

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA: TRADIÇÃO E  
MODERNIDADE – POLÍTICA, CULTURA E TRABALHO  
LINHA DE PESQUISA: CIÊNCIA E CULTURA NA HISTÓRIA  
TESE DE DOUTORADO**

**HISTÓRIA “HISTÓRICA” DA FILOSOFIA NO BRASIL: JOÃO CRUZ COSTA**

Ângelo Filomeno Palhares Leite

Belo Horizonte  
2014

**ÂNGELO FILOMENO PALHARES LEITE**

**HISTÓRIA “HISTÓRICA” DA FILOSOFIA NO BRASIL: JOÃO CRUZ COSTA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Fafich/UFMG como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.  
Orientação: Prof. Dr. José Carlos Reis

Belo Horizonte

Ângelo Filomeno Palhares Leite

História “histórica” da filosofia no Brasil: João Cruz Costa

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Fafich/UFMG como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História, Belo Horizonte, 2014.

## **DEDICATÓRIA**

À Blanda e a Sophia, minhas queridas filhas, para sempre.

## **AGRADECIMENTOS**

À Flávia, pela ajuda e pela compreensão.

À minha mãe, irmãs e irmãos, eterna gratidão.

À prima Mariza, pela ajuda e pelos diálogos desde há muito.

À D. Irene pelo apoio.

Ao Professor Dr. José Carlos Reis pela orientação.

À Professora Dra. Kátia Gerab Baggio (História/UFMG), ao Professor Dr. Mauro Lúcio Leitão Condé (História/UFMG) e a Professora Dra. Alice Serra (Filosofia/UFMG) pela participação, bastante fecunda, na banca do exame de qualificação.

Ao Professor Dr. Pedro Leão da Costa Neto (Universidade Tuiuti do Paraná/Univ. Tuiuti do Paraná), ao Professor Dr. Ivan Domingues (Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG), ao Professor Dr. Mauro Lúcio Leitão Condé (Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG) e ao Professor Dr. Douglas Átila Marcelino (Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG) pela participação na banca examinadora da tese.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História/Doutorado da Fafich/UFMG, dos quais fui aluno, pelo que aprendi.

Às funcionárias e aos funcionários da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História/Doutorado da Fafich/UFMG, pelo apoio.

Aos funcionários e às funcionárias da Biblioteca da Fafich/UFMG, pelos préstimos.

Aos colegas da “Pós-Graduação”, aqueles com os quais tive a oportunidade de relacionar intelectualmente, pelas lições extras.

Aos colegas do Sinpro Minas pelo apoio e ao Miguel em especial.

À FAPEMIG, pela bolsa, que viabilizou a pesquisa.

Enfim, a todos que de uma forma ou de outra contribuíram para esta empreitada.

907.2	Leite, Ângelo Filomeno Palhares
L533h	História "histórica" da filosofia no Brasil [manuscrito] :
2014	João Cruz Costa / Ângelo Filomeno Palhares Leite. - 2014. 287 f. Orientador: José Carlos Reis.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	1. Costa, João Cruz, 1904- 2. História – Teses. 3. Filosofia – História – Teses. 4. Historiografia - Teses. I. Reis, José Carlos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
	2.

## Resumo

O estudo sobre a trajetória de João Cruz Costa, do final da década de 1930 até os anos cinquenta, ao reconstruir seu percurso intelectual mostrou como o recurso cruzcostiano a uma “história histórica” o levaria a conclusão do processo de formação do campo da história da filosofia no Brasil, o mesmo ocorrido com o advento da obra do historiador cujo termo fora dado pela publicação do seu livro – *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. A retomada da tradição, a qual o autor era vinculado, mostrou como uma série de noções e de exemplos de atitudes dos historiadores do passado pertencentes àquela tradição foram apropriados e reinterpretados por Cruz Costa. Apesar desse aspecto de mudança, conceitual e prático, essa remissão ativa aos antepassados caracterizou certa continuidade, fosse mesmo pela sua negação, formando um sistema no entendimento de Antonio Candido. O próprio tempo cruzcostiano com sua variedade mental e com suas práticas foi indicativo de sua concepção historiográfica, pois ao pensar a história e a filosofia em íntima ligação uma com a outra aquele recurso veio à tona, propiciando as condições para a conclusão do processo formativo da área de história da filosofia no Brasil. A publicação do referido livro foi o cume desse percurso. Ao penetrar o mesmo foi verificada uma relação muito próxima seja entre esse e os debates do seu tempo, seja referida a tradição à qual estava vinculado seu autor.

**Palavras-chave:** Historiografia, História Intelectual, Filosofia no Brasil, Cruz Costa.

## Abstract

The study of João Cruz Costa career, from the late 1930's to the 1950's, rebuilding his intellectual background has shown how the *cruzcostiano* call on a “historical history” would lead him to the conclusion of the formation process of the philosophy history field in Brazil, which occurred with the advent of the historian work whose term was given by the publication of his book – *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional* (Contribution to the History of Ideas in Brazil: the development of philosophy in Brazil and a national historical evolution). The tradition revival, to which the author was bound, has shown how a number of notions and examples of attitudes of previous

historians belonging to that tradition, who were appropriated and reinterpreted by Cruz Costa. Despite this aspect of conceptual and practical change, this active reference to the previous authors has characterized some continuity, even if it were to deny it, establishing a system according to Antônio Candido's understanding. The *cruzcostiano* time with his own mental variety and its practices was indicative of his historiographical conception, for when one thinks history and philosophy in close connection with each other, that expedient surfaced, providing the conditions for completion of the formation process in the philosophy history area in Brazil. The publication of the above mentioned book was the culmination of this journey. When one reads the book a very close relationship was verified, both between the present debates and the ones of his time, and the mentioned tradition to which his author was bound.

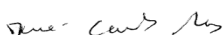
**Keywords:** Historiography, Intellectual History, Philosophy in Brazil, Cruz Costa.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS GRADUAÇÃO  
históriaufmg

Tese defendida pelo aluno **Ângelo Filomeno Palhares Leite** em **25 de novembro de 2014** e **aprovada**, pela banca examinadora constituída pelos(as) professores(as):

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Carlos Reis (UFMG) - Orientador  
Universidade Federal de Minas Gerais

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Mauro Lúcio Leitão Condé (UFMG)  
Universidade Federal de Minas Gerais

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Douglas Átila Marcelino (UFMG)  
Universidade Federal de Minas Gerais

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Ivan Domingues (UFMG)  
Universidade Federal de Minas Gerais

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Pedro Leão da Costa Neto (Univ. Tuiuti do Paraná)  
Universidade Tuiuti do Paraná

“Se volvemos o nosso olhar para a história do passado é, precisamente, para melhor nos libertarmos dele”.

Cruz Costa,

*O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil no Século XIX e a Evolução História Nacional.*

“A filosofia encontra a verdade na sua adequação com a realidade. Esta realidade não é permanente, mas histórica. Não é, pois, possível saltar a barreira da história. Quando muda a história, necessariamente tem que mudar a filosofia”.

Cruz Costa,

*Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional.*



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – HISTORIOGRAFIA, FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO BRASIL.....</b>	<b>25</b>
1.1 – A história da história e a história da filosofia ao modo da “ <i>Nova História</i> ”...26	
1.2 – O grau zero da história da filosofia: a “ <i>Nova História</i> ” de Le Goff e o diálogo privilegiado com as ciências humanas e sociais.....27	
1.3 – A diretriz de uma filosofia da história da história da filosofia de Chartier.....34	
1.4 – O “positivismo feliz” de Foucault como expressão cimeira da história científica de herança <i>annaliste</i> .....49	
1.5 – A guinada historiográfica relatada por François Dosse e a emergência de novas possibilidades históricas.....63	
<b>CAPÍTULO 2 – JOÃO CRUZ COSTA E O LEGADO DA TRADIÇÃO HISTORIOGRÁFICA DA FILOSOFIA NO BRASIL ABERTA POR SÍLVIO ROMERO.....</b>	<b>73</b>
2.1 – O desenvolvimento espiritual no Brasil e “a ausência de uma genética”.....83	
2.2 – A Filosofia reativa neocatólica.....86	
2.3 – Filosofia Pictórica ou Pintura Filosófica em Pedro Américo?.....88	
2.4 – Histórias filosóficas escritas por mãos autoconfiantes.....91	
2.5 – Avis Rara da Filosofia Oitocentista Brasileira Moderna.....97	
2.6 – Sílvio Romero na História da Filosofia no Brasil.....107	
2.7 – A história da filosofia no Brasil sob a égide da virtualidade histórico-reformista.....112	
2.8 – “Cruzada numinosa” e “modelo internalista” na história da filosofia brasileira do padre Leonel Franca.....118	
<b>CAPÍTULO 3 – JOÃO CRUZ COSTA E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO BRASIL: UMA HISTÓRIA “HISTÓRICA”?.....</b>	<b>124</b>
3.1 – Uma onda ou um retorno à obra de João Cruz Costa?.....127	
3.2 – O tempo de Cruz Costa: o sentido e as condições de possibilidade de emergência de sua obra.....140	
3.3 – A experiência cultural brasileira na vivência cruzcostiana.....145	

3.4 – As posições ocupadas no campo intelectual do período e o <i>locus</i> cruzcostiano.....	147
3.5 – O Olhar dos vencedores sobre os vencidos a respeito das questões candentes à época do apogeu cruzcostiano.....	159
3.6 – O <i>lócus</i> institucional cruzcostiano: as vicissitudes da Universidade no Brasil.....	164
<b>CAPÍTULO 4 – O PERCURSO INTELECTUAL DE JOÃO CRUZ COSTA E O FIM DA FORMAÇÃO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO BRASIL.....</b>	<b>171</b>
4.1 – Necrologias das vicissitudes do itinerário cruzcostiano.....	174
4.2 – A história da filosofia brasileira cruzcostiana enleada à tradição e ao seu tempo.....	182
4.3 – A estreia oficial da gnose do pensamento brasileiro na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP.....	187
4.4 – O ano inaugural de 1938: a virada cruzcostiana rumo à história da filosofia no Brasil.....	196
4.5 – O sentido da “ <i>história histórica da filosofia no Brasil</i> ” versus questões demasiado elementares e o sentido geral da filosofia.....	200
4.6 – A clássica “ <i>Contribuição à História das Ideias no Brasil</i> ” e o fim da formação da história da filosofia no Brasil.....	204
4.7 – O Sentido da filosofia colonial brasileira na “ <i>Contribuição</i> ”.....	207
4.8 – O papel da filosofia eclética e espiritualista na primeira metade do século XIX.....	216
4.9 – Um bando de ideias novas: O sentido do positivismo na “ <i>Contribuição</i> ”.....	218
4.10 - Da filosofia positivista originária ao regresso ortodoxo do comtismo.....	222
4.11 - A heresia positivista na República e o esvaecer da religiosidade ortodoxa.....	224
4.12 – Um bando de ideias novas: a “ <i>Escola do Recife</i> ” e os novos horizontes e influências da filosofia no Brasil no século XIX na “ <i>Contribuição</i> ”.....	226
4.13 – A filosofia e a transformação do pensamento brasileiro no século XX na “ <i>Contribuição</i> ”.....	229
4.14 – A recepção da obra histórica cruzcostiana.....	235
4.15 – Os “ <i>Jovens Turcos</i> ” e a dissolução da “clássica” “ <i>história histórica da filosofia no Brasil</i> ” de João Cruz Costa.....	250
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>265</b>
<b>FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>269</b>

## INTRODUÇÃO

O percurso intelectual de João Cruz Costa fora complexo, cingido entre um momento de glória e outro de queda vertiginosa. Sua vida intelectual foi um paradoxo e, talvez, um dos maiores na cultura universitária brasileira do século passado. Manteve-se a seu respeito uma imagem ambígua de oposição da obra ao personagem, com esse acima daquela. A retomada historiográfica de sua trajetória – entre 1938 e 1956 (apesar do estudo ter avançado além dos escritos cruzcostianos referidos ao período delimitado, no entanto, a utilização desses foi no sentido de se fazer entender melhor, o problema demarcado), na história da filosofia no Brasil, possibilitou a compreensão da polêmica na qual autor e obra se viram envolvidos, com consequências para a área e para o desenvolvimento da cultura filosófica acadêmica entre nós.

