

O PROBLEMA DA FILOSOFIA NO BRASIL*

Henrique C. de Lima Vaz

Ao termo desse curso de Extensão sobre a Filosofia no Brasil convém, talvez, voltar nossa reflexão para o próprio problema da presença de um pensamento filosófico no processo de constituição e na caracterização atual da cultura brasileira. O trabalho de levantamento de fontes, de identificação de correntes ou tendências, de enumeração de nomes é pressuposto necessário para esse tipo de reflexão. A partir daí, no entanto, é imperativo que se coloque a pergunta sobre a significação do escrito filosófico na cultura literária brasileira e sobre a sua situação no universo cultural enquanto expressão simbólica da vida social.

Na verdade, o Curso de Extensão que ora se encerra procurou exatamente situar o pensamento filosófico entre nós num contexto bem mais amplo do que a simples análise do texto filosófico. O que se procurou foi encontrar o lugar da Filosofia nesse espaço de múltiplas dimensões em que o Brasil pode ser pensado como história, como sociedade, como identidade cultural, como projeto nacional. Dentro da atual realidade brasileira, que lugar assinalar para o pensamento filosófico?

Na presente reflexão obedecerei a um esquema simples e que se impõe por si mesmo. Em primeiro lugar convém refletir, a modo de introdução, sobre o que significa o *aparecimento e o desenvolvimento do pensamento filosófico da história e na cultura de um povo*. Em

Aula conclusiva de um Curso de Extensão sobre Filosofia no Brasil, Departamento de Filosofia, FAFICH-UFMG, 2ª Sem. de 1981.

seguida iremos confrontar as conclusões dessa reflexão com as *características que o pensamento filosófico assumiu nos estágios percorridos pela sociedade brasileira* e que vão do Brasil Colonial ao Brasil Contemporâneo, cujos primeiros passos se podem datar, convencionalmente, de 1922 e que sucede ao Brasil Patriarcal (1822-1922).

O ponto de partida da primeira parte se oferece quase obrigatoriamente nesse *tópos* clássico sobre a significação histórica da Filosofia que é a Introdução de Hegel ao seu escrito *Sobre a diferença do Sistema de Filosofia de Fichte e de Schelling* (1801). Nessa página célebre Hegel mostra a necessidade da Filosofia fazendo-se sentir em determinada cultura quando a cisão se introduz entre a vida imediata e o sistema de representações, ou quando a vida imediata não é mais capaz de operar a unificação dos universos simbólicos — as crenças, o direito, a arte, a organização social — nos quais a sociedade traduz e justifica suas razões de ser.

Nas sociedades que poderíamos designar, desde o ponto de vista no qual agora nos situamos, como *pré-filosóficas*, o indivíduo encontra na vida imediata a totalidade organizada de todos os planos da existência — do sublime divino ao humilde cotidiano — que se correspondem e, de alguma maneira, se interpenetram. Ele está então mergulhado, para usar um termo hegeliano, na *vida ética concreta*. A sua experiência fundamental não é a da oposição e, sim, a da unidade ou equilíbrio dos polos entre os quais se desenvolve a sua existência. O indivíduo pode, assim, obedecer à injunção que se exprime no dito de Periandro, um dos sete Sábios da Grécia: “medita o Todo” (Diels-Kranz, 10,3, Periandros fr. 1). Com efeito, o Todo se oferece sem rupturas à visão do homem dessas culturas nas quais a Filosofia não tem lugar nem razão de ser. Por que essa totalidade se rompe ou a vida imediata se cinde? As causas são muitas e manifestam a sua diversidade de acordo com as peculiaridades históricas que assinalam o desenvolvimento de determinada cultura. Diversas também se apresentam historicamente as respostas que as sociedades encontram para o problema da ruptura da sua vida imediata. De qualquer maneira, essas respostas se orientam no sentido da reconquista da unidade perdida, sob a forma de um novo sistema de crenças, de uma nova organização social, de uma nova escala de valores. O importante é que, se não todos os indivíduos, ao menos aqueles que alcançam vingar o limiar da nova idade de cultura que se anuncia pela perda da unidade anterior — o fundador de religiões, o gênio político, o reformador

