

PROPOSTAS PARA UM ESTUDO DE UNIDADE E DIVERSIDADE NO PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO

JOSÉ ESTEVES PEREIRA

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA E INSTITUTO DE FILOSOFIA LUSO BRASILEIRA

1. Um projecto de pensamento hispânico

A minha comunicação neste ciclo de Colóquios sobre as tensões entre o global e o local é essencialmente a divulgação de uma proposta de estudos sobre o pensamento luso-brasileiro nos seus aspectos convergentes e divergentes, o testemunho e avaliação pessoal de uma participação num projecto que se realiza desde 1990 em Portugal e no Brasil e o desejo de que se intensifique um diálogo no âmbito de heranças e experiências culturais comuns em âmbito hispânico, sempre no sentido da universalidade do pensamento.

2. Pensamento português, pensamento brasileiro, pensamento luso-brasileiro

Desde 1990 realizam-se, anualmente, colóquios de filosofia luso-brasileira, nos anos pares, em Portugal, e nos anos ímpares, no Brasil, colocados, os primeiros, sob a égide de Tobias Barreto (1839-1889) e os segundos sob a de Antero de Quental (1843-1891), autores que foram objecto de estudo monográfico em 1990 (Lisboa) e em Recife e Salvador (1991). Desde então, foi possível proceder a um estudo e a uma reavaliação de pensadores como Domingos Gonçalves de Magalhães (Lisboa e Évora, 1992), Sampaio Bruno (Aracaju e Rio de Janeiro, 1993), Teófilo Braga e Silvio Romero (Ponta Delgada, 1994), Cunha Seixas e Farias Brito (Fortaleza e São Paulo, 1995), Miguel Reale (Porto e Viana do Castelo, 1996), António Vieira e Leonardo Coimbra (São Luís do Maranhão e Brasília, 1997), Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa

(Braga e Viana do Castelo,1998) (1). Mas outros autores têm sido objecto de análise, como é o caso de Oliveira Martins, Domingos Tarrozo Fernando Pessoa, Agostinho da Silva, Vergílio Ferreira, Eduardo Lourenço, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima/ Tristão de Athayde.

Cumprir dizer que, se foi possível ao longo de décadas uma aproximação significativa no âmbito de vários saberes (e também encontros ou participações acidentais no terreno da Filosofia e da História das Ideias dos dois países), o mesmo não se poderá dizer de um questionamento ordenado e sistemático sobre as raízes e expressões de pensamento de brasileiros e portugueses. Quem conhece em Portugal o pensamento de Tobias Barreto, Domingos Gonçalves de Magalhães ou Vicente Ferreira da Silva? Mesmo o pensamento de Miguel Reale fora do campo mais especializado da Filosofia do Direito? A pergunta também se aplica relativamente aos brasileiros em relação a pensadores portugueses. Se é certo que a Enciclopédia Logos, da Editorial Verbo, disponibilizou um manancial de informações e referências da especulação luso-brasileira não poderia naturalmente abarcar toda a riqueza de conteúdos e renovados contributos interpretativos.

3. Pensamento brasileiro

O problema de um pensamento emancipado, autónomo, no Brasil não deixaria obviamente de pôr-se e interessa a um debate sobre identidade e diferença dos dois povos. É importante seguir a esse propósito a obra incontornável de António Paim, *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, hoje em 5.ª edição (Londrina, UEL, 1997) pela primeira vez publicada em 1967 pela Universidade de São Paulo em co-edição com a casa editora Grijalbo. O livro tem sido permanentemente actualizado pelo autor em edições da Universidade Estadual de Londrina (UEL) com o complemento de outros volumes especializados. Entre estes, António Paim publicou *Etapas iniciais da filosofia brasileira* (1998), um dos estudos complementares à sua obra principal onde nos é transmitida a conclusão de que, propriamente antes da mudança da Córte para o Rio de Janeiro, o Brasil compartilhava do “fechamento” de Portugal ao movimento de ideias suscitadas pela Época Moderna (2). É evidente que se poderá sempre afirmar que esse fechamento, ou ensimesmamento, tem significado histórico muito próprio e possibilita a compreensão do nosso destino colectivo, sobretudo no século XVII. Em todo o caso, o facto da independência (ou da pré-independência) na medida em que coincide com o estiolamento especulativo da Segunda Escolástica e uma dinâmica de afirmação de novas correntes (racionalismo, empirismo, sensualismo) e uma perspectiva crítica do saber tornaram adequado aos interesses e à afirmação de *brasilidade* os temas e os problemas que Silvestre Pinheiro Ferreira ou José da Silva Lisboa, (Visconde de Cairu) vinham trazer. A coincidência com a emergência do eclectismo (ou do filósofo eclético)