Acima dessas querelas, no entanto, o essencial do estudo fora a compreensão do significado da história da filosofia no Brasil de Cruz Costa, o qual se devera à iniciativa do autor de lançar mão de uma “história histórica” no seu empreendimento, raridade na área, e o conhecimento do processo de formação no campo historiográfico da história da filosofia brasileira, completado com a emergência de sua obra e pela publicação do seu livro: “*Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*” em 1956.<sup>1</sup> Assim, o trabalho cruzcostiano cotejado pelo nosso estudo elevou a obra ao estatuto concedido à figura.

Essa aparente contradição entre o autor e sua produção intelectual, foi uma construção cuja intenção era deixar na sombra uma obra de relevância teórica e, desse modo, anular uma personagem de enorme importância institucional e política. Uma síntese do valor de ambas, da personagem e de seu trabalho, fora oferecida pelo retrato gionnottiano após a morte do historiador da USP.

“Sem Cruz Costa, a nova geração que começa a ocupar os postos da filosofia paulista não seria o que é, não teria encontrado a ponte entre o ensino francês que vindo pronto de fora, punha em perigo as possibilidades de nosso enraizamento, e a tradição portuguesa do soldado prático, ao mesmo tempo gatuno e pensador”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>2</sup> Giannotti, 2012, pp. 237-238.

Além desse papel institucional, o qual fazia o liame entre as novas gerações e as duas tradições de pensamento, de um lado, por via de uma mediação ativa entre o produto acabado do ensino francês e seu arraigamento às novas condições do meio e, de outro, pela aproximação daquelas à tradição lusitana de reflexão ativa, Giannotti destacava ainda, em razão da crise do ensino universitário, a oportunidade propícia à reavaliação da forma cruzcostiana dialogada de ensinar naquela instituição.

“Hoje em dia, com a crise da erudição e com a consciência cada vez mais nítida do esgotamento da forma atual da divisão do trabalho intelectual, que não mais carece tanto do produto do outro, mas de sua própria reflexão em ato, podemos avaliar melhor a importância que teve este ensino de cunho socrático, que sabia rir dos livros e, principalmente, de si mesmo”.<sup>3</sup>

Fora um saliente serviço institucional prestado por Cruz Costa, a seguir o relato do ex-assistente que o conhecera de perto, de readequação teórica de uma produção externa, de vinculação histórica entre o ensino filosófico atual e a tradição prática da reflexão portuguesa e de uma experiência de ensino, centrada no diálogo, cujo exemplo deveria ser reavaliado como uma possível alternativa às aporias derivadas daquela divisão do trabalho intelectual, como indicava a avaliação giannottiana.

Com o depoimento de Witter<sup>4</sup> e o resgate da memória cruzcostiana, feito por Hebe Costa,<sup>5</sup> ficavam claros tanto o relevo da obra, quanto a exemplaridade da ação do historiador uspiano, avistadas à distância por ambos, em defesa da instituição universitária. Uma dessas atitudes exemplares fora contra a intervenção arbitrária do Governador de São Paulo, à ocasião, o Sr. Jânio Quadros, naquele espaço. “Cruz Costa viraria um símbolo de resistência à ingerência indevida, que feria o princípio da autonomia, norteador do trabalho universitário”.<sup>6</sup>

O compromisso e a liderança institucional cruzcostiana foram atestados, ainda, em outros momentos do estudo.<sup>7</sup> O depoimento de Witter salientara, também, o valor

---

<sup>3</sup> Id., p. 238.

<sup>4</sup> Witter, 1979.

<sup>5</sup> Costa, 2008.

<sup>6</sup> Witter, 1979, p. 350.

<sup>7</sup> Fora, por exemplo, o signatário número vinte e três do “*Manifesto dos Educadores: Mais uma Vez Convocados (Janeiro de 1959)*” (2006).

teórico da obra cruzcostiana, cuja ênfase era devido, em parte, à recente morte do historiador da filosofia no Brasil.

“Cruz Costa não será esquecido, porque não se pode deixar de lembrar daquele que foi, sem dúvida, um dos mais profundos estudiosos do pensamento brasileiro, daquele que é exemplo de correção e probidade profissional, daquele que será um eterno professor e educador, pois sua obra é imorredoura”.<sup>8</sup>

Essa característica penetrante e de largo alcance da obra cruzcostiana, referida por Witter, foi percebida nesse estudo sobre o autor, seja pela sua abordagem histórica da filosofia, inusitada pela forma como fora realizada, seja pelo resultado alcançado: o fecho do processo de formação da história da filosofia no Brasil. O tratamento histórico da filosofia no Brasil, inusual e contrário ao pensamento régulo do território histórico à época de Cruz Costa, fora designado, hipoteticamente, como uma “*história histórica da filosofia no Brasil*”, noção apropriada ao repertório chartieriano,<sup>9</sup> cujo significado da sua configuração plena, apesar de partir de Chartier, no entanto, fora devido ao próprio pensamento cruzcostiano.

A ideia de uma “*história histórica da filosofia*” emergira da análise de Chartier<sup>10</sup> sobre os motivos do afastamento entre os dois campos de conhecimento. Do lado da história, a concepção de filosofia como “ideias desencarnadas”, predominante até a retomada chartieriana do assunto, fora um impedimento para a proximidade entre as áreas. Como notaria Prost<sup>11</sup>, em suas “*Lições sobre a História*”, na qual a ideia de “*filosofar*” constituía “*crime capital*” para o historiador, noção cultivada pela tradição dos *Annales*, que predominaria na época de Cruz Costa.

Por sua vez, no sentido de Chartier, a distância entre a história da filosofia em relação à história, não fora menor, particularidade devida ao modo como aquela história fora configurada na França. A figura responsável pelo acontecimento fora Martial Guerroult. Com esse, segundo a análise chartieriana, a história da filosofia fora pensada como uma história “totalmente desvinculada de suas condições de possibilidade, e a

---

<sup>8</sup> Id., p. 350.

<sup>9</sup> Chartier, 2002.

<sup>10</sup> Id.

<sup>11</sup> Prost, 2008

existência autônoma das ideias, desarticuladas dos contextos onde se elaboram e circulam”.<sup>12</sup>

A essa “*história filosófica da filosofia*”, Chartier oporia uma “*história histórica da filosofia*”, noção apropriada pelo nosso estudo ao produto do autor. Contudo, ao apoiar-se em Foucault, cujo positivismo, percebido nesse estudo com o trabalho de Veyne,<sup>13</sup> o ligava, ainda, à história-ciência, Chartier ficaria refém das certezas científicas e algo reticente em relação à filosofia. Apesar dessa desconfiança do historiador, tributária da tradição à qual era filiado, o contato com sua noção de “*história histórica da filosofia*”, espelhada na prática dos historiadores, abriria um clarão ao nosso trabalho e à compreensão da história cruzcostiana da filosofia no Brasil, pensada hipoteticamente como uma “*história histórica*”.

Fora da tradição *annaliste*, a qual pertencia Chartier, até mesmo crítico daquela, a aproximação entre a história e a filosofia composta por François Dosse,<sup>14</sup> alavancaria nossa investigação além do ponto atingido com Chartier, rumo à perspectiva assumida. A concepção dosseana de “*momento reflexivo da operação histórica*”,<sup>15</sup> trabalho a ser feito pela história de hoje, assumida sem a intenção de cerimonial festivo, porém com o intuito de avistar potenciais marginalizados pela mutação da história em ciência, essa transformação histórica, embora fosse necessária para Dosse à ocasião, agora carecia de revisão, orientou o caminho de nossa reflexão historiográfica sobre a história cruzcostiana.

Essa perspectiva historiográfica, ao invés de acompanhar as certezas correntes desde os anos cinquenta e descartar Cruz Costa pela enésima vez, permitira avistar a enorme realização deixada pelo feito cruzcostiano, ao concluir o processo formativo da história da filosofia no Brasil. Daí o cuidado da afirmação sempre hipotética, no sentido dosseano<sup>16</sup> e, ainda, argumentada e controlada, na ótica ricoeuriana.<sup>17</sup> Contudo, o estudo percorreu uma via distinta dessa tradicional.

Para sustentar a hipótese de formação histórica ocorrida na área da história da filosofia entre nós, o estudo recorreu ao sentido conferido por Antônio Candido de

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 224.

<sup>13</sup> Veyne, 2008.

<sup>14</sup> Dosse, 1992, 2001, 2003 e 2004.

<sup>15</sup> Dosse, 2003, p. 11.

<sup>16</sup> Dosse, 2004.

<sup>17</sup> Ricoeur, 1989 e 2004.

Mello e Souza à noção de formação, em seus estudos sobre a história da literatura no Brasil, presente em seu livro: “*Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*”,<sup>18</sup> e mantido em escrito posterior,<sup>19</sup> onde aparecera a ideia de literatura como sistema articulado (autor, obra e público). Em diálogo com a apreciação de Sílvio Romero sobre a “falta de seriação” das ideias no Brasil, Candido contornaria o problema romeriano, no campo da história da literatura brasileira, ao fazer uma diferenciação entre “manifestações literárias” e “sistema de literatura”.

No caso do primeiro modo, a realidade dessas obras literárias seria caracterizada por certo grau de aleatoriedade, cuja existência precária manifestaria sua dimensão incidental, efêmera, sem laço e espaçada, à diferença de um sistema literário, pois nessa situação umas reenviavam às outras, os autores estabeleceriam vínculos entre si, formando um agrupamento significativo e orgânico de obras. Eis os termos de Antonio Candido a respeito do significado de formação.

“Para compreender em que sentido é tomada a palavra formação, (...), convém principiar distinguindo *manifestações literárias*, de *literatura* propriamente dita, considerada aqui um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase. Estes denominadores são, além das características internas (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor, (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros”.<sup>20</sup>

Nas fases iniciais da criação cultural de um povo, como ocorrera na história do Brasil, como propusera Candido, devido às dificuldades, seja de linguagem autônoma da área, seja de demanda literária, as “manifestações literárias” ocupariam as mentalidades, porém, mesmo se fossem de considerável valor estético, essas não formariam um sistema, mas poderiam se delinear seus primeiros sinais. Essa concepção de Antonio Candido conservara-se em novo texto.<sup>21</sup> Seria a relação das obras entre si que comporiam uma tradição digna de sucessão, formando arquétipos que obrigariam o pensamento posterior a se posicionar perante uma verdadeira referência “funcionando

<sup>18</sup> Mello e Souza, 1993 (grifos nossos).

<sup>19</sup> Mello e Souza, 2007.

<sup>20</sup> Mello e Souza, 1993, p. 23 (grifos do autor).

<sup>21</sup> Mello e Souza, 2007.

como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar”.<sup>22</sup>

Apesar das diferenças em relação ao âmbito trabalhado por Mello e Souza, Cruz Costa, ao tomar as obras filosóficas não em si e isoladas de seu entorno, o qual lhes conferia ânimo e à diferença de Sílvio Romero,<sup>23</sup> daí o sentido de sua ideia de “falta de seriação” das ideias no Brasil, e de Leonel Franca,<sup>24</sup> cuja leitura interna das obras, ao lhe mostrar as fragilidades filosóficas das mesmas, o empurrara para soluções técnicas. A história cruzcostiana ao aferir o grau de universalidade das ideias filosóficas aportadas nas novas terras pelo mediato prático, visualizaria além de manifestações histórico-filosóficas de “fantasias sem proveito”, um conjunto de doutrinas filosóficas e de filósofos que prestaram serviços históricos de utilidade prática, sejam esses políticos, sociais ou culturais, formando certo complexo de ideias filosóficas de proveitosa significação histórica.