moral — tenham a visão clara da nova forma de universalidade que irá estruturar o imaginário social. A Filosofia é uma dessas formas, e marca com inconfundível originalidade a civilização greco-mediterrânea nesse *tempo-eixo* de que fala Karl Jaspers, ou seja, no primeiro milenário antes de Cristo. Na verdade, a forma de universalidade que acabou conhecida com a designação de Filosofia não é mais do que a universalidade daquele estilo de discurso ou de linguagem que Aristóteles chamou *lógos apodeiktikós* ou Razão demonstrativa e que na cultura ocidental se tornou, organizado e institucionalizado como Ciência, o discurso universal por excelência. A ruptura da vida imediata se caracteriza pela autonomia relativa que os universos simbólicos passam a assumir uns com relação aos outros ou, se assim se pode falar, pela pretensão à universalidade que se eleva dentro da sua própria particularidade. A Razão demonstrativa vem a constituir-se, nesse espaço de ruptura e conflito, como a forma de universalidade efetiva ou capaz de auto-justificar-se pela própria força imanente do *lógos* em que se exprime. No momento em que a Filosofia está para fazer a sua aparição histórica, a cultura grega assinala a presença do *sophós*, do Sábio ou do Mestre de verdade (ver Marcel Détiéne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris, 1973), a última personagem histórica que tenta unificar as formas da vida imediata através da sabedoria gnômica, das sentenças ou dos oráculos que procuravam exprimir as certezas elementares e os valores básicos da existência do homem grego no contexto político e social das *poleis* em formação.

Mas, já então, a vida não era capaz de justificar-se a si mesma de maneira imediata. A sentença oracular cede lugar à demonstração. Nasce a Filosofia. Ao Sábio (*sophós*), sucede o pesquisador ou o amigo da Sabedoria (*philósophos*). O Sábio fala oracularmente, pois profere sentenças que trazem em si a sua própria evidência. Uma espécie de aura oracular envolve ainda os primeiros filósofos (*autòs éphe*, "ele próprio falou", era dito de Pitágoras), mas foi justamente a Pitágoras, segundo a tradição conservada por Heráclides Pôntico e transmitida por Cícero (*Disp. Tusc.*, V, 3,8), que os Antigos atribuíram a invenção do termo *philósophos* para designar a forma de saber regida pela *theoría*, pela contemplação desinteressada da verdade. O aparecimento dessa forma de saber só é possível quando se faz sentir a exigência de uma nova unidade ideal, capaz de reconstituir a coerência das expressões simbólicas da existência num plano superior ao da vida imediata. É nesse plano que se situa a Razão demonstrativa ou o *lógos* por excelência, dotado daquela força de abstração que Hegel denomina "o prodigioso poder do negativo", que pode resistir à dissociação caótica das formas da vida e pode ser reordená-las segundo essa or-

dem própria que se chamará a "ordem das razões" (*sullogismós*) ou a *demonstração*.

A Filosofia é, pois, historicamente, essa original iniciativa de cultura que consiste em elevar a Razão à dignidade ou, literalmente, à posição axiomática (*axíoma* = dignidade) de forma unificadora da existência. Tal iniciativa não encontra justificção ou não responde a nenhum problema real lá onde a vida imediata ou o *ethos* imediatamente vivido unificam espontaneamente as expressões simbólicas da existência social. Com efeito, a Razão "distingue para unir" ou separa ordenadamente para reunificar sistematicamente. Ora, por que separar o que a vida une ou o que é vivido como unidade? Assim, a Filosofia somente surge quando a força unificadora da vida se perdeu ou está ameaçada: a ameaça do caos original volta a pairar sobre o mundo do homem.

A intenção de radical universalidade que anima desde as suas origens o pensamento filosófico manifesta-se nessa extraordinária mutação semântica pela qual a língua grega tornou-se uma língua filosófica e que em dois séculos apenas — de Tales a Platão — elevou os vocábulos do quotidiano a uma prodigiosa altura de abstração. Nesse novo espaço semântico formulam-se as duas questões primordiais que, a partir de então, regem a evolução do pensamento filosófico: "o que é o ser?" (*ti tó ón*), "o que é o pensar?" (*ti tò noēsai*). Lembremo-nos de que *ón* é o particípio presente neutro do verbo *eĩnai* que designa originariamente existir ou permanecer em oposição a perecer ou passar, e *noēsai* é o infinito aoristo do verbo *noeîn* que significa originariamente contemplar com atenção ou ver com acuidade e profundidade. As duas interrogações sobre o *ser* e o *pensar* procuram reunir novamente num plano superior de necessidade os fios que permaneceram suspensos quando se rompeu a unidade do universo de símbolos que se apoiava sobre as evidências da vida imediata ou sobre a transparência da tradição da qual o *ethos* recebia origem e significação. Quando Hegel, no *Prefácio à Filosofia do Direito*, afirma que a Filosofia é o próprio tempo compreendido no conceito, ele pressupõe que o tempo, enquanto vivido imediatamente no mundo de cultura que vê surgir a Filosofia, não é mais capaz de compreender-se a si mesmo. É preciso pressupor, então, que o tempo imediato seja o *existir* ou o *ser-aí* do conceito (*Fenomenologia do Espírito*, cap. VIII, *O Saber absoluto*) e que possa ser negado nessa imediatidade e possa ser recuperado no tempo lógico da Razão ou da *demonstração*.