que na acepção de Diderot significava a ousadia de pensar por si mesmo", em atitude afim do "sapere aude" kantiano, significava, também, independência relativamente à matriz escolástica. É evidente que o eclectismo foi, por igual, em Portugal e no Brasil, uma atitude de compromisso mas transportava, em todo o caso, pelo menos potencialmente, a superação integradora da escolástica no horizonte de um paradigma de modernidade.

Mas, a emergência de um pensamento brasileiro centrado na acção pedagógica levada a cabo por Silvestre Pinheiro Ferreira, que de Berlim (onde ouvira Fichte e Schelling) (3) partiu para junto da Córte em 1808 e teve oportunidade de fazer preleções sobre vários temas filosóficos, com início em 1813, sendo sinal de uma posição superadora da escolástica poderá apresentar-se como momento instaurador de um *modus philosophandi* que incorporou o "empirismo mitigado", assim definido por Joaquim de Carvalho, comum a Portugal e ao Brasil independente? Eis uma resposta:

"Quando os historiadores da filosofia distinguem os filósofos e as filosofias, quero crer que tal distinção implica o reconhecimento da natureza comum. "Natureza comum" e não apenas "natureza", porque a natureza enquanto o modo como se concebe a existência das coisas é comum, mas o seu sentido enquanto o estado em que as coisas se encontram após o seu nascimento não é comum. Nessa perspectiva de entendimento, não é difícil provar que a filosofia portuguesa e a filosofia brasileira têm a natureza comum, mas não parece nada evidente o modo como elas se diferenciam. A única explicação disponível acerca do princípio de individuação da filosofia luso brasileira é uma versão francamente historicista da sua natureza — que poderíamos denominar argumento da separação — cujo principal expositor é o professor António Paim (Luis Alberto Cerqueira Baptista). A ideia de princípio da filosofia brasileira, Lisboa, 1994 (diss.policopiada), p. 9. (4)

Será efectivamente pertinente inquirir de uma natureza comum, de um espaço que a "contingência" da independência pode condicionar mas não determinar de um modo absoluto? A circunstância da independência teria alterado a necessidade de uma continuidade cultural com emergência de liberdade que, por certo, se insinua nas próprias opções dos intelectuais brasileiros. O problema pode ser ilustrado pelas posições de Domingos Gonçalves de Magalhães e que o autor acabado de citar apresenta justamente, como a figura que, ao introduzir o romantismo no Brasil e promover a modernização da cultura "como instância de individuação da filosofia brasileira, formula o princípio da conciliação como o meio de consentir-se no presente a tensão entre o passado, enquanto causalidade potencial, e o futuro, enquanto contingência possível"(5). Interpretaríamos assim esta disquisição dizendo que, além de uma afirmação interessada de *revelação da*

nacionalidade, é possível encontrar raízes comuns de cultura. Ao mesmo tempo que Domingos Gonçalves de Magalhães quer promover o seu projecto nacional romântico afirmando que “estrangeiras são as nossas instituições, mal e intempestivamente enxertadas, avessas aos nossos costumes e naturais tendências” (6) e que “se o Brasil é hoje uma nação independente, uma só língua se fala em seu vasto território, em grande parte o devemos ao valor dos nossos indígenas, que aos portugueses se ligaram” (7). Não deixará de declarar, com firmeza, que “O povo que se olvida a si mesmo, que ignora o seu passado... esse povo ficará sempre na imobilidade... Nada de exclusão, nada de desprezo... Jamais uma nação poderá prever o seu futuro, quando ela não conhece o que ela é, comparativamente com o que foi” (8) — Por aqui se recupera não a cisão mas uma continuidade reflexiva no solo dos ideais e da existência física do país independente.