Por analogia à noção de sistema de Antonio Candido, reajustada ao campo da história da filosofia no Brasil, pôde-se, no estudo, falar da formação desse campo com o advento do trabalho histórico realizado por Cruz Costa. Esse, ao incorporar a tradição histórica da filosofia no Brasil, a qual fora iniciada com Sílvio Romero, como dito, o primeiro historiador da filosofia no Brasil, continuada e revista por Leonel Franca, autor considerado o segundo da tríade maior e, ainda, ao dialogar com a história contemporânea,<sup>25</sup> compôs modelar estudo histórico.

Os textos cruzcostianos foram essenciais, ainda, para a conclusão da noção de “*história histórica da filosofia*”, arrebatada de Chartier, cujo inacabamento, no entanto, à distância de Cruz Costa, era tributário da concepção supra-histórica de filosofia reverberada pela tradição historiográfica, na qual a mentalidade chartieriana estava imersa. Com Chartier<sup>26</sup> a categoria serviu de clima mental, de diretriz espiritual, entretanto, o modelo historiográfico viera através da própria “*história histórica da filosofia no Brasil*” cruzcostiana. O historiador uspiano não ficaria refém, como

---

<sup>22</sup> Id., p. 16.

<sup>23</sup> Romero, 1969.

<sup>24</sup> Franca, 1973.

<sup>25</sup> Por paradoxal que pareça, esse diálogo fora estabelecido com aquele que em seus “Combates” prevenira contra a história da filosofia. Aliás, a tradução do livro de Febvre (1989) para o português deixou de fora até essa parte do combate à história da filosofia em favor da história!

<sup>26</sup> Chartier, 2002.



ocorrera com a história moderna vinculada a tradição *annaliste*, da visão de filosofia como âmbito mental composto por “ideias desencarnadas”.

Esta via historiográfica percorrida não minara a revelia e prontamente da cabeça de Dosse, ao contrário, fora possibilitada por uma nova temporalidade ciente da “perda de um bom número de certezas”,<sup>27</sup> a qual colocaria ponto final às “desmedidas ambições hegemônicas”,<sup>28</sup> abrindo assim, espaço ao estudo realizado, para questionar convicções sedimentadas sobre a obra e a pessoa de Cruz Costa. Apesar da postura de segregação entre as áreas ainda sobreviver em certas abordagens da história, desde as últimas três décadas do século passado essa mentalidade deixou de ser exclusiva. Esse fenômeno historiográfico, ao abrir horizontes impensados, nos possibilitou levar adiante o estudo projetado. O cenário disposto a seguir visa delinear um quadro bem amplo, apesar de breve, somente para situar nosso espaço nesse universo amplo.

A emergência desse novo modo de pensar a história, a guardar relações de solidariedade com as mudanças socioculturais da civilização ocidental, foi fixada pela passagem do mundo cultural moderno ao da pós-modernidade. Isso não significaria que o domínio teórico fosse reflexo superestrutural de um âmbito antecedente na ordem das prioridades de análise. A história fora tanto produtora quanto produto cultural e, dessa maneira, foi intrínseca à cultura ocidental desde os seus primórdios na Antiguidade greco-latina e, como toda cultura, era interior e não ornamental.<sup>29</sup> Assim pensado, o âmbito historiográfico possuiria certo grau de autonomia.

O sentido do breve traçado da modernidade será o de aflorar, por contraste, os traços da atual pós-modernidade de nossa época, pois suas características serviram como balizas gerais de nossa argumentação. Essa armadura temporal confirmara o trabalho realizado no interior da nova cultura historiográfica, configurada a partir dessa mudança de rumos. O pensador dos tempos modernos e expressão maior de “*o discurso filosófico da modernidade*”, na visão de Habermas,<sup>30</sup> foi Hegel. O pensamento hegeliano caracterizara o mundo moderno como a época que promoveu uma ruptura radical com o passado, de modo a chegar à capacidade de extrair de si, seus próprios modelos e regras.

---

<sup>27</sup> Dosse, 2003, p. 8.

<sup>28</sup> Id., p. 8.

<sup>29</sup> Reis, 2008.

<sup>30</sup> Habermas, 2002.

Para a reflexão do idealista alemão, cuja filosofia da história<sup>31</sup> compunha para a história escrita uma perspectiva de totalidade, o princípio da modernidade era a subjetividade do sujeito racional, autotransparente e autossuficiente, ante a recusa da autoridade do passado e da transcendência. Esse era dotado da qualidade de retirar de si, devido à plena independência reflexiva, os conteúdos normativos da ação, a qual, em decorrência dessa circunstância seria realizada em completa liberdade.<sup>32</sup>

A modernidade fora uma época autocertificada, autônoma e de ruptura com as formas históricas anteriores, foi produtora de seu próprio pensamento (a filosofia da história), com a representação teórica que lhe conferiria o caráter de universalidade. Contudo, a historiografia lastreada nessa filosofia da história, manteve com a mesma uma relação ambígua. Ao mesmo tempo em que historicizava a filosofia, buscava dela se emancipar e se tornar uma história científica. Mas “*a história científica apenas recusa nas filosofias da história o seu caráter especulativo. E se apropria deles, resignificando-as*”.<sup>33</sup>

Essa relação de ambiguidade entre história e filosofia adentrara certos âmbitos, inclusive de nosso tempo, esse que se pensava como uma era de ruptura com os pressupostos modernos. A permanência daquela postura ambígua, o sentido da descontinuidade temporal, são algumas características da pós-modernidade presentes na esfera do conhecimento histórico. Alguns historiadores, adeptos da historiografia pós-moderna, ainda justificam suas pesquisas históricas opondo a escrita da história à filosofia da história. A história apareceria, assim, como uma espécie de sucessora científica dessa última.<sup>34</sup> A filosofia estaria nessa formação discursiva de natureza pré-científica e, portanto, de menor significância.

Alguns traços de maior repercussão na historiografia do corrente período, assumido como cultura pós-moderna, embora essa não seja uma aquisição completamente realizada e em transcurso, no entanto, foram enunciados possíveis em suas linhas mais assentadas. O trecho retirado do texto de Reis (2008) caracteriza, de forma sucinta, o acontecimento em questão.

“Na pós-modernidade, o universal se pulveriza em indivíduos, fragmenta-se. Não há mais supracritérios que possam decidir entre o ser e o dever ser. A comunicação, a intersubjetividade tornam-se quase impossíveis. Os consensos possíveis são provisórios, locais e

---

<sup>31</sup> Hegel, 1995.

<sup>32</sup> Habermas, 2002.

<sup>33</sup> Reis, 2008.

<sup>34</sup> White, 1975 e 1994.

precários. Predomina o dissenso, o jogo de linguagens divergentes. O presente se espacializa, se dilacera. Compreende-se que o que era considerado valores universais de uma possível história universal representava os valores particulares da Europa em seu “expansionismo metastático”. A Razão que governa o mundo era a universalização do interesse particular de instrumentalizar o mundo. A Razão universal era a máscara do interesse particular europeu. A pós-modernidade concretizou – corrente no mundo ocidental pós-1945 – um mundo americano, pós-europeu”.<sup>35</sup>

Essa mudança no quadro temporal, cuja apreensão teórica mais remota fora encontrada em Nietzsche, provocou uma ruptura com o futuro e com o passado. O presente fora substanciado, demonstrando desmotivação e ausência de ímpeto por grandes causas ou, ainda, por planos de transformações sociais que envolvam um número significativo de atores.

A historiografia atenta a este novo tempo, pensaria menos em história global que em discontinuidades e estruturas, e mais em termos de rupturas e fragmentações, “*as investigações de campo e as reflexões teóricas e filosóficas se multiplicaram*”.<sup>36</sup> Essa daria primazia ao campo da cultura, pensada como formas de representação e construção de mundo, portanto, produtora de história. Apesar de certo grau de autonomia do espaço cultural, “*as culturas se interpenetram, as economias se atravessam, os poderes se interferem, os espaços perdem fronteiras, os tempos se superpõem*”.<sup>37</sup>

A história balizada nessa visão foi ampliada além de seus dotes científicos e passaria a abranger o elemento estético e, com a reflexão historiográfica dosseana, a filosofia. O filósofo de referência para Dosse era Paul Ricoeur.<sup>38</sup> A particularidade desse filósofo atento às movimentações historiográficas e ao tempo histórico, era colocar-se numa posição à distância dos extremos, incorporando criticamente os ganhos do novo tempo, mas propondo o retorno à tradição mediada pelo presente sem, no entanto, fechar o futuro. O horizonte seria sempre aberto. Se fora certo, com os pós-modernos, que a história era uma narrativa, no entanto, essa feição somente não a exprimiria suficientemente.

“O historiador não é um simples narrador: dá as razões pelas quais considera tal fator, mais que tal outro, como causa suficiente de tal

---

<sup>35</sup> Reis, 2008, p. 45.

<sup>36</sup> Id., p. 57

<sup>37</sup> Ibid., p. 59.

<sup>38</sup> Ricoeur, 1994.

curso de acontecimentos” (...), “o poeta procede a partir da forma. O historiador em direção à forma. Um produz, o outro argumenta. E argumenta porque sabe que se pode explicar de modo diverso”.<sup>39</sup>

A relação entre escrita e mundo dizia respeito nem tanto a hierarquização de substratos de primeira ordem, mas, na perspectiva de Ricoeur, ao fato da sociedade constituir um feixe de instituições e poderes de densidade variada, cuja compreensão só adviria de sua investigação.<sup>40</sup> No estudo sobre Cruz Costa, caso fosse desconsiderado esse nexos entre a escrita e o complexo societário à sua volta, ligados pelos rastros deixados e hipoteticamente argumentados, o resultado seria outro. “O caráter comum da experiência humana que é marcado, articulado, pelo ato de narrar em todas as suas formas, é o seu *caráter temporal*”.<sup>41</sup>

Se a historiografia moderna ansiava por totalidade, todo objeto poderia ser investigado pela história, o estudo realizado no primeiro capítulo sobre o balanço feito por Le Goff,<sup>42</sup> a respeito daquela história inserida nos marcos da modernidade, não confirmou aquele desejo, aliás, lamentado pelo autor, porque um campo essencial como o filosófico não fora historiado (esses foram os termos usados por Le Goff). Com Dosse,<sup>43</sup> no entanto, na extensão das chances proporcionadas pelo advento pós-moderno, o território histórico fora revolto internamente e em direção ao exterior, à distância do mundo epistêmico da “*história em migalhas*”.<sup>44</sup> Ou seja, o historiar era visualizado a partir de uma virada interpretativa e voltado ao diálogo com a filosofia.<sup>45</sup>

“A perda de um bom número de certezas e a renúncia a desmedidas ambições hegemônicas modificaram, profundamente, a situação historiográfica para dar lugar a novas interrogações sobre as noções utilizadas pelos historiadores, que se voltam sobre o passado de sua disciplina e para os filósofos, que pensaram as categorias da historicidade.”<sup>46</sup>

Essa noção de revisita ao passado histórico para estudar a memória da disciplina e para pensar as noções usadas pela historiografia, foi-nos favorável ao retorno à história da história da filosofia no Brasil, para refletir sobre o significado conferido às

<sup>39</sup> Id., p. 266.

<sup>40</sup> Ibid., p. 279.

<sup>41</sup> Ricoeur, 1989, p. 24 (grifos do autor).

<sup>42</sup> Le Goff, 2005.

<sup>43</sup> Passagens da tese foram dedicadas, especificamente, às proposições desse autor acerca da história, o que torna desnecessário alongar o tratamento dado aqui ao mesmo.

<sup>44</sup> Dosse, 1992.

<sup>45</sup> Dosse, 2003.

<sup>46</sup> Id., p. 8.

ações realizadas por Cruz Costa e pelos atores ao seu entorno à ocasião, para indagar a respeito dos conceitos construídos, apropriados<sup>47</sup> e mobilizados no feito cruzcostiano, assim como, acerca das condições de possibilidade de ambos e o sentido do evento, o qual foi objeto do trabalho concluído: a ***“história histórica da filosofia no Brasil” de João Cruz Costa e o fim da formação da história da filosofia no Brasil.***

Não se tratou, portanto, de ver em Cruz Costa um autor pós-moderno, embora seu ceticismo e seu relativismo não o distanciassem tanto assim desse evento, contudo, a questão fora de outra ordem, da reavaliação de sua obra devido às condições de possibilidade abertas com o novo tempo histórico. Foram seguidas, ainda, as sugestões de Dosse<sup>48</sup> para evitar uma abordagem cindida entre o intra e o extratextual.