Eis porque o pensamento filosófico se refere a dois eixos de tempora-

lidade que são constitutivos da sua estrutura e definem o espaço de significação onde se situa a obra filosófica. O primeiro é o eixo do *tempo histórico*, o segundo o do *tempo lógico*. O tempo histórico é o tempo do *sujeito* do ato de filosofar e diz respeito à sua situação na sociedade e na cultura de uma época, na qual a necessidade da Filosofia é a necessidade de reinvenção da unidade para o universo de significação que constitui o imaginário social. O tempo lógico é o tempo do *objeto* do ato de filosofar no seu estatuto racional como discurso coerente e demonstrativamente conduzido. A necessidade histórica encontra seu correspondente na necessidade hipotético-dedutiva que decorre do ponto de partida (*arqué* ou princípio) ao qual o discurso filosófico remonta na sua busca do universal. Com efeito, o objeto do discurso filosófico não procede de um indefinido caos original como o do discurso mítico, nem recua *ad infinitum* mas, como discurso demonstrativo, segundo a lição clássica de Aristóteles (*Segundas Analíticas*, liv. A, caps. 19-22) estrutura-se sistematicamente a partir de um Princípio primeiro de inteligibilidade.

A conjunção do tempo *histórico* e do tempo *lógico* na genese e na estrutura do pensamento filosófico, manifesta-se com exemplar clareza naqueles domínios da vida e da experiência nos quais torna-se patente a urgência de se encontrar novas razões para viver e para agir. Então a Filosofia se justifica como "o próprio tempo apreendido no conceito": ela não se apresenta como um jogo intelectual gratuito mas como a necessidade mais profunda da cultura.

A formação do pensamento filosófico na Grécia oferece-nos, também aqui, o paradigma perfeito desses domínios privilegiados nos quais podemos descobrir, na sua articulação original, a relação entre a Filosofia e o tempo.

Em primeiro lugar abre-se à interrogação filosófica o domínio do *ethos* ou da vida social como estrutura normativa da existência dos indivíduos e dos grupos: tradição, costumes, organização política, leis, irão submeter-se à inquirição filosófica e comparecer diante do tribunal *crítico* (*krinein*-julgar) da Razão. A correspondência entre a ordem jurídica da *pólis* e a ordem cósmica constitui, como mostrou, entre outros, Werner Jaeger, uma das estruturas matriciais do pensamento filosófico apoiada no conceito de *natureza* (*phýsis*) e dá origem à grande querela sofística sobre a oposição entre a *phýsis* e o *nómos* (lei). A expressão acabada desse tema encontra-se na *República* de Platão e na analogia grandiosa que aí se estabelece entre a Idéia da justiça, a justiça na cidade e a justiça no indivíduo. A *polis* ateniense,

na hora da sua crise decisiva, encontra a justificação mais profunda do seu princípio organizador na sua expressão ideal ou segundo a necessidade racional do dever-ser (ver Hegel, *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, parágr. 185, nota).

Em segundo lugar apresenta-se o domínio do *lógos* ou do discurso formalmente considerado, e enquanto se submete à extraordinária mutação semântica que dá origem à língua filosófica a partir das significações da língua vulgar. Três dimensões se apresentam à nossa consideração no domínio do *lógos*:

a) A dimensão do discurso que recupera o tempo social através da narração histórica. Não há sociedade que de uma forma ou de outra, não conte a sua própria história. Referir os símbolos primordiais a uma seqüência de eventos fundadores e exemplares (como as "datas nacionais" nos Estados modernos) é, sem dúvida, um dos instrumentos mais poderosos para se manter a unidade do imaginário social de um determinado grupo. O discurso do *mito*, que significa originariamente "narração", apresenta-se tradicionalmente como a forma privilegiada de estrutura da memória social. Quando a força persuasiva ou unificante do *mito* começa a se enfraquecer, a cultura grega assiste ao nascimento da história como narração de fatos segundo os critérios de acesso às fontes e ordenação causal da sua seqüência. (*Istória*, que significa narração, pode ser tomada como sinônimo de *empeiría* ou experiência, e Heródoto designa a sua obra como *istoriês apódeixis* ou demonstração histórica, Heródoto, *Hist.* liv. I, cap. 1). Mas, a história empírica, na sua contingência essencial, é impotente para recuperar o tempo social no contexto de um *lógos* necessário. A necessidade racional do discurso filosófico irá suceder-se à necessidade do discurso mítico e à contingência do discurso de experiência. Tucídides, historiador de uma Atenas onde a Filosofia já floresce como em sua pátria nativa, introduz a relação de causalidade na ordenação da narração histórica. E Platão, no *Político* e nas *Leis*, exprime na história de uma Atenas ideal as razões que devem justificar, aos olhos da Filosofia, a regeneração política da Atenas real.

