitos foram ficando pelo caminho e tornando polimórfico o pensamento católico no Brasil. Os que percorreram todo o trajeto, como os humanistas Paulo Freire e Alceu Amoroso Lima, e os filósofos Cláudio Henrique de Lima Vaz e Ernani Fiori, acabaram atingidos de algum modo pelo arbítrio da ditadura militar.

Esses fatos, porém, já pertencem à história atual, sobre qual, por sair já do plano desta comunicação, pretendo evitar maiores detalhes, sem citar outros nomes, obras ou correntes, atendo-me tão somente a algumas observações.

6. As perspectivas da nova era

O período colonial viu a Filosofia praticada nos seminários; seguiu-se a época em que os juristas foram seus maiores conhecedores; nos últimos 50 anos, a instituição de universidades possibilitou a existência do profissional da Filosofia. Esta inovação tornou viável, pela primeira vez, um diálogo entre Europa e Brasil, ao possibilitar que neste se instaurasse uma Filosofia que fosse, no dizer de Hegel, "seu tempo apreendido em pensamento".

Assim, o anseio da atualização, manifesto desde a recepção do Iluminismo, foi em parte satisfeito, graças também às facilidades de comunicação e intercâmbio, podendo-se dizer que hoje é conhecida e dominada tanto a temática da Filosofia continental européia, quanto a da anglo-americana. O número dos que, como profissionais, praticam Filosofia, a importação de obras, a tradução de textos, o aumento do número de centros irradiadores, somam-se ao relativamente elevado número de pessoas que fizeram seus estudos no exterior.

Com isto, está sendo superada uma fase na história das idéias — o período da assimilação. Em uma observação perspicaz, Alceu Amoroso Lima diz que a cultura brasileira foi sempre uma cultura de ricochete: o que acontecia na Europa acabava chegando ao país com alguns anos de atraso e de modo um tanto deformado. Foi, como se viu, o que aconteceu com a Filosofia durante quatro séculos: sua matriz permaneceu no exterior, possibilitando tão somente transplantes, aos quais faltou

profundidade para tornarem-se árvores, vivendo em outro espaço cultural.

A recepção crítica tende hoje a exercer o papel de mediação entre as idéias européias e a realidade nacional. Sintomáticos, neste sentido, dois fenômenos dos últimos tempos.

Em primeiro lugar, os inúmeros trabalhos perguntando-se a respeito da Filosofia no Brasil. Num país onde produziu-se muito pouco, e com pouca originalidade, uma tal pergunta, além de ser uma tentativa de inventário histórico, está a revelar também um certo mal-estar e a procura de um sentido, que é o da própria identidade.

Em segundo lugar, relacionado com o primeiro, a ressonância que a temática da "Filosofia latino-americana" vem encontrando em muitos círculos. Não levados em consideração os problemas pubertários, os excessos e o imediatismo de alguns, há por trás desta colocação um sério problema, provindo, ao que parece, do campo da Antropologia, e que já se fez sentir tam-

bém nas ciências sociais. Se é correto dizer que a tradição filosófica do Ocidente encaixa-se no quadro maior da cultura e da civilização ocidental, a situação desta tradição no Brasil dependerá da compreensão que se venha a ter da cultura e da civilização a que o Brasil pertence. Admitindo-se que o Brasil se encontra plenamente integrado no contexto da civilização ocidental, ou que haverá de lógica e naturalmente chegar a tanto, esvazia-se a questão. Muitos autores defendem porém, o ponto de vista de que no Brasil há uma civilização euro-ocidental opondo-se e mesmo sobrepondo-se a uma outra, a afro-indígena. Neste caso, abre-se espaço para uma série de questões, que vão desde a da possibilidade de uma função colonialista e colonizadora por parte da Filosofia, até a da possibilidade de uma Filosofia não ocidental dentro do espaço cultural brasileiro.

Com isto encerro este trabalho. Creio que, ao longo dele, ficou claro porque o título dado foi "A influência da Filosofia européia sobre o pensamento brasileiro". Espero, porém, que não esteja longe o dia em que se possa apresentar uma comunicação com um título diferente: "O diálogo entre a Filosofia européia e a brasileira".