O capítulo um dessa tese tratou das relações entre a história e a história da filosofia, porém, o intuito fora menos a temática em si do que situar o nosso trabalho no âmbito da problemática. O mesmo revelou uma enorme distância entre as áreas à época de Cruz Costa, fato que deixou à vista o quanto foi inusitado o empreendimento cruzcostiano. Além desta compreensão da questão, destacaram-se ainda, nessa parte do estudo, o aproveitamento da noção de *“história histórica”* de Chartier, importante no desenvolvimento do trabalho, e o pensamento historiográfico de François Dosse a partir do qual a tese foi estruturada.

O capítulo dois, retoma a tradição na qual a obra de Cruz Costa estava vinculada, a mesma iniciada por Sílvio Romero em 1878. Essa parte do estudo mostrou uma série de noções, postas em circulação pela história romeriana sobre a filosofia no Brasil, as quais foram reapropriadas e ressignificadas no trabalho cruzcostiano. O mesmo acontecera em relação a Leonel Franca, como o fora referente a Sílvio, pois, além da recorrência ao texto de Franca, o historiador paulista da filosofia no Brasil, destacaria a abrangente ação do jesuíta e sua coerência em relação à filosofia esposada pelo padre historiador, exemplar, na ótica cruzcostiana, do papel prático assumido pela reflexão filosófica no Brasil.

As filosofias adotadas pelos historiadores da filosofia no Brasil, nos casos de Sílvio Romero e de Cruz Costa, em particular, apareceram muito similares de acordo com a leitura cruzcostiana de Romero, pois em ambas as situações elas se constituíram apenas como diretrizes, referências gerais para investigações concretas da realidade

---

<sup>47</sup> No sentido conferido por Chartier (1990).

<sup>48</sup> Dosse, 2004.

brasileira. E mesmo em relação a Leonel Franca, a filosofia serviria como marco de conduta a serviço de sua cruzada religiosa.

O terceiro capítulo se iniciara, verificando as fontes teóricas de alguns estudos recentes sobre Cruz Costa. Apesar da inspiração mais remota ser encontrada na escrita de Bento Prado Jr.,<sup>49</sup> esses trabalhos sobre a obra cruzcostiana sofreram certa influência dos escritos de Paulo Eduardo Arantes<sup>50</sup>, sobre o historiador uspiano, os quais modificaram a perspectiva aberta por Bento. Contudo, nosso estudo afinara-se a esse último, cuja fórmula: “os historiadores são de certa maneira os mestres dos filósofos”,<sup>51</sup> melhor expressaria a atmosfera mental do trabalho realizado.

Este mesmo capítulo retornou ao tempo de Cruz Costa para verificar as condições de possibilidade de sua emergência como autor e, ao mesmo tempo, o significado desse trabalho à época. Com Antonio Candido<sup>52</sup>, verificou-se que os requisitos para tal acontecimento advieram na extensão da Revolução de 1930, com as mudanças culturais provocadas pela mesma e o surgimento de um espaço como o da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. O sentido da história cruzcostiana, com a tipologia historiográfica do período, proporcionada pelo estudo de Leandro Konder,<sup>53</sup> apesar de situada no âmbito denominado por Konder de “*historiadores & marxismo*”,<sup>54</sup> além do diálogo estabelecido com correntes não marxistas da história, o significado do marxismo de sua história era de um tipo bastante peculiar, como detectaria Bento Prado.

“Ao mesmo tempo ele era meio marxista, quer dizer, eu chamaria de um marxismo mitigado, muito misturado de um forte ceticismo, de um relativismo que só encontraria o seu termo comparável numa figura como Montaigne”.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Prado Jr., 1986.

<sup>50</sup> Arantes, 1985, 1994, 1996 e 1996a.

<sup>51</sup> Prado Jr., 1986, p. 105.

<sup>52</sup> Mello e Souza, 2007.

<sup>53</sup> Konder, 2003.

<sup>54</sup> Id., p. 367.

<sup>55</sup> Prado Jr., 1986, p. 112.

A derrota do marxismo junto com seus aliados nacionalistas e trabalhistas em 1964,<sup>56</sup> então situados politicamente à esquerda, significou também a derrota de Cruz Costa, com a conseqüente desqualificação de sua obra, o seu posterior afastamento da universidade pelo regime militar e, ainda, o esquecimento ao qual fora relegado. Contudo, sua visão ampla da instituição universitária, mostrada ao fim do capítulo, fora elemento decisivo na composição da obra exemplar, cuja leitura foi retomada.

Com o último capítulo do estudo sobre Cruz Costa, ao percorrer o itinerário intelectual cruzcostiano, desde seu primeiro escrito sobre a filosofia no Brasil, o mais antigo datado de 1938,<sup>57</sup> até sua obra considerada máxima e mais conhecida sobre o assunto,<sup>58</sup> a “*Contribuição à História das Ideias no Brasil*”,<sup>59</sup> ficaria compreendido o significado da “história histórica” cruzcostiana e do trabalho realizado pela mesma. Neste sentido, fora entendido o posicionamento, seja dos aliados do autor, seja da virulência desses quando feito pelos adversários, perante o historiador. O ponto alcançado pela obra como parâmetro intelectual e, com ela, pela própria área, a qual atingiria um tipo de produção sistêmica à distância das manifestações aleatórias, exigia, segundo o desígnio de Antonio Candido de Mello e Souza,<sup>60</sup> uma referência à mesma, seja no sentido de sua incorporação, seja para descartá-la.

Não se tratou no estudo de estabelecer “mecanismos de causalidade” e sim, de “explicitação de correlações”, de organizar “vínculos possíveis”<sup>61</sup> entre a história cruzcostiana e a tradição que o precedeu; entre o tema de Cruz Costa e a produção das diversas áreas de conhecimento e da cultura de seu tempo de modo geral. Outras histórias sobre Cruz Costa podem e devem ser contadas.

Nossa história não esteve imune senão a certo “presentismo”,<sup>62</sup> contudo, a algumas preocupações do presente. Talvez o período de ostracismo ao qual Cruz Costa foi submetido, explique, em parte, a cultura filosófica erigida, posteriormente ao mesmo, na universidade brasileira, caracterizada por Paulo Margutti Pinto<sup>63</sup> como “*esquizofrênica*” (“*essa disciplina se acha inserida num contexto culturalmente*

---

<sup>56</sup> Delgado, 2005.

<sup>57</sup> Cruz Costa, 1938.

<sup>58</sup> Prado Jr., 1986 e Giannotti, 2012.

<sup>59</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>60</sup> Mello e Souza, 2007.

<sup>61</sup> Dosse, 2004, pp. 298-299 (para as três expressões entre aspas).

<sup>62</sup> Hartog, 2013.

<sup>63</sup> Pinto, 2007a e 2007b.

“esquizofrênico”<sup>64</sup> de constrição da história da filosofia no Brasil, contada frente ao espelho da esquizofrenia.

---

<sup>64</sup> Pinto, 2007a, p. 30 (Segundo o filósofo brasileiro, trata-se de uma “*divisão de trabalho*” onde um grupo de pesquisadores se dedica ao estudo de filósofos estrangeiros, embora não o faça exclusivamente, enquanto o outro agiria exatamente ao inverso. O que os diferencia é a “*predominância*” do objeto de pesquisa e não o seu privilégio exclusivo, contudo, é comum a ambos aquela história praticada pela filosofia, cujo diálogo com a história fora distanciado).



## CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA, FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO BRASIL

Como sabemos, a história das ideias não tem boa reputação na França.  
François Dosse

A influência da cultura francesa na mentalidade brasileira é fato incontestável em nossa história intelectual. É um truísmo afirmá-la. Letras, filosofia, ciências (naturais, humanas, sociais etc.), artes, dentre outros, foram campos<sup>65</sup> marcados pela sua presença entre nós. Não é de se estranhar, pois, o influxo da historiografia gálica em nosso meio. Conforme a epígrafe de Dosse,<sup>66</sup> esse desprestígio da história das ideias, cujo melhor exemplo para aquele campo era dado pela história da filosofia, aportou no âmbito cultural historiográfico brasileiro ante aquela ascendência geral.

Nada a estranhar na mentalidade sublunar de acompanhar os ditames da história à francesa, avessa à história da filosofia, uma regra geral em nossas letras. A surpresa nesse cenário, apesar dos senões da chamada escola dos *Annales*, a qual hegemonizara o campo historiográfico à ocasião, fora a história da filosofia no Brasil produzida por Cruz Costa à época daquela interdição, o qual, embora fosse leitor de Lucien Febvre e dialogasse com a escola, conseguiu fazer uma espécie de “*história histórica*” da filosofia, muito antes da expressão sugerida por Chartier.<sup>67</sup>

O texto seguinte almeja compreender o afastamento dos dois campos, porém pela via historiográfica e a distância das áreas relacionadas com a justiça. Buscou-se interpretar ao invés da condenação. O objetivo foi apenas dar os contornos do problema<sup>68</sup> e não esgotá-lo, o que daria outro rumo ao nosso trabalho, pois, o fundo

---

<sup>65</sup> A noção de campo em Bourdieu (1983) designa a autonomia de determinada área marcada por suas próprias disputas. Esta auxilia na análise comparativa de âmbitos específicos do sítio social e da presença interna de práticas de domínio individual ou associada. Assim o espaço é esquadrihado em vários recantos: científico, artístico, educativo, filosófico, histórico etc., cada qual com suas autoridades e sua diversidade de posições sociais, uma a uma de acordo com o capital por elas acumulado. “Os campos apresentam-se à apreensão sincrônica como espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem de sua posição nesses espaços e que podem ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)”. (...). “Sempre que se estuda um novo campo, seja o campo da filologia no sec. XIX, da moda hoje ou da religião na Idade Média, descobrimos propriedades específicas, próprias de um campo particular, ao mesmo tempo em que fazemos progredir o conhecimento dos mecanismos universais dos campos que se especificam em função de variáveis secundárias” (p. 119). Miceli (2001) utilizara muito dessa concepção em seu trabalho. Nosso estudo fora mediado pela visão cruzcostiana sobre o assunto.

<sup>66</sup> Dosse, 2004.

<sup>67</sup> Chartier, 2002.

<sup>68</sup> Daí a opção pelo balanço realizado por Le Goff (2005) sobre o andamento da escola dos *Annales* na conjuntura histórica francesa, além de uns poucos autores a ela vinculados e, principalmente, ao tema, opção em detrimento de outros, cuja importância aqui não se discute em razão dos objetivos subsidiários do texto a seguir. Além disso, o autor é uma personagem significativa daquele movimento intelectual.

desta intencionalidade fora delinear nossa rota e abrir um caminho de visualização da singularidade do empreendimento histórico cruzcostiano.

### 1.1 – A história da história e a história da filosofia ao modo da “*Nova História*”

A escrita da história, no século XX, foi uma história do distanciamento da historiografia em relação ao campo filosófico, quase uma obsessão. O que por sua vez não esconderia uma relação de ambiguidade entre ambas, como será visto a seguir, e mesmo assim, de consequências adversas para uma “*história histórica*”<sup>69</sup> da filosofia, talvez, sua maior ausência. Essa condição equívoca relativa à relação entre as áreas será explorada aqui de forma sintética, embora nem tanto com vistas ao problema em si, que determinar o lugar de nosso estudo na questão.

O fenômeno foi devido ao predomínio e aos ensinamentos da escola dos *Annales*, transformada posteriormente em “*nova história*” ou, como às vezes também foi usado, “*história nova*”. Esse afastamento entre as áreas impediu um diálogo profícuo para ambas, bem como repercutiu negativamente até os dias de hoje, pois alguns “*historiadores novos*” ainda reverberam a suposta dicotomia entre a história e a filosofia. A esse respeito fora paradigmática a situação de Le Goff.