b) A segunda dimensão do *lógos* aponta para a experiência que o homem faz sobre si mesmo e para a interrogação na qual ele se pergunta sobre as suas origens, a complexidade enigmática do seu ser (*ainigma* = questão obscura, como a pergunta da Esfinge a Édipo no caminho de Tebas), as vicissitudes da sua existência. As formas da cultura literária na Grécia — o epos, a lírica, a tragédia, a comédia — são campos do discurso nos quais irá brotar a pergunta sobre o homem e o seu agir, sobretudo esse agir propriamente humano segundo o qual a ho-

mem se define como "animal discursivo" (*zōon logikón*, na expressão de Aristóteles). As primeiras ciências do homem — a Medicina sobretudo — nascem na Grécia como respostas que se tentam organizar racionalmente à interrogação que se volta para o próprio portador do *lógos*. Finalmente, é o próprio *lógos* que reflete sobre si mesmo para codificar-se em regras e descrever-se como caminho (*méthodos*) do saber racional. A Retórica e a Dialética são saberes do próprio discurso, a última vindo a crescer e ramificar-se na grande árvore conceptual da Lógica aristotélica. Uma transmutação de prodigiosas conseqüências tem lugar quando a unidade dos mundos simbólicos nos quais a *pólis* grega exprimia a sua razão de ser é buscada na virtude demonstrativa do *lógos*. É a hora meridiana da Filosofia grega — de Sócrates a Aristóteles — quando o sol da Razão se encaminha para o seu zenite. A grande discussão entre Platão e os Sofistas preside, desde então, ao destino da Filosofia. O *lógos* é *métron* (medida). Mas, como entendê-lo? Na sua relatividade humana (Protágoras) ou na sua idealidade transcendente (Platão)? De qualquer maneira, a unidade do mundo humano passa a ser referida à unidade do *lógos* racional que intenta compreendê-lo: inaugura-se o ciclo da civilização do Ocidente como civilização *filosófica*.

c) Finalmente, convém considerar a dimensão do *lógos* que diz a ordem do mundo, do *kósmos* ou da "natureza" (*phýsis*). Trata-se daquela dimensão na qual se definiram, provavelmente em primeiro lugar, as características do *lógos* como *lógos* racional, permitindo a Aristóteles designar os primeiros filósofos como *physiólogoi* (os que discorrem sobre a *phýsis*). Se levarmos em conta a função fundadora e englobante dos mitos cosmogônicos é fácil entender que, na hora do crepúsculo do mito, o discurso "sobre a Natureza" (*Peri phýseos* é o título doxográfico usual das obras atribuídas aos Presocráticos) reivindique a preeminência de *lógos* sobre os "princípios" na busca dessa nova unidade do imaginário social que à Filosofia caberá instaurar. A correspondência da ordem cósmica e da ordem da cidade se constitui, como acima observamos, numa das matrizes do pensamento filosófico, e por longos séculos fornecerá o esquema básico de racionalidade sobre o qual se construirão os grandes sistemas da Filosofia ocidental. Nos tempos helenísticos, a divisão da Filosofia, que virá a tornar-se clássica, em Lógica, Física e Ética consagra (se nos lembrarmos de que a reflexão sobre o homem se distribuirá, segundo o esquema da analogia cósmico-política, entre a Física e a Ética) na codificação do discurso didático, o estatuto histórico da Filosofia na cultura ocidental como *forma reatrix* ou estrutura racional básica que é chamada a sustentar o universo simbólico dessa cultura.

Assim, do Sábio (*sophós*) ao filósofo, passando pelo *sofista* (*sophistés*: originariamente o portador de um saber posto ao alcance de todos), a evolução da cultura grega configura a significação histórica da Filosofia como resposta original ao desafio posto a uma sociedade em crise e transformação. Ao fazer do *lógos* demonstrativo o princípio de uma nova unidade cultural, a civilização grega dá, de fato, o primeiro e decisivo passo nesse prodigioso caminho histórico que a civilização ocidental passará a trilhar, para o bem e para o mal, como civilização filosófica ou civilização da Razão.