4. Para um pensamento hispânico

Não obstante o problema da origem da filosofia brasileira que atingiu depois do Colóquio dedicado a Domingos de Magalhães (II Colóquio Tobias Barreto), em Lisboa e Évora, em 1992, foros de polémica, o certo é que desafios mais recentes têm exigido abordar criticamente o peso de uma tradição e de uma perspectiva mais ampla de cultura não só brasileira, ou portuguesa, ou luso-brasileira, como também hispânica.

Assume particular importância, a este respeito, a obra recente, de 1998, de Vamireh Chacon, *O Humanismo Ibérico*. Perante uma análise em que se avalia o percurso brilhante de uma cultura e capacidade civilizacional partilhada por Espanhóis e Portugueses e transmitida a um vasto espaço, na altura em que “o século xx vai chegando ao fim a compreensão do nosso esquecimento transforma-se em desafio possível e necessário ao mundo: “É que é o niilismo que está por trás da razão auto-suficiente, tão oposta ao iluminismo com coração, que se articula com o que há de melhor no Renascimento e Idade Média rumo à modernidade também está pela escolástica progressista e daí para a pós-modernidade. Elos de uma mesma corrente de ascensão não de prisão, elos também ibéricos. Tem de ser exorcizada a *leyenda negra* inventada contra nós, ibéricos e ibero-americanos. De nós pode emergir ainda com mais vigor e rigor a repulsa aos niilismos, o maior dos desafios ameaçadores de toda a cultura.” (9)

Importa-nos reter deste livro (que merece uma análise demorada pela informação e reflexão que contém) a projecção ibero-americana (que eu caracterizaria antes de hispânica) e cuja análise e debate em termos de reflexão crítica importa desenvolver desde a heterodoxia priscilianista até ao presente, passando pela escolástica peninsular e pelo iluminismo.

Também em estudo recente Ricardo Velez Rodriguez (*La Philosophie contemporaine en Amérique Latine. Problèmes et tendances*), ao desvalorizar questões de

filiação doutrinal, que sempre transportam o problema de uma pretensa menoridade por parte de quem é mais receptor, aponta para a identificação das ligações e derivações que permitem apreender as linhas de continuidade real de uma meditação original comum. Se não nos envolvermos excessivamente numa ontologização de um pensar regional ou nacional, não obstante a especificidade das raízes próprias de cultura, certamente percorreremos com fecundidade renovados caminhos especulativos sinal de identidade para cada um de nós e identificação na universalidade do debate e do aprofundamento das ideias. Sempre aceitando a unidade e a diversidade, as resistências e as persistências, não recusando nunca a realidade das tensões ou a fecundidade das aporias.

Um exemplo significativo de abordagem de raízes comuns a portugueses e brasileiros é a obra de José Maurício de Carvalho intitulada *O Caminhos da Moral Moderna: A experiência luso-brasileira* onde o autor pretende aprofundar a temática e a problemática contra-reformista, as questões do tradicionalismo e de um patrimonialismo conexo para poder fazer a seguinte pergunta: Qual o fundamento e o horizonte da moral que nos formou, no cruzamento de experiências que, além da hispânica, foram para o Brasil, como as da inculturação do nativo, do escravo ou do emigrante? Neste momento da pergunta é necessário ver bem o que ainda hoje é efectivo fundamento de cultura estruturante, portanto, de uma prática política, social e jurídica. Na linha de António Paim, José Maurício de Carvalho pretende avaliar como as instituições do sistema representativo se viram enxertadas naquilo que define como o "velho estado patrimonial português".

Tendo por fundo a "evolução da moral no sentido de uma expressão laica da tradição ocidental cristã" e uma moral social consensual intersubjectiva desenvolvida a partir da "fórmula transcendental do direito público" de Kant, o autor brasileiro pretende ir ao encontro de uma perspectiva luso-brasileira sobre o problema. Emerge no seu estudo o assumir da influência tridentina que teria abafado a espontaneidade da consciência em nome de uma racionalização da vida. As paixões desregulavam o homem e confundiam o seu propósito. (10)