BIBLIOGRAFIA

- BORNHEIM, G. "Filosofia e Realidade Nacional" In: *Encontros com a Civilização Brasileira*. Vol. 19, 1980, Rio, 93-112.
- CANECA, F.J. *Ensaio Político*. PUCRJ-CFC-Ed. Documentário Rio. 1976 (Introd. de Antônio Paim).
- CAMPOS, F.A. *Tomismo e Neotomismo no Brasil*. Grijalbo, São Paulo, 1968.
- Constituição Política do Rio Grande do Sul*. 1891, Echenique, Porto Alegre, 2a. ed. 1891.

- COSTA, J.C. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, José Olympio, Rio, 1956.
- FARIAS BRITO, R. *O Mundo Interior*. Revista dos Tribunais, Rio, 1914.
- FEIJÓ, D.A. *Cadernos de Filosofia*. Grijalbo. São Paulo, 1976 (Introd. de Miguel Reale).
- FIORI, E.M. *Metafísica e História. Textos Escolhidos I*, L&PM, Porto Alegre, 1978.
- FLORES, M. *Modelo Político dos Farrapos*. Mercado Aberto, Porto Alegre, 1978.
- FRANCA, L. *Noções de História da Filosofia*. Agir, Rio, 19a. ed. 1967 (9a. ed. 1943).
- FRANCOVICH, G. *Filósofos Brasileños*. Flama, São Paulo, 1947.
- FRIEIRO, E. *O Diabo na Livraria do Cônego*. Itatiaia, Belo Horizonte, 1957.
- GOMES, R. *Crítica da Razão Tupiniquim*. Movimento, Porto Alegre, 1977.
- _____. "Para colocar as Idéias no Lugar". In: *Reflexo*. Ano IV, nº 15, PUCC, 1979, p. 40-68.
- MACHADO, G.P. *A Filosofia no Brasil*. Cortez e Moraes. São Paulo, 3a. ed. 1976.
- MARTINS, J.S. "Breve História das Idéias no Rio Grande do Sul". In: *Revista Brasileira de Filosofia*. 1972, nº 87, p. 325-344.
- MELLO, J.M.F. *Autos do Inquérito da Revolução Praieira*. Ed. do Senado-UnB. Brasília, 1979. (Introd. de Vamireh Chacon).
- PAIM, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. Grijalbo. São Paulo, 1969.
- RABELLO, J. *Filosofia e Realidade Social. Sobre a Possibilidade de uma Filosofia Brasileira*.
- RAMOS, C.A. "Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim". In: *Reflexão*. p. 5-39.
- REALE, M. *A Filosofia em São Paulo*. EDUSP – Grijalbo. São Paulo, 1976.
- ROBLEDO, A.G. *La Filosofía em Brasil*. Imprensa Universitária, México, 1946.
- ROHDEN, V. *Colocações Prévias a Propósito da Relação entre Filosofia e Realidade Nacional*. Manuscrito. Porto Alegre, 1981.
- ROMERO, S. *A Filosofia no Brasil. – Ensaio Crítico*. In: —id. *Obra Filosófica*. p. 3-160. José Olympio. Rio, 1969 (1a. ed. Porto Alegre, 1878).

STEIN, E. "A Filosofia no Brasil". In: —id. *Paradoxos da Racionalidade*. Pyr. Caxias do Sul, 1987, p. 87-102.

VAZ, H.C.L. *Ontologia e História*. Duas Cidades. São Paulo, 1968.

VILHAÇA, A.C. *O Pensamento Católico no Brasil*. Zahar, Rio, 1975.

VITA, L.W. *Panorama da Filosofia no Brasil*. Globo, Porto Alegre, 1969.

CRIPPA, A. "A Filosofia no Brasil". In: *Convivium*, 1976, vol. 19, nº 5, p. 379-406.

KONDER, Leandro. *A Derrota da Dialética*. Ed. Campus, Rio, 1988.