II

O problema da Filosofia no Brasil somente pode ser formulado a partir dessa origem histórica e dessa significação cultural da Filosofia na gênese da civilização do Ocidente. O Brasil é compreendido aqui dentro do ciclo dessa civilização e é apenas na medida em que participa, de alguma maneira, da dinâmica do processo civilizatório que viu nascer o pensamento filosófico, que se pode falar de Filosofia no Brasil. Filosofia sobre as culturas pré-colombianas ou sobre o que delas resta é possível e, talvez, interessante, mas só a podemos fazer da mesma maneira com que Platão filosofava sobre os mitos da Lídia ou do Egito.

O Brasil entrou para a História ao ser atingido pela expansão colonial da Europa moderna. Ora, esse fato adquire significação decisiva, a meu ver, quando se trata de formular corretamente o problema da Filosofia no Brasil.

O fenômeno da expansão colonial acompanha, como é sabido, o próprio nascimento da civilização ocidental. Obrigado pela pobreza das terras cultiváveis da península grega e das ilhas do mar Egeu e espremidos, na costa da Ásia Menor, entre o mar e os grandes reinos asiáticos que ali se sucederam, os Gregos navegam para o Ocidente onde fundam colônias no delta do Nilo, na costa norte da África, ao sul da península itálica, na Sicília, na costa mediterrânea da Gália e da Ibéria. A colonização grega, no entanto, tem aspectos originais que estão intimamente ligados ao florescimento da Filosofia nas colônias. Na sua fase de expansão colonial propriamente dita, o mundo grego não se fundiu com as culturas autóctones. Como mostra o eminente historiador Arnaldo Momigliano (*Alien Wisdom*, Cambridge, 1976; tr. fr., *Sagesse barbares: les limites de l'hellénisation*, Paris, 1980) foi somente na época helenística que os Gregos se abriram verdadeiramente à influência das culturas iraniana, semita (sobretudo judia), celta e itálica (sobretudo romana). As colônias gregas primitivas eram réplicas perfeitas da cidade-mãe e não mantinham com as po-

pulações circunvizinhas senão relações de comércio ou, eventualmente, de guerra. Nelas a Filosofia floresceu como em seu terreno nativo, e basta lembrar o Pitagorismo e o Eleatismo na Magna Grécia e Protágoras redigindo, a pedido de Péricles, uma constituição para a colônia ateniense de Turíoi.

Bem diversamente se desenvolveu a expansão colonial da Europa ocidental, da qual resultaram as atuais nações americanas. Os europeus não vieram aqui criar uma segunda Europa mas explorar riquezas e estabelecer feitorias comerciais na rota do nascente capitalismo mercantil. As populações nativas não os interessavam senão como fonte de mão-de-obra servil ou campo de pregação religiosa para os missionários. Só lentamente se operou uma transculturação — as culturas autóctones desapareceram em vastas áreas ou mergulharam na massa profunda das populações mestiças ou dos resíduos das populações indígenas — que permitisse falar, depois de um século ou dois, de uma versão americana da cultura ocidental. Por outro lado, a cultura colonial, enquanto podemos reconstituí-la, apresenta a original coexistência de uma aderência aos imperativos da vida imediata de luta com o meio hostil, de exploração intensa da natureza, de rude lidar com homens e coisas, e de um florescimento de expressões culturais que eram como renovos do velho tronco europeu para aqui transplantado. Basta lembrar, nas Minas do século XVIII, a literatura arcádica, a música e as artes plásticas barrôcas.

Qual o lugar da Filosofia na sociedade colonial? O estudo da Filosofia fazia parte da formação do homem cultivado europeu, sobretudo do clérigo, mas também do leigo. Nas Universidades, sobretudo na Península Ibérica, que nos interessa de perto, dominava a Filosofia Escolástica. Nas Universidade das colônias espanholas ou em Colégios como os dos Jesuítas no Brasil, essa Filosofia foi ensinada e até textos em latim foram aqui redigidos. Alguns desses textos foram ou estão sendo publicados por estudiosos como Juan D. Garcia Bacca na Venezuela e por outros no México, Colômbia, Peru, Argentina. Tais textos tem o seu lugar, indiscutivelmente, na história da Filosofia Escolástica mas parece-me um *tour de force* historiográfico anexá-los a uma pretendida história da filosofia venezuelana ou argentina, quando esses países não existiam, e ninguém poderia prever que viessem a existir um dia. O mesmo se pode dizer da Filosofia no Brasil colonial. O elenco de teses de filosofia escolástica defendidas no Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro em 1747 e que aí se imprimiu (o original se encontra na Biblioteca Anchieta, do Instituto Santo Inácio em Belo Horizonte; reprodução e tradução do texto latino em F. Arruda Campos, *Tomismo e Neo-Tomismo no Brasil*, São Paulo,