Mesmo um historiador do porte de Novais (2005), ao fazer história da história e reconhecer as diferenças filosóficas, seja entre as gerações lastreadas na tradição dos *Annales* ou, ainda, entre esses últimos e a história social inglesa (distinções a envolver problemas teóricos de fundo), afirmava que “*o historiador não deve discutir teoria*”.<sup>70</sup>

Apesar dessa postura, ao justificar a afirmativa de abstinência teórica na historiografia, paradoxalmente, esta era ancorada no *déficit* teórico ocorrido no processo de formação intelectual do historiador e não na natureza da área. Ora, não seria mais razoável criticar essa modalidade de formação do historiador? Se não, ao menos, verificar historicamente as razões dessa marca formativa ter assim se constituído?

A fragilidade filosófica no âmbito historiográfico seria apontada de forma ambígua por Novais (2005), apoiada, talvez, em certo realismo. “*Os historiadores não são fortes em filosofia e nem podem ser; não dá para estudar as duas coisas ao mesmo tempo*”.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Conforme o sentido conferido à expressão por Chartier, o qual será visto na sequência.

<sup>70</sup> Novais, 2005, p. 379.

<sup>71</sup> Id., p. 386.

A propositura novaisiana pareceu ser mais uma constatação empírica a respeito do feitio pedagógico configurado na formação do ofício de historiador, daí certo realismo do autor, embora essa pedagogia não fosse matizada historicamente, que um fenômeno de natureza ontológica de demonstrar inépcia filosófica imanente ao campo historiográfico.

Essa oposição entre história e filosofia foi uma construção historiográfica, da qual se destacarão alguns traços mais visíveis e, assim, será verificada a hipótese de uma “*história histórica*” da filosofia no Brasil e o feito histórico <sup>72</sup> dessa com Cruz Costa, noção sugerida por Chartier,<sup>73</sup> ante a compreensão dos motivos da ausência da história da filosofia do campo histórico moderno. Essa perspectiva historiográfica reflexiva será conduzida em acordo com Dosse.<sup>74</sup> Seguem alguns traços de história da história desse desvio intelectual.

## **1.2 – O grau zero da história da filosofia: a “*Nova História*” contada por Le Goff e o diálogo privilegiado com as ciências humanas e sociais**

O texto de Le Goff <sup>75</sup> sobre a história da “*história nova*”, fora exemplar a respeito da dicotomia em causa e daquela ambiguidade referida, além de ser expressão do grau zero relativo à história da filosofia. Embora ambíguo, talvez seja o documento monumental do referido *apartheid*, pois não existe exemplo de história da filosofia no balanço historiográfico realizado pelo historiador.

No tratamento dado por Le Goff às relações entre história e filosofia, a ambiguidade era corrente. Se, por um lado, ele se esforçava para se desvencilhar da filosofia da história de forma explícita, por outro, a “*história problema*” proposta pelos *Annales* foi pensada, entretanto, como uma “*história filosófica*”. Certa pormenorização do problema ajudara a entender o sentido equívoco da relação entre a história e a filosofia encontrada no pensamento historiográfico de Le Goff.<sup>76</sup>

Ao descrever a originalidade da história no espaço científico das emergentes ciências do espírito,<sup>77</sup> seja em razão da ruptura promovida com a tradição ou de sua completa inovação, ele afirmara que ambas as situações permitiam o uso da insígnia de

---

<sup>72</sup> O estudo voltou-se à formação da história da filosofia no Brasil, no sentido apropriado a Antonio Candido, concluída com a obra cruzcostiana.

<sup>73</sup> Chartier, 2002.

<sup>74</sup> Dosse, 2001.

<sup>75</sup> Le Goff, 2005.

<sup>76</sup> Id.

<sup>77</sup> Veja-se a esse respeito, a história das ciências humanas de Dortier (2009).

“*história nova*”, cujo pioneiro no emprego da expressão, segundo o historiador, no ambiente que influenciou a “*Escola dos Annales*”, foi Henri Berr.

Apesar de Le Goff citá-lo: “*Henri Berr, já empregava o termo em 1930*”,<sup>78</sup> de mencionar a *Revue de Synthèse historique* criada pelo mesmo, o historiador da história nova omitira a condição de filósofo de Berr e da índole filosófica do texto trazido à tona. O pensamento de Berr foi importante para compor as noções utilizadas pela “*história nova*”, como interdisciplinaridade, totalidade, entre outras, embora, seu sentido tenha sido modificado pela “*escola*” ao longo do tempo.

Os historiadores dos “*Annales*,” tomados por Le Goff como a autêntica tradição da “*nova história*”, se inspiraram em um texto de Henri Berr, publicado em 1921, intitulado “*A história tradicional, e a síntese histórica*”, para pensar a noção do social de forma ampliada. Tanto Lucien Febvre como Marc Bloch e, mais tarde Braudel, ao acentuarem a dimensão social, se interessavam por um aspecto bem peculiar dessa ideia. “*Aquele social que os seduzira por seu caráter vago que permitia falar de tudo. Porque se tratava de saltar os muros, derrubar as divisões que separavam a história das ciências vizinhas, especialmente da sociologia*”.<sup>79</sup>

Essa característica marcante da “*história nova*” de poder escrever a respeito de uma pletera de objetos, um lugar-comum na historiografia hodierna, tivera sua origem lastreada no campo filosófico com Berr, embora a essa história não fosse dada visibilidade, devido, em parte, à segregação entre as áreas. Apesar dessa marca, “campos essenciais” ficaram de fora dessa escrita, como dirá Le Goff.

Outra ideia-força dos *Annales* foi a concepção de uma história profunda, além de total, em oposição à história política, pois essa era vista como rasa, factual, de acontecimentos e pobre. Esse modo de pensar, sintetizado por uma publicação de Febvre em 1931, no entanto, a mesma saiu na *Revue de Synthèse* de Berr, fato o qual denotava uma relação durável entre a tradição historiográfica reclamada por Le Goff e, outra, de reflexão filosófica sobre a história levada a termo por Henri Berr.<sup>80</sup>

Se essas influências filosóficas e as relações entre ambos os campos, histórico e filosófico, foram deixadas implícitas na história da história de Le Goff, as críticas dirigidas à filosofia e à filosofia da história foram feitas às claras. A oposição à filosofia de Arnold Toynbee foi direta, cuja obra era dita filosófica.

---

<sup>78</sup> Le Goff, 2005, p. 32.

<sup>79</sup> Id., p. 39.

<sup>80</sup> Ibid., p. 40-41.

“A história à Toynbee, apesar de suas seduções, sua vista larga, seu desejo de totalidade, essa história confusa, feita – obrigatoriamente – de terceira mão em grande parte e que filosofa barato não é a nossa”.<sup>81</sup>

O cuidado de Le Goff ao analisar os escritos teóricos de Marc Bloch e Lucien Febvre, fora para fazer a demarcação daqueles em relação à filosofia, vista como uma área indistinta. Sobre a “*Apologia da história ou ofício de historiador*”, obra de Marc Bloch,<sup>82</sup> em afirmativa lastreada em Febvre, Le Goff asseverava o seguinte sobre a mesma: “*não é nem “um método da história”, nem considerações pseudofilosóficas sobre a história, mas “uma revista crítica das más maneiras de pensar e praticar a história”*”.<sup>83</sup>

Não fora difícil perceber a direção imposta por Le Goff aos escritos de teoria da história de Lucien Febvre, contrária ao campo filosófico. O jogo era ambíguo, ora explícito, ora implícito. Os artigos reunidos em “*Combates pela história*”,<sup>84</sup> com Febvre ante uma série de problemas combatidos teoricamente a favor da história, foram usados por Le Goff para opor a história à filosofia, mas a contraposição foi realizada sem historicizar o problema. Eis o que diz:

“Encontram-se aí “profissões de fé iniciais”, de que forneci vários extratos significativos, os artigos de combate contra a história política e diplomática, a história-quadro, a história-manual, a **história filosófica** e o que ele chama de história historicizante, à base de história fatural, passiva diante dos fatos, sem problemas, encerrada na ruminação de textos, comparável ao que hoje se chama em política de *politique politicienne* [política politiqueira]”.<sup>85</sup>

Ao tratar do dialogo da história com os “*irmãos que se ignoram*”, como a linguística e a psicologia, ora mais, ora menos bem-sucedidos com ambas, apesar do fracasso referente a outras, descreve Le Goff:

“Esse conjunto de horizontes fechados em si próprios pela falta de especialistas sem horizontes e sem problemas, que mantêm longe da fome dos historiadores da história nova campos essenciais: a literatura, **a filosofia**, a arte, as ciências”.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Op. Cit., p. 44.

<sup>82</sup> Bloch, 2002.

<sup>83</sup> Le Goff, 2005, p. 46.

<sup>84</sup> Febvre, 1989 (a tradução portuguesa dessa obra deixou de fora o capítulo sobre os “historiadores da filosofia – a história deles e a nossa”).

<sup>85</sup> Le Goff, 2005, p. 46, grifos nossos.

<sup>86</sup> Id., p. 47, grifos nossos.

O lamento de Le Goff acerca da ausência de uma “*história nova da filosofia*”, dessa falta de horizontes e de fome dos historiadores novos, mesmo considerando a filosofia um “*campo essencial*”, se causava certo alento, por um lado, não eliminaria, de outro, a necessidade de compreensão do fenômeno. Contudo, mostrou a ambiguidade legoffiana sobre o assunto, quase imperceptível referida ao conjunto de seu texto.

O projeto da história nova fora definido por Voltaire em 1744, como quer Le Goff, no escrito: “*Novas considerações sobre a história*”.<sup>87</sup> Apesar da certificação do fato, o historiógrafo novo não considerou a contribuição filosófica na empresa analisada. Não era fácil, mesmo para historiadores experientes e capazes, como foi o caso de Le Goff, escaparem das representações de uma tradição ou de um grupamento intelectual. Isto, de certo modo, avolumaria o feito cruzcostiano ao contornar essa visão histórica e relacionar ambas as áreas.

Apresentando-se a questão da história nova, quase sempre como uma história francesa, Le Goff além de concordar com a afirmativa “*em grande parte*”,<sup>88</sup> sustentaria uma hipótese filosófica para explicar o acontecimento: o fato da tradição historiográfica francesa não ter sofrido a influência infrutífera da filosofia, como ocorreu, por exemplo, nos países anglo-saxões, na Itália e na Alemanha, desviando-os da “*história do cotidiano e do concreto em que a história nova bebeu sua melhor inspiração*”.<sup>89</sup> Eis a assertiva legoffiana.

“Quero falar da **filosofia** – mais particularmente, da filosofia da história e do direito, inspiradora de uma história jurídica, frequentemente sem contato com o real, combinando-se com a erudição positivista para produzir, conforme a expressão de Marc Bloch, “esses camponeses que só lavram cartulários”. A historiografia francesa não foi dominada por um Vico (**qualquer que tenha sido o fascínio que este exerceu sobre Michelet**), um Hegel, um Carlyle e, mais próximo de nós, um Spengler, um Croce ou um Toynbee. Esse distanciamento dos historiadores franceses em relação à filosofia da história provavelmente contribuiu para limitar a influência sobre a história francesa profissional de um Taine, no Século XIX, ou de um Raymond Aron, em nosso século”.<sup>90</sup>

O que aparecera indistinto na escrita de Le Goff, talvez pela pouca afeição à história da filosofia, fora o tipo de influência filosófica sofrida pelo historiador analisado, uma vez que são muitas as filosofias existentes, apesar dele referir-se à

---

<sup>87</sup> Voltaire, 1993.

<sup>88</sup> Le Goff, 2005, p. 58.

<sup>89</sup> Id., p. 59.

<sup>90</sup> Ibid., p. 59-60.

“filosofia” como um campo homogêneo, sem operar as diferenciações. Não existem diferenças entre um Voltaire e um Toynbee ou desses com um Vico?