O que é certo é que o alcance da reforma católica, da dinâmica inquisitorial ou da pedagogia jesuítica esbatendo-se com a intervenção pombalina não alteraram significativamente a matriz moral que persiste. O autor vem a concluir que o pombalismo reitera um paradigma tradicionalista reforçando mesmo o patrimonialismo e o proteccionismo de Estado nos antípodas portanto da autonomia da moral não se vislumbrando o individualismo resgatador da pregação tradicional. Por discutível que possa ser esta tese sobretudo no alcance que se pretende, tendente a explicar os condicionamentos patrimonialistas e burocráticos do estado brasileiro na actualidade o certo é que a José Maurício de Carvalho foi possível ir ao encontro do que, para mim, é o resultado final da Ilustração em Portugal na época pombalina: a afirmação de um newtonianismo moral que se

saldou por um lado através da aceitação de uma modernidade de método e de cientismo (mais cartesiana que lockiana e sobretudo aberta à harmonização leibniziana) mas, por outro lado, mediante o fechamento à especulação política e moral. A repressão do deísmo ou do filosofismo são os indicadores mais visíveis. Indo ao encontro do pensador brasileiro direi que, sem dúvida persistiu uma ética de salvação. Importa todavia, também em análise de contornos mais sociológicos e históricos ver em que medida era possível aceitar uma moral alternativa.

Outros exemplos de questionação das realidades culturais luso-brasileiras poderiam ser invocados. Pretendi apenas chamar a atenção para o interesse em, por via comparativa, se aprofundar o estudo de matrizes e experiências no contexto amplo do pensamento e da realidade hispânica.

Notas

¹ Os Colóquios Tobias Barreto, em Portugal e Antero de Quental no Brasil que dão nome a reuniões científicas sobre obras de pensadores de Portugal e do Brasil tem como coordenadores Luiz António Barreto, no Brasil e em Portugal o autor desta comunicação. Da actividade desenvolvida resultou, entretanto, a criação, em 1992, do Instituto de Filosofia Luso Brasileira que reúne investigadores dos dois países. Além das Actas publicadas sobre os autores estudados, foi criada uma colecção *Razão Atlântica* e organizado um *Curso Livre de Filosofia Luso Brasileira*, actualmente ministrado na Universidade Nova de Lisboa, no âmbito de um protocolo com o Centro de História da Cultura da UNL (Projecto Pensamento Hispânico).

² António Paim, Etapas iniciais da filosofia brasileira. Estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil — Vol. III, Londrina, Editora UEL, 1998, p. II.

³ A atenção prestada ao idealismo alemão não empolgou e não perturbou o ponto de partida empirista e sensualista de Silvestre Pinheiro Ferreira. Deve ter-se em conta ainda que pesou muito na formação do filósofo a Congregação do Oratório que abandonou em 1791. Cfr. J. Esteves Pereira, Introdução a Silvestre Pinheiro Ferreira, *Preleções Filosóficas*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1996, p. 15.

⁴ Sobre esta questão é útil ler as considerações expressas na 2.ª edição de *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira. Balanço e perspectivas*, Londrina, Edições CEFIL, 1999, de José Maurício de Carvalho e que transcrevemos (texto de que não tinha conhecimento obviamente à data da comunicação):

Luis Alberto Cerqueira Batista (...) “preferiu adotar um outro modelo de interpretação da filosofia brasileira, ainda que sem chegar a contestar a sua existência. Argumentou Cerqueira Batista, em defesa de sua tese, que Silvestre Pinheiro Ferreira, por nós considerado como o iniciador da filosofia brasileira, foi desqualificado, desde Sampaio Bruno (1857-1915), quer como moderno, quer como opositor consistente do tradicionalismo português (Batista, Introdução à filosofia brasileira. Tese, 1998, p. 91-2). Como ele não considera a origem da filosofia