1968), pode ter algum interesse para a História da Filosofia Escolástica na Companhia de Jesus, mas que relação apresenta com a sociedade colonial? Nenhuma. Essas mesmas, teses, provavelmente, eram defendidas na mesma época nos Colégios dos Jesuítas de Viena ou de Praga. Nomes que poderiam figurar numa possível história da Filosofia no Brasil antes da Independência são nomes de personalidade excepcionais para as quais a sociedade colonial não tinha nenhum interesse em si mesma mas somente enquanto integrada em vastos desígnios espirituais ou políticos cujo centro era a metrópole portuguesa e o problema do seu lento declínio econômico, político e cultural. Uma dessas personalidades foi Antônio Vieira no século XVII a outra Silvestre Pinheiro Ferreira durante o reinado de D. João VI, às vésperas da Independência. Dois homens de cultura universal. Na obra de Antônio Vieira podem ser identificados traços de cartesianismo, como observou Ivan Lins, e Silvestre Pinheiro Ferreira foi filósofo de grande envergadura. Mas deles se pode dizer que tiveram os pés por um tempo em terras brasileiras mas seus olhos contemplavam o vasto mundo e nele procuravam descobrir um destino para a pátria portuguesa. A sociedade colonial, em suma, não apresentava densidade cultural tal que pudesse alimentar uma reflexão filosófica como exigência ou expressão da sua cultura.

Nos fins do século XVIII, quando as grandes revoluções econômica, política e social transformavam a face da Europa, chegava igualmente ao fim o ciclo colonial que se inaugurara nas Américas sob o signo do capitalismo mercantil. Um novo ciclo se anunciava com a Declaração de Independência em 1776, que assistiria à transformação das antigas colônias naquelas que seriam as unidades políticas das futuras Américas.

O Brasil alcança a sua independência política em 1822 mas as estruturas profundas da sociedade colonial continuam sustentando a sociedade de tipo patriarcal da nova nação, e só lentamente se deslocam. O imaginário social guarda ainda, por longo tempo, os traços da cultura colonial. Durante o Império e os primeiros anos da República a cultura formal superior atendeu, dentro da precariedade do nosso incipiente sistema escolar, às necessidades prementes do Estado-nação que se formava: a cultura jurídica nas Faculdades de Direito e a cultura técnica nas Escolas de Medicina e Engenharia e nas Escolas Militares. A literatura que floresceu nesse período, embora refletisse de maneira sempre mais nítida os traços que se definiam da nova sociedade em formação, acompanhava mimeticamente a evolução das literaturas européias, sobretudo francesa. Nesse sentido, constituía-se numa espécie de glosa marginal da tradição humanística ocidental.

Durante essa época houve igualmente no Brasil uma razoável literatura filosófica que foi catalogada, entre outros, por Leonel Franca. Os autores desses escritos são, em geral, figuras altamente representativas da cultura brasileira do seu tempo e o propósito com que alguns deles se voltaram para o gênero filosófico na exposição das suas idéias — como no caso de Tobias Barreto — é importante para identificarmos as direções nas quais se encaminhava a cultura brasileira na busca da sua identidade. Mas, o que se torna difícil é referir o conteúdo especificamente filosófico desses escritos a problemas reais da sociedade brasileira. Problemas como os da laicização dos padrões éticos, da universalização dos direitos do homem nos Estados pós-revolucionários, da filosofia do Direito e das nascentes filosofias da História como o hegelianismo e o positivismo comteano, da epistemologia das ciências experimentais e outros, são problemas que emergem das transformações profundas das sociedades européias nos séculos XVIII e XIX. Seu eco longínquo chega até nós, mas a captação desse eco na mente das nossas elites cultas exprime sobretudo a ação das forças centrípetas que nos mantêm na órbita desse grande sol da civilização ocidental, dentro de cujo sistema o Brasil entrou na História.

A partir dos anos 20 do nosso século podemos perceber os sinais que anunciam o advento do Brasil Contemporâneo. A Semana de Arte Moderna de 1922, qualquer que tenha sido a sua influência real, pode servir de marco convencional para assinalar, no domínio da cultura, essa contemporaneidade do Brasil aos eventos e problemas da sociedade ocidental. Nessa mudança qualitativa de tempo histórico muda também a significação social dessas formas de saber através das quais a sociedade se interpreta, se questiona ou se legitima. Entre elas e, em primeiro lugar, a Filosofia.