De acordo com Le Goff, o diálogo privilegiado pela história foi com as ciências humanas, em particular com a antropologia. Mas ao falar das dificuldades de encontrar uma “*linguagem comum*” com a sociologia, por exemplo, um dos motivos para tal dificuldade foi o discurso sociológico cujo tipo era “*dogmático filosófico e abstrato*”.<sup>91</sup>

Apesar de Le Goff apontar dificuldades de dialogar com os campos de conhecimento como a economia, a geografia, a psicologia, a linguística e a psicanálise, embora esses diálogos fossem promissores no campo das ciências exatas, com o surgimento até de uma nova ciência, a matemática social,<sup>92</sup> assim como a relações propícias com as ciências biológicas, o juízo de Le Goff sobre a filosofia não mudaria no sentido de historicizar o problema, deixando, assim, um tema caro à história historiada, como a interdisciplinaridade, sem efeito no campo filosófico, cuja situação não foi esclarecida pelo historiador.

Uma série de percalços enfrentados pela história nova, como: a história do presente, a história total, a história do pensamento, as relações entre a história e o marxismo,<sup>93</sup> entre outros elencados por Le Goff, foram vistos pelo historiador da história nova de maneira minorada. Onde Febvre estabelecia capacidade histórica para resolvê-los, Le Goff tendia a atuar no sentido de fechar os espaços e estabelecer fronteiras. Eis os termos: “*Eu precisaria: “na medida em que a **história nova** é a mais capaz...”*”.<sup>94</sup>

O campo da história, apesar de ser mais amplo que o da “*história nova*”, sendo essa uma corrente histórica <sup>95</sup> na interior daquela, sofrera, desse modo, uma inversão abrandada e circunstanciada. Caso a perspectiva fosse de ampliação do diálogo interdisciplinar, da maneira como fora pensado por Berr, a filosofia não poderia ser incluída na busca de solução daqueles transtornos referidos?

A interlocutora privilegiada por Le Goff, no enfrentamento das tarefas propostas à história nova, fora a antropologia. Mesmo quando o historiador se ocupou no texto com as ideias e com as teorias, uma possível contribuição da filosofia não foi pensada,

---

<sup>91</sup> Op. Cit., p. 64.

<sup>92</sup> Op. Cit., p. 67.

<sup>93</sup> Op. Cit., p. 69-74.

<sup>94</sup> Op. Cit., p. 72, grifos nossos.

<sup>95</sup> Delacroix, Dosse e Garcia, 2012.

suas últimas palavras foram nessa direção. Este foi o último parágrafo de sua história da história nova.

“Em todo caso, o que se deve esperar é que a ciência histórica possa evitar melhor, de agora em diante, as tentações da **filosofia da história**, que renuncie às pretensões da maiúscula – a história com H – e se defina melhor em relação à história vivida dos homens. Os interessantes desdobramentos da *história da história* devem prosseguir e contribuir para tanto”.<sup>96</sup>

Talvez mais pelo sentido que pela letra do texto legoffiano, as inclinações científicas do historiador e da história nova como ciência pareceram claras. No entanto, foi necessário registrar, não se tratava de um problema individual, mas de uma maneira de conceber a história, de inegável sucesso em muitos aspectos, porém deficitária na relação entre história e filosofia e na história da filosofia. Jacques Le Goff foi um dos grandes historiadores ligados à escola dos *Annales*, por isso sua presença dera maior significado à ausência examinada.

\*\*\*

Essa constatação de predomínio cientificista permitira compreender o distanciamento daqueles dois campos intelectuais, contudo, não era suficiente para visualizar uma história da história da filosofia fora do âmbito tradicional da história das ideias de viés internalista. Isso não significou, por sua vez, o abandono dessa tradição historiográfica. Cruz Costa prevenia contra o filoneísmo, desse abandonar as conquistas passadas no seu afã pela novidade.

Quem fez filosofia, fosse por diletantismo ou profissionalmente, seria de interesse investigativo de uma história atenta à totalidade da história vivida, pois não existiriam em si, objetos menores em história, inclusive intelectual-filosófico, o valor desse último, por exemplo, dependeria da função filosófica exercida em determinado âmbito (cultural, social, econômica, política, estética, lúdica etc.). Aquela ambiguidade apontada na história legoffiana, ajudara no nosso desvio epistêmico-historiográfico em busca de maior proximidade entre as áreas. Apesar do tratamento reservado ao campo filosófico, o escrito de Le Goff deixou indícios de sua presença no cerne do programa narrado pela sua história da história nova.

---

<sup>96</sup> Le Goff, 2005, p. 80, (grifos, em negrito, nossos).



Ao expor a tradição na qual a história nova estava fincada, Le Goff reivindicava alguns nomes da história, aos quais ele atribuiu a paternidade de alguns elementos (categorias, conceitos ou noções usadas pelos historiadores) que marcaram a moderna historiografia estabelecida com os *Annales*.

Um desses componentes, central para a historiografia nova, era a noção de “*história problema*”, extraída segundo o próprio Le Goff dos “*Estudos históricos de Chateaubriand*”. Na exposição desta, a ambiguidade quanto ao papel da filosofia naquele empreendimento voltava à superfície, porém, o sentido atribuído afastar-se-ia do original chateaubriandiano na disposição legoffiana. A forma vedava a significação originária e, assim, consagrou o modelo historiográfico hodierno.

Eis como Chateaubriand fora referido pelo novo historiador quanto aos termos dos estudos daquele: “*História global de novo, onde o econômico, o artístico, o antropológico ocupam o primeiro plano. História dos preços e da economia política (e não história política). História “filosófica”, isto é, problemática e explicativa*”.<sup>97</sup>

O que fora a história problema na propositura tornada clássica dos *Annales*? Aqui está um extrato da escrita originária de Chateaubriand, citada por Le Goff, sobre as maneiras da história proceder e sobre quem deveria orientar a cabeça do historiador novo nesses comportamentos.

“Esse historiador diz saber não só o que acontece em sua pátria, como também nas regiões vizinhas, e entre esses detalhes é preciso que uma **ideia filosófica** esteja presente em seu pensamento e lhe sirva de guia”.<sup>98</sup>

Em Chateaubriand a ideia de uma história filosófica não apareceu entre aspas, como ocorrera no texto legoffiano, apenas significava uma baliza de orientação ao pensar a execução histórica, ou seja, uma história problematizante e capaz de explicar e não só de relatar ou de expor o conteúdo do documento, como fora a historiografia outrora segundo essa perspectiva. Era esse o significado da história moderna proposta por um de seus pais, ou nos termos de Le Goff: “*a história “moderna” de Chateaubriand em 1831 já é nossa história nova*”.<sup>99</sup>

Essa relação entre a história e a filosofia denotara uma vinculação orgânica entre as áreas, contrária a expectativa assentada na história oficializada da ciência (de certas

<sup>97</sup> Le Goff, 2005, p. 53 (grifos, em negrito, nossos; “*filosófica*” entre aspas é de Le Goff).

<sup>98</sup> Chateaubriand *apud* Le Goff, 2005, p. 54 (grifos nossos).

<sup>99</sup> Id., p. 54.

vertentes da história positivista), de pensar a ciência como um corte, como uma ruptura com a abordagem filosófica, mirada quase sempre como metafísica, e vislumbrou uma direção diferente do tratamento exclusivamente científico e positivo dado à história.

Uma leitura aberta da história da história, nessa incluída a própria historiografia nova, fora além desse esquema interpretativo. Um enfoque historiográfico sustentado apenas em ideias como: a incomensurabilidade entre paradigmas ou em meio às teorias;<sup>100</sup> ou a relatar as mudanças históricas e o feitio das diferentes *épistémès*, sem nenhuma ligação entre si e sem elementos de desenvolvimento na transição de uma para outra,<sup>101</sup> não percebera a possibilidade desse vínculo entre a história e a filosofia.

Se não foi possível desfazer o relacionamento cognitivo entre uma e outra área, não fora impossível conceber uma história que permitisse sua visualização. Essa história das vicissitudes dessa relação entre a história e a filosofia, no entanto, pôde ser contada, pois os historiadores, como os referidos casos de Kuhn ou, ainda, o foucaultiano, ambos exemplares, não estavam fora da história, a *res gestas* conforme era sua denominação em latim, estando sujeitos, assim às influências intelectuais do momento. O objetivo fora, portanto, o de historicizar o distanciamento visto ao invés de tomá-lo como um dado definitivo, pois a relação comportara desvios, como foi o caso da cruzcostiana “*história histórica da filosofia*” no Brasil.

### **1.3 – A diretriz de uma filosofia da história da história da filosofia de Chartier**

O trabalho de Roger Chartier se comparado ao de Le Goff, a respeito das relações entre história e filosofia, à diferença daquele realizado pelo consagrado historiador da terceira geração na linhagem aberta pelos *Annales*, tratou o problema de forma explícita apesar da solução dada ao assunto ser ainda normativa, pois essa não veio de um estudo histórico sobre o assunto em questão.

O tema ocupou um dos capítulos do livro de Chartier,<sup>102</sup> que embora fosse mais sofisticado ao lidar com o fenômeno descrito, mostrou como o pertencimento do autor à tradição *annaliste* e certo apego do autor aos pressupostos daquele paradigma historiográfico, lhe causou certas dificuldades, as quais, no entanto, o estudo transpusera ao defrontar-se com a história da filosofia composta por Cruz Costa.

---

<sup>100</sup> Kuhn, 2010.

<sup>101</sup> Foucault, 1990.

<sup>102</sup> Chartier, 2002.

Como se sabe, dentre os historiadores contemporâneos Chartier é um dos mais citados, um dos mais debatidos nas academias, além de ser enorme sucesso editorial. Seria, portanto, um autor que dispensaria maiores apresentações ao menos como convencionalmente foi lido. Fora pensado como um historiador pertencente à quarta geração, na série aberta com os *Annales*, pelos pares que avistaram genealogicamente sua tradição historiográfica.

O trabalho de Chartier, na extensão da história das mentalidades, sucedida pela história antropológica ao modo do programa defendido por Le Goff, tomou o rumo da chamada história cultural, uma das mais influentes correntes historiográficas vigentes na atualidade, da qual seria um dos seus maiores representantes. Essa era a face consagrada de Chartier, conhecida pelos estudantes de história como um programa a respeito da composição historiográfica contemporânea.

Menos conhecido, no entanto, seria o trabalho de Chartier a respeito das relações entre história e filosofia, embora o texto fosse curto, não obstante, o mesmo comportava certo grau de raridade, até por se tratar de um historiador vinculado à tradição dos *Annales*. No capítulo intitulado “*Filosofia e história*” da obra em questão, Chartier observara com tento as dificuldades do assunto no campo historiográfico e, ainda, sobre a possibilidade de certos espectros filosóficos retornarem do sono induzido pela crítica *annaliste*.

“O tema não é daqueles que o historiador aborda sem inquietação. Há várias razões para seus temores, sobretudo o medo de que sejam despertados os fantasmas hoje adormecidos das “filosofias da história” à Spengler ou à Toynbee – essas filosofias “baratas” (como escrevia Lucian Febvre) que desenvolvem seu discurso a partir de um conhecimento de terceira mão das regras e procedimentos do trabalho histórico”.<sup>103</sup>

Esse ponto de partida, apesar da pouca diferença referida à conjectura exibida por Le Goff, seguiria com Chartier, entretanto, uma rota distinta daquela ambiguidade relativa às relações entre os dois campos de conhecimento. Esta foi a via aberta pelo historiador.

“Mais seriamente, a inquietação histórica nasce da distância constatada entre dois universos de saber, amplamente estranhos um ao outro. A história tal como se faz não atribui muita importância, de fato, ao questionamento clássico dos discursos filosóficos produzidos a seu respeito, cujos temas parecem não ter pertinência operatória para a prática histórica. As interrogações, as incertezas, as hesitações que a

---

<sup>103</sup> Id. p. 223.

atravessam tem pouco a ver com uma caracterização global do que é o saber histórico: daí a distância aparentemente intransponível entre, de um lado, a reflexão filosófica sobre a história, na qual os historiadores não reconhecem nada ou quase nada de suas práticas e de seus problemas, e, de outro, os debates travados, dentro da própria história, sobre a definição, as condições, as formas da inteligibilidade histórica e onde se encontram formuladas, sem referência a filosofia, inúmeras questões todavia plenamente filosóficas”.<sup>104</sup>

Na passagem, o paradoxo foi flagrado por Chartier no interior do próprio campo historiográfico. De um lado, a prática efetiva do historiador que parecia imune à reflexão filosófica e, por outro, os problemas teóricos próprios a qualquer campo intelectual, como “*a definição, as condições e as formas de inteligibilidade*”, cuja resolução era necessária também ao andamento da pesquisa histórica, pois a teoria<sup>105</sup> constitui um marco orientador da conduta do historiador, o qual comportaria certa dimensão filosófica.