brasileira vinculada ao esforço teórico de Pinheiro Ferreira, entendeu que o ponto de partida estava em outra ocasião, situava-se na filosofia de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882). Entendemos, em contrapartida, que Magalhães representa o segundo momento da filosofia brasileira. Para Cerqueira a originalidade da filosofia brasileira estava no fato *de que a sua emancipação começa pelo empenho de resgatar à própria formação da consciência de si (...) sem falseamento de sua verdadeira origem, remontando a tempos em que o sentido helênico da filosofia renasce em Portugal sob o influxo da espiritualidade renascentista.* Ao situar a origem da filosofia brasileira em Gonçalves Magalhães, Cerejeira intentou retirá-la quer da órbita de Silvestre Pinheiro Ferreira, tido como um dos filósofos portugueses estrangeirados, quer do empirismo de John Locke, veiculadas pelo próprio Silvestre, que defendia a experiência em detrimento das ideias inatas. Considerar a origem neste momento significa, explicou Cerqueira Batista, apostar na dependência cultural da filosofia brasileira. Ao tomar Magalhães como ponto de partida ele acreditou que se livrava da pecha da dependência cultural e podia explicar, adicionalmente, o caráter de conciliação pelo qual a filosofia aqui desenvolvida não apenas ganhava autonomia frente às correntes anteriores, mas também se vinculava à tradição neotomista que se estruturou com o contra-reformismo lusitano. Cerqueira permite-se também rever a interpretação da ideia de cultura elaborada por Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) que, no seu entender, foi desenvolvida com base na mentalidade cientificista, não contradizendo o sentido de natureza encontrado no pensamento de Magalhães, mas introduzindo uma tensão que não estava presente nas ideias daquele pensador. Para Cerqueira a natureza de nossa formação intelectual está vinculada ao aristotelismo português. Por este motivo a filosofia de Magalhães simplesmente representa a adoção do espiritualismo moderno sem negar o antigo. Na medida em propôs uma atitude diversa da metafísica tradicional, Cerqueira enxergou no esforço de Tobias uma simples continuação do que fora iniciado com Magalhães, é verdade que introduzindo uma tensão não encontrada antes. Foi esta tensão que estimulou Farias Brito a buscar, segundo Cerqueira, uma conciliação dos dois autores, Gonçalves de Magalhães e Tobias Barreto, sugerindo uma unidade na história de uma filosofia brasileira em relação ao seu suporte originário. No que se refere ao reconhecimento de expressões singulares da filosofia, por exemplo, filosofia alemã ou francesa, ele não adota esta distinção, apenas enxerga um sentido universal na filosofia, o que não legitimaria a ideia de que existam filosofias nacionais. O que aproxima a filosofia brasileira e a portuguesa é o conjunto linguístico, o mesmo sistema de significação. No restante, pertencem ambas ao mesmo projeto universalista da filosofia que não se divide em singulares manifestações ou filosofias nacionais. Como se vê estamos distante das posições de Cerqueira. Para nós que acompanhamos Miguel Reale, Antônio Paim, Constança Marcondes César, a filosofia brasileira nasceu não como uma conciliação com o espiritualismo lusitano originado nos anos seiscentos, como sugeriu Cerqueira, mas para superar os limites que ele trouxe. O espiritualismo dos seiscentos foi um movimento neotomista que ganhou impulso sob

o nome de Segunda Escolástica, período que se iniciou, na Península Ibérica, com Pedro da Fonseca (1578-1599) e se estendeu até o século XVIII. Santo Tomás havia dado uma interpretação muito singular à excelência moral e entendera diversamente de Aristóteles o ideal de vida e felicidade, pois transmudou-o, seguindo Boécio, *em busca da felicidade eterna após a morte, quando Aristóteles cuidava da atividade ajustada à satisfação de bem viver na polis*, conforme explicamos em *Caminhos da moral moderna*, Carvalho, 1995 (pp. 24-26).

⁵ Luiz Alberto Cerqueira, *ob.cit.*, pp. 20-21.

⁶ Gonçalves de Magalhães, *Memória Histórica da Revolução da Província do Maranhão*, in Obras, t. VII, p. 3.

⁷ Idem, *Os indígenas do Brasil perante a história*, in Obras, t. VII, p. 215.

⁸ Idem, *Ensaio sobre História da Literatura do Brasil*, in NITEROY, Revista Brasiliense, Paris, Dauvin et Fontaine, 1836, n.º 1.

⁹ Vamireh Chacon, *O Humanismo Ibérico*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1998, p. 199.

¹⁰ José Maurício de Carvalho, *Caminhos da moral moderna: A experiência luso-brasileira*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte — Rio de Janeiro, 1995, p. 29.