Ciência e Filosofia, esses dois polos da racionalidade formalmente codificada e socialmente instituída que constituem o campo da razão operacional e da razão crítica nas sociedades ocidentais modernas, passam também a ser campos de saber socialmente significativos na sociedade brasileira que se moderniza. A esse propósito, como observei em outro lugar, considero o ano de 1934 no qual se fundou a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da recém-constituída Universidade de São Paulo, um marco cronológico decisivo na história da Filosofia no Brasil. A partir de então torna-se culturalmente possível e mesmo necessário colocar o problema do ensinamento e da prática da Filosofia como ingrediente indispensável do instrumental conceitual exigido pela própria evolução da sociedade brasileira.

A essa altura permito-me retomar as considerações que tive oportuni-

dade de desenvolver em conferência na SEAF- RJ e publicada nos Cadernos SEAF n.1 (1978) sob o título: "A Filosofia no Brasil, hoje".

A partir dos anos 20 o indício mais claro da mudança qualitativa do tempo histórico que assinala a contemporaneidade ocidental da sociedade brasileira, com o fim da sociedade patriarcal e a crise correspondente do Estado oligárquico, é a discussão que se generaliza sobre a identidade cultural da sociedade brasileira ou sobre o que é a cultura brasileira, discussão analisada por Carlos Guilherme Mota na sua tese *Ideologia da Cultura brasileira* (São Paulo, 1977).

Nesse momento é possível dizer que o *tempo histórico* da sociedade brasileira exige a sua transposição no *tempo lógico* da demonstração ou da ordem de razões que revelem a sua coerência e assegurem a unidade e a seqüência racionalmente ordenada da memória social de uma sociedade que busca definir a sua identidade. A Filosofia passa a ser uma exigência orgânica de cultura e não apenas o objeto de uma curiosidade intelectual que brota aqui e ali entre os poucos que tem acesso à informação sobre os movimentos de idéias na Europa distante.

Se nos fixarmos naqueles domínios privilegiados de transposição do tempo *histórico* em tempo *lógico* que se oferecem como matrizes na gênese da filosofia grega e ocidental, veremos que nesses mesmos domínios se adensa igualmente o núcleo de problemas filosoficamente relevantes na cultura do Brasil contemporâneo.

Em primeiro lugar o domínio do *ethos* ou da normatividade social em todos os seus níveis. A Filosofia social e a Filosofia política, como reflexão sobre os fundamentos das ciências sociais e da ciência política adquirem uma importância que não tinham, por exemplo, quando a urgência de se organizar politicamente a nova nação, imobilizada nas estruturas da sociedade patriarcal ou apenas libertada da inércia histórica do trabalho escravo, obrigava a recorrer, sem maior exercício crítico, aos constitucionalistas europeus nos começos do Império ou aos federalistas americanos nos começos da República.

Em segundo lugar o domínio do *lógos* no qual a reflexão sobre as formas de discurso socialmente significativos no Brasil contemporâneo adquire atualidade e organicidade em termos de cultura viva, como tarefas historicamente empenhativas do pensamento filosófico brasileiro.

A dimensão do discurso que recupera a memória social ou do discurs-

so histórico abre-se, nesse domínio, com características que tornam imperativo esse tipo de tematização filosófica que é conhecido como epistemologia da ciência histórica e filosofia da história. A comparação entre a obra historiográfica de um Varhagen no século passado e a de um Sérgio Buarque de Holanda ou de um José Honório Rodrigues (para ficar nesses exemplos) nos nossos dias, mostra como a prática atual do discurso historiográfico implica e exige a reflexão filosófica.

Uma filosofia da literatura brasileira é hoje um dos caminhos e, sem dúvida, dos que conduzem mais longe, na busca da elucidação da pergunta filosófica em torno dessa experiência de humanidade que chamamos Brasil. Nesse caso, a grande tradição filosófica que se prova como tal pela universalidade e fecundidade hermenêutica das suas categorias pode encontrar-se, como em seu terreno próprio, numa forma de leitura da nossa produção literária que dá origem a um discurso autenticamente filosófico. Perto de nós estão os exemplos da original e sugestiva interpretação da obra de Guimarães Rosa a partir de Hegel e Sartre, levados a cabo por Sônia M. Viegas e Sebastião Trogo.

Enfim, no momento em que as transformações estruturais fazem da economia brasileira uma economia de escala, e a posse do *know-how* tecnológico torne-se um imperativo vital para a sociedade, a leitura científica da natureza passa a ser socialmente significativa e os problemas filosóficos levantados pela ciência moderna passam a ser problemas nascidos no terreno de uma prática social — de pesquisa e ensinamento — que se torna dominante e decisiva.