Se para a terceira geração da historiografia examinada foi possível contornar a relação em pauta, devido ao apelo da história como ciência pura, para a quarta, com Chartier, as condições de possibilidade, por serem historicamente outras, não permitiam mais aquele recurso usado e, portanto, surpreenderia no campo “inúmeras questões todavia plenamente filosóficas”.<sup>106</sup>

O texto utilizado por Chartier como inspiração para titular uma secção de seu escrito saíra de um livro de Paul Ricoeur.<sup>107</sup> Veja-se o título: “*A Filosofia da História da História da Filosofia*” uma reflexão sobre a história da filosofia, destarte, a partir da filosofia da história. Como filósofo da história, Chartier tratou de mostrar que para se estabelecer um diálogo profícuo entre as áreas, seria necessário conhecer não só as ignorâncias mútuas, como também os motivos das mesmas para vencer a indiferença entre ambas.

Para Chartier, a filosofia se apresentava à história sob dois aspectos. Ora pela história da filosofia, ora como filosofia da história. A história da filosofia, era quase um caminho natural para uma possível confluência entre as áreas, no entanto, a maneira como ela se configurou na França fora considerada, por Febvre e pela primeira geração dos *Annales*, como o modelo a ser evitado pelo historiador.<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> Ibid. p. 223.

<sup>105</sup> Reis, 2012.

<sup>106</sup> Chartier, 2002, p. 223.

<sup>107</sup> Ricoeur, 1994.

<sup>108</sup> Febvre, 1992, pp. 276-283. Dessa parte, do livro de Febvre, foi retirada essa noção de história da filosofia como modelo a ser evitado pelo historiador.

A particularidade historiográfica francesa de formação da história da filosofia provocou um incômodo contínuo na corporação dos historiadores de profissão, cujo desencontro duraria até os dias de hoje, ante:

“uma história da filosofia que postula a absoluta liberdade da criação intelectual, totalmente desvinculada de suas condições de possibilidade, e a existência autônoma das ideias, desarticuladas dos contextos onde se elaboram e circulam”.<sup>109</sup>

O campo filosófico, por seu lado, segundo a filosofia da história de Chartier, fora recíproco nesse afastamento.

“Em seus desenvolvimentos mais poderosos, a história da filosofia não pretendeu preencher essa distância da história dos historiadores. Bem ao contrário, poder-se-ia dizer, a partir do momento em que ela define seu objeto como a “análise objetiva das estruturas da obra”, ou ainda o desvelamento das “estruturas demonstrativas e arquitetônicas da obra”. Assim compreendida, a história da filosofia é uma história específica, irreduzível a todas as outras formas do saber histórico, inarticulável com o conhecimento deste “mundo das realidades” de que falava Febvre”.<sup>110</sup>

Fundada nesses termos, a história da filosofia, por sua vez, não apenas inibiu o diálogo entre as áreas, como contribuiu para a formação de dois campos de conhecimento apartados um do outro, o que Chartier denominara, por um lado, de “*história filosófica da filosofia*” e em oposição, por outro, de “*história histórica*” da filosofia.<sup>111</sup>

A essa antinomia Chartier acresceria outra, embora sua análise fosse menos uma “*história histórica da filosofia*” que uma “*filosofia da história*”, qual seja, a necessidade de renegar Hegel, fonte da “*história filosófica da filosofia*”. O eminente historiador cultural, transmutado em filósofo da história, acertaria as contas com o hegelianismo, todavia o alvo era Martial Guérout,<sup>112</sup> formulador daqueles princípios da história filosófica e seu maior representante na França. Colocado assim o problema, Chartier examinaria sumariamente o escrito filosófico do idealista alemão a respeito da história da filosofia.

O livro hegeliano averiguado por Chartier, o qual seria estabelecido por ele como a origem da inquietação causada à história da filosofia, pela via como ela se

---

<sup>109</sup> Chartier, 2002, p. 224.

<sup>110</sup> Id., p. 224.

<sup>111</sup> Essa a noção apropriada pelo estudo.

<sup>112</sup> Guérout, 1975.

estabeleceu na França com Guérout, era a sua “*Filosofia da História*”.<sup>113</sup> Esta fora a maneira como Hegel apareceu aos olhos de Chartier.

Desde o primeiro esboço da introdução às *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, que data de 1822, é firmemente estabelecida a distinção entre todas as formas de história praticadas pelos historiadores – a história original dos Antigos ou dos cronistas medievais, a história universal à Ranke, a história pragmática moralizante, a história crítica e filológica, enfim, as histórias especiais destinadas a um domínio particular – e a história filosófica a construir, que é a única verdadeira história, já que seu objeto é, segundo a definição dada no curso ministrado por Hegel em 1830, “a manifestação do processo divino absoluto do Espírito em suas maiores figuras: a caminhada gradual através da qual ele chega à sua verdade e toma consciência de si. Os povos históricos, os caracteres determinados de sua ética coletiva, de sua constituição, de sua arte, de sua religião, de sua ciência, constituem as configurações dessa caminhada gradual [...] Os princípios dos espíritos dos povos [*Volksgeist*], na série necessária de sua sucessão, não passam eles mesmos de momentos do único Espírito universal: graças a eles, ele eleva-se na história a uma totalidade transparente a si mesma e traz a conclusão”. Necessidade, totalização, finalidade: noções fundamentais que por muito tempo moldaram os discursos filosóficos sobre a história, fieis em maior ou menor grau a Hegel.<sup>114</sup>

Seguira a oposição de Chartier a essa “*história filosófica*”.

“Ora, é justamente contra tal apreensão da realidade histórica que se tem construído, nos últimos cinquenta anos, a prática histórica mais concreta, que trabalha com descontinuidades, variações, diferenças”.<sup>115</sup>

Foi essa nova história, a qual se queria distinta da história filosófica descrita, que o historiador cultural em vista iria conceituar. A estratégia chartieriana para levar adiante seu intento, era menos um enfrentamento teórico frontal com Hegel que um deslocamento do universo categorial do adversário alvejado. O filósofo da história chamado por Chartier para lastrear a concepção teórica da nova história fora Michel Foucault.

A obra chartieriana verificara a distância entre os dois tipos de história, a referenciada em Hegel, aquela praticada pela história da filosofia representada por Guérout e a que era efetivada pela prática dos historiadores. Em referência dessa

---

<sup>113</sup> Hegel, 1995.

<sup>114</sup> Chartier, 2002, pp. 227-228.

<sup>115</sup> Id., p. 228.

última, de acordo com Chartier, Foucault oporia, “*termo a termo, a ideia da história geralmente admitida pelos filósofos – atravessada pela referência hegeliana*”.<sup>116</sup>

Eis toda a passagem retirada de Foucault, citada em parte por Chartier.

“As noções fundamentais que se impõem agora não são as da consciência e da continuidade (com os problemas que lhes são correlatos, da liberdade e da causalidade), não são também as do signo e da estrutura. São as do acontecimento e da série, com o jogo de noções que lhes são ligadas; regularidade, causalidade, descontinuidade, dependência, transformação; é por esse conjunto que essa análise dos discursos sobre a qual estou pensando se articula, não certamente com a temática tradicional que os filósofos de ontem tomam ainda como a história “viva”, mas com o trabalho efetivo dos historiadores”.<sup>117</sup>

Esse trecho de Chartier mostrara o acerto de contas de Foucault com o idealismo hegeliano e com o estruturalismo, o que colocava a história nova fundada em sua filosofia, em uma posição pós-idealista e pós-estruturalista. O autor reconheceu a dupla originalidade da propositura de Foucault para o universo intelectual historiográfico. A qual fora dita da seguinte forma:

“em relação a uma história global fadada a narrar o “desenrolar contínuo de uma história ideal” – que é a história dos filósofos e dos avatares do hegelianismo – mas também em relação a uma história estrutural que supostamente eliminaria, com o acontecimento, rupturas e fissuras”.<sup>118</sup>

Uma ruptura historiográfica em dobro fora levada a cabo por Foucault, nessa ótica. A primeira contrária a “*história filosófica*” de base idealista e, a outra, visara o hegelianismo da história estrutural dos *Annales*. Segundo Chartier, cuja atenção era centrada na história “*tal como ela é*”,<sup>119</sup> em particular aquela feita nos anos 1960, Foucault destacou o conceito que mais diferenciava essa prática historiográfica daquelas anteriormente mencionadas: “*o de descontinuidade*”.<sup>120</sup> Veja a sequência.

“Em sua prática, os historiadores romperam decididamente com um pensamento da totalidade – que identifica o princípio único, “espírito substancial” universalmente presente nas diferentes “formas” ou “esferas” que o realizam em um momento dado (o Estado, a religião, o direito, os costumes, etc.) – e um pensamento da continuidade – que

<sup>116</sup> Ibid., p. 228.

<sup>117</sup> Foucault, 2009, pp. 56-57.

<sup>118</sup> Chartier, 2002, pp. 228-229.

<sup>119</sup> Id., p. 229.

<sup>120</sup> Ibid., p. 229.

postula a unidade do Espírito através de suas diferentes, sucessivas e necessárias particularizações históricas”<sup>121</sup>

A filosofia da história, elaborada por Chartier, formularia uma antinomia curiosa a opor, de um lado, Hegel e, de outro, os *Annales*, a história nova e a “*própria filosofia*”, ora representada pela obra de Paul Ricoeur.<sup>122</sup> Chamara atenção a unidade conseguida por Chartier, contudo, a sustentação dessa uniformidade anti-hegeliana, no seu modo de pensar, foi assim descrita: “*A inteligibilidade da história é assim separada de todo projeto de totalização, quer seja na escala de cada momento histórico particular ou naquela do devir universal*”.<sup>123</sup>

\*\*\*

Essa passagem da *épistémè* histórica hegeliana à figura do “*positivismo feliz*”<sup>124</sup> de Michel Foucault (como ele mesmo se autodefinira), não fora realizada sem transtorno. O registro de Chartier deixava à vista as contradições.

“A história tal como se escreve não é mais aquela, ou não é mais somente aquela à qual Foucault queria articular seu projeto de análise dos discursos. No centro das revisões contemporâneas, a própria noção de série, no entanto tida por central na caracterização de uma história desembaraçada da referência hegeliana”.<sup>125</sup>

A crítica ao projeto foucaultiano efetuada por Chartier,<sup>126</sup> a uma espécie de história serial “*dos fatos de mentalidade ou das formas de pensamento*”,<sup>127</sup> era dupla. A primeira declarava o seguinte:

“Esse projeto, de fato, só pode ser redutor e reificante, já que supõe que os fatos culturais e intelectuais se dão de saída em objetos bons de contar, que devem ser apreendidos em suas expressões mais repetitivas e menos individualizadas e, portanto, ser reduzidos a um

<sup>121</sup> Op. Cit., p. 229.

<sup>122</sup> Ricoeur, 1994.

<sup>123</sup> Chartier, 2002, p. 229.

<sup>124</sup> Ao intitular-se como “positivista feliz”, Foucault denotava mais que ironia apenas. Veja-se a passagem n’A *Arqueologia do Saber*: “Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista, pois bem, eu sou um **positivista feliz**, concordo facilmente. E não estou desgostoso por ter, várias vezes (se bem que de maneira ainda um pouco cega), empregado o termo **positivista** para designar, de longe, a meada que tentava desenrolar” (Foucault, 2010, p. 142, grifos nossos).

<sup>125</sup> Chartier, 2002, p. 230.

<sup>126</sup> Embora não chegasse a constituir de forma plena uma “história histórica” da filosofia da história de Foucault, cabe destacar a iniciativa de Chartier de historicizar o pensamento foucaultiano, o qual, por mais abstrato que fosse, estava vinculado a questões concretas, ao invés de pensá-lo como desencarnação.

<sup>127</sup> Id., p. 230.



conjunto fechado de fórmulas do qual se trata somente de estudar a frequência desigual conforme os sítios ou os meios”.<sup>128</sup>

A outra via crítica se dirigia ao problema, “*levantado pela articulação das diferentes “séries” determinadas em uma sociedade dada*”.<sup>129</sup> Uma solução hoje descartada, com a qual quase não se concordava mais, a formulação fora feita por Chartier, era de origem marxista, a qual seria incorporada pelos *Annales* e utilizada por muito tempo, foi aquela:

“que supõe uma definição estável das diferentes instâncias, identificáveis em qualquer sociedade, que implica uma ordem das determinações e que postula que os funcionamentos econômicos ou as hierarquias sociais são produtores das representações mentais ou ideológicas, e não produzidas por elas”.<sup>130</sup>

Para Chartier, no procedimento da investigação histórica, à diferença das proposições de Foucault dos anos 1968-1970:

“trata-se exatamente de ir às estruturas, não construindo diferentes séries em seguida articuladas uma às outras, mas a partir de uma apreensão ao mesmo tempo pontual e global da sociedade considerada, dada a compreender através de um fato, de uma existência, de uma prática. O programa explicitado por Foucault (...) encontra-se incontestavelmente formulado em novos termos, exigindo que sejam elaboradas na fronteira da prática histórica e da reflexão filosófica novas questões”.<sup>131</sup>

Desses questionamentos limítrofes trazidos à lembrança por Chartier, na sequência de sua análise, quatro temáticas foram desenvolvidas à luz de sua filosofia da história cumeada à historiografia. A primeira foi relativa aos conflitos ao redor do objeto histórico, cujo campo era habitado por hábitos arraigados, de manejar conceitos sem o devido cuidado reflexivo.<sup>132</sup>

“Ora, depois de Foucault (...), passou a ser impossível considerar os objetos históricos, quaisquer que sejam, como “objetos naturais” dos quais apenas as modalidades históricas de existência variariam. Para além da comodidade enganosa do vocabulário, deve-se reconhecer, não objetos, mas “objetivações”, produzidas por práticas diferenciadas que constroem, a cada vez, figuras originais, irreduzíveis umas às outras”.<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Ibid., p. 230.

<sup>129</sup> Op. Cit., p. 230.

<sup>130</sup> Op. Cit., p. 231.

<sup>131</sup> Op. Cit., p. 231.

<sup>132</sup> Talvez seja possível elencar entre esses “hábitos arraigados” e “falta de cuidado reflexivo” a naturalização da noção de a filosofia não ser objeto de história da história “histórica”.

<sup>133</sup> Chartier, 2002, p. 232.

Posto isso, Chartier deixava claro que o uso diversificado feito pelos historiadores das categorias historiográficas, não deveria ser confundido com falta de vigor epistemológico, o que denotaria incompreensão da especificidade do conhecimento histórico.

“Reconhecer a mutabilidade das configurações que constroem de maneira específica domínios de prática, economias discursivas, formas sociais não significa postular necessariamente que os conceitos manipulados para designá-las – desde que não sejam mais os conceitos genéricos, ou universais, do repertório histórico clássico – são por essência frágeis e vagos”.<sup>134</sup>

Se a condição frágil das categorias com as quais lidava qualquer historiador era perceptível na filosofia contígua de Chartier, embora os conceitos não fossem voláteis por natureza, contudo, a história ficara livre de noções inconsistentes, como os “*conceitos genéricos, ou universais, do repertório histórico clássico*”.<sup>135</sup> O grau de abrangência da filosofia da história chartieriana era relativo, portanto, pois não se tratava de um arcabouço teórico válido para toda a historiografia, mas se referia à escrita da nova história cultural nos moldes de Chartier. A imagem de jogo usada pelo autor pareceu própria a essa característica do campo histórico. Ao fim da análise do tema em pauta, Chartier mostrava cautela quanto à solução do problema.

“Livrar-se tão radicalmente dos automatismos herdados, das evidências não questionadas não é fácil, e as antigas certezas desmoronam com dificuldade. Mesmo entre os mais bem intencionados, os falsos objetos naturais retornam naturalmente, como se a evidência primeira segundo a qual o Estado, a medicina, a loucura, realidades evidentes em todos os tempos, constituísse o obstáculo principal que impede a construção, em sua variabilidade, das objetivações históricas como correlatos das práticas”.<sup>136</sup>

Se Foucault promoveu uma revolução na história, tal como fora preconizada por Veyne<sup>137</sup> e endossada por Chartier, todavia, não parecera fácil fazer seus termos se incorporarem a prática dos historiadores e, desse modo, os mesmos não fazerem desta atividade intelectual certa anacronia.

<sup>134</sup> Id., p. 232 (A sustentação feita pela tradição da “*história nova*”, contra a filosofia e contra a história da filosofia, talvez fosse um exemplo dessa fundação em “*conceitos genéricos, ou universais*” – “*por essência frágeis e vagos*” – do repertório histórico durante mais de oito décadas).

<sup>135</sup> Op. Cit., p. 232.

<sup>136</sup> Op. Cit., p. 233.

<sup>137</sup> Veyne, 2008.

\*\*\*

O outro assunto dos quatro em questão, referente às formas de escrever a história, era bastante atual e dos mais tematizados pela reflexão filosófica sobre a história. Tratava-se do debate acerca de um hipotético fenômeno identificado inicialmente por Lawrence Stone<sup>138</sup>, que acometera o campo da história como disciplina científica, ou seja, o desaparecimento da forma narrativa em detrimento da “*descrição estrutural da sociedade*”.<sup>139</sup> Com isso, se:

“quis caracterizar a história em suas tendências mais novas como um retorno à narrativa (...). Dois postulados fundamentam essa constatação: em primeiro lugar, que esse refluxo em direção à narrativa significa uma renúncia às explicações coerentes e científicas – em particular, àquelas fornecidas pelas causalidades econômicas e demográficas –, a seguir, que essa eleição de um modo particular de escritura histórica que “consiste em organizar a matéria de acordo com a ordem contínua da cronologia e a ajustar a imagem de tal modo que, pela convergência dos fatos, o conteúdo da narração será contínuo e único, ainda assim haverá intrigas secundárias”, indica simultaneamente um deslocamento dos objetos (que não são mais prioritariamente as estruturas sociais, mas os sentimentos, os valores, os comportamentos), dos tratamentos (os procedimentos quantitativos cedendo diante da investigação das particularidades) e da compreensão histórica (o “princípio de indeterminação” substituindo os modelos deterministas)”.<sup>140</sup>

Esse modo de ver o problema, validado sem mais para o campo historiográfico, para Chartier era irrefletido. Ancorado em Paul Ricoeur,<sup>141</sup> outro filósofo da história invocado, o autor criticava a parcialidade dessa visão, pois se era certa a:

“pertença da história em todas as suas formas, mesmo as mais fatuais, mesmo as mais estruturais, ao campo da narrativa. Toda escritura histórica constrói-se, com efeito, a partir das fórmulas da narrativa ou da trama”.<sup>142</sup>

Constatada filosoficamente a propriedade da história ao gênero narrativo, a sustentar a forma da escrita histórica a certa semelhança da forma ficcional, Chartier voltaria sua atenção, no entanto, contra a concepção de narrativa como modo incapaz de fornecer explicações, a qual não distinguia os tipos próprios à narratividade, pois, se

---

<sup>138</sup> Stone, 2012.

<sup>139</sup> Chartier, 2002, p. 234.

<sup>140</sup> Id., p. 234.

<sup>141</sup> Ricoeur, 2010.

<sup>142</sup> Chartier, 2002, pp. 234-235.

nem toda narrativa tem a finalidade precípua de compreender algo, entretanto, essa variante não esgotava a totalidade de suas características. A história possuía, portanto, capacidade explicativa, embora enunciada reflexivamente:

“a proposição que liga narração e explicação pode ter um outro sentido se ela elaborar os dados postos em intriga como traços ou indícios<sup>143</sup> autorizando a reconstrução, jamais sem incerteza mas sempre submetida a controle, das realidades que os produziram. O conhecimento histórico é assim inscrito em um paradigma do saber que não é o das leis matematizáveis, tampouco apenas o das narrativas verossímeis. A trama deve ser entendida como uma operação de conhecimento que estabelece como central a possível inteligibilidade do fenômeno histórico, em sua realidade apagada, a partir do cruzamento de seus traços acessíveis”.<sup>144</sup>

Quanto ao “*problema da operacionalização pela história de diferentes modos de escritura narrativa*”,<sup>145</sup> Chartier encerrara este em uma perspectiva bem ampla.

“Fica portanto claro que as escolhas feitas entre diferentes escrituras históricas possíveis – e que todas, certamente, tangem ao gênero narrativo – constroem modos de inteligibilidade diferentes de realidades históricas pensadas diferentemente”.<sup>146</sup>

\*\*\*

O terceiro problema, dos quatro elencados por Chartier, era o da relação muito específica que a história mantém com a verdade, descrito da seguinte maneira pelo autor:

“de que suas construções narrativas pretendem ser a reconstrução de um passado que existiu. Essa referência a uma realidade situada fora e antes do texto histórico e que tem a função de resgatar, à sua maneira, não foi abdicada por nenhuma das formas do conhecimento histórico; mais ainda, ela é o que constitui a história em sua diferença mantida com a fábula e a ficção”.<sup>147</sup>

Essa distinção entre as narrativas era, no entanto, como afirmara Chartier, das mais incertas do tempo historiográfico atual. Isso por dois motivos, ambos inspirados em dúvidas advindas de diferentes interpretações e de análises arrimadas em pontos de vista diversificados.

---

<sup>143</sup> Ginzburg (1980) pensa a noção de “*indícios*” ou de “*pistas*” como característica própria de algumas ciências (como a história) e de certas atividades de investigação.

<sup>144</sup> Chartier, 2002, pp. 235-236.

<sup>145</sup> Id., p. 236.

<sup>146</sup> Ibid., p. 236.

<sup>147</sup> Op. Cit., p. 237.

O primeiro foi devido ao debate sobre o pertencimento da história ao campo narrativo. O problema fora provocado por um forte deslocamento na ênfase e, nesse giro, a história passou a ser somente analisada pelo cânon da crítica literária, do que pela sua especificidade epistêmica, o que deixava de fora a tematização da verdade histórica.

Este fora situado no diagnóstico de Chartier.

“Mesmo quando, em tal perspectiva, a meta referencial da história não é negada ou evacuada – senão como constituir a história como específica? – a ênfase está alhures, nas identidades retóricas fundamentais que aparentam história e romance, representação e ficção”.<sup>148</sup>

A crítica tinha em vista, no sentido do autor, o debate levantado pelas obras de Hayden White<sup>149</sup> a respeito do problema. O segundo dizia respeito à noção de realidade, bastante debatida no mundo intelectual contemporâneo, mas, de acordo com Chartier, chegara tarde ao ambiente historiográfico, razão da atualização proposta pela filosofia à Chartier, sem perder de vista, no entanto, o próprio campo historiográfico.

“As aporias ou ingenuidades históricas nesse caso devem-se sem dúvida à confusão perpetuada entre uma discussão metodológica, tão antiga quanto a história, sobre o valor e a significação dos **traços** que autorizam um conhecimento mediato, indireto, dos fenômenos que os produziram, e uma interrogação epistemológica, geralmente evitada pelos historiadores, talvez porque paralisaria sua prática, sobre o estatuto da correspondência programada, reivindicada, entre seus discursos, suas narrativas, e a realidade que pretendem tornar compreensível”.<sup>150</sup>

A dúvida expressa por Chartier, se a ignorância epistêmica seria mais produtiva que o saber de prevenção, de ordem crítica, tido como paralisante, não deixava de ser um indicativo da ambiguidade presente na relação entre história e