A essa altura permito-me remeter mais uma vez à minha conferência da SEAF para lembrar que o alvo principal que ali tive em vista foi definir o *lugar social* da Filosofia (como prática de ensinamento e como pesquisa) na atualidade brasileira. Como justificar a prática teórica do filosofar (entendido segundo os cânones metodológicos da tradição ocidental) no conjunto das práticas culturais socialmente significativas no Brasil de hoje?

Na resposta a essa interrogação procurei distinguir quatro caracterizações possíveis desse lugar social da Filosofia na cultura do Brasil contemporâneo. Distingui entre o lugar *sócio-institucional*, ou seja, aquele no qual a Filosofia deve encontrar seu direito de cidade na sistemática do ensino superior; o lugar *sócio-ideológico*, no qual os problemas de crítica social e da reflexão sobre a estrutura global da nossa sociedade se desdobram em dimensão filosófica; o lugar *axiológico*

onde se situará, a partir do desenvolvimento das ciências do homem, a interrogação filosófica que se volta para o *ethos* do homem brasileiro e para as concepções do homem que se mostram filosoficamente significativas nessa procura da sua identidade que se impõe como tarefa histórica indeclinável à sociedade brasileira; finalmente, o lugar *teleológico* no qual se apresenta a temática das "visões do mundo" e, com ela, dos fins que a sociedade pode propor-se a partir das práticas sociais e culturais que abrem vias de acesso à compreensão da realidade natural histórica e social com a qual deve defrontar-se o homem brasileiro.

III

Penso, assim, ter reunido alguns elementos de resposta à interrogação que nos guiou ao longo dessa palestra: qual a significação da Filosofia no momento atual da história brasileira? Interrogação que pode ser desdobrada nessa outra: a figura histórica do filósofo e o ato de filosofar encontram legitimação social e cultural no Brasil de hoje?

A resposta parece indubitável se levarmos em conta que a busca da identidade da cultura brasileira e a própria reivindicação da sua originalidade devem integrar os traços que a tornam uma cultura ocidental, cujas origens estão na Grécia, e que tem na Filosofia sua suprema instância de racionalidade. Há uma proporção direta, inscrita na essência dessa civilização, entre o avanço da racionalidade instrumental no domínio da natureza e na organização da sociedade e a necessidade da Filosofia como prática de uma racionalidade crítica e teleológica.

O Brasil, é forçoso reconhecê-lo, apresenta hoje uma das sociedades mais dramaticamente injustas entre quantas existem sobre a face da terra. Trata-se de uma injustiça não só estrutural mas como que inerente ao seu *ethos* profundo, à prática política e social das gerações sucessivas que moldaram a nossa tradição nacional. É, pois, para a sociedade brasileira uma questão de vida ou de morte o interrogar-se criticamente sobre a sua história e sobre o seu destino, sobre as alternativas que se lhe oferecem e sobre a necessidade de encontrar estilos viáveis dessa forma mais alta de racionalidade que é a racionalidade do consenso, da convivência justa. Ora, só a Filosofia é capaz de oferecer os instrumentos conceptuais aptos para se levar a cabo efetivamente esse tipo de interrogação.

Não serão barragens, estradas, usinas, infra-estrutura material enfim ou PIB em crescimento que, pela simples acumulação quantitativa irão fazer brilhar, em virtude de uma espécie de prodigioso salto qua-

litativo, as verdadeiras razões de ser da nossa sociedade. Os problemas da qualidade de vida, dos fins éticos, dos valores de solidariedade e justiça são prioritários, e pressupostos necessários ao problema do desenvolvimento econômico. Ora, só a Filosofia pode equacioná-los adequadamente.

A cultura filosófica e o exercício da reflexão filosófica tem, assim, definido seu lugar social no Brasil de hoje. E é um lugar que ousou apontar como elevação sobre a realidade fragmentária e aparentemente caótica, de onde ela pode ser abrangida em visão sinótica; onde os fins da sociedade podem ser pensados e descortinadas as direções de um caminho que seja para ela historicamente viável.

Lembro que o sol da Filosofia elevou-se definitivamente sobre o mundo dos homens quando Sócrates começou a se perguntar sobre o que é o justo e o injusto, e questionou a sociedade ateniense sobre essa *areté* ou virtude que era o valor central da existência do homem grego. Numa sociedade como a do Brasil atual estou convencido de que a vocação de filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Fazer Filosofia com honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual é uma exigência de justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro. Assim Sócrates serviu ao povo de Atenas, embora esse mesmo povo lhe reservasse, como recompensa, a taça mortal da cicuta. Já Hegel advertia que “o serviço da verdade é o serviço mais duro”.

Mas ele tem em si mesmo o seu prêmio e nenhum preço pode pagá-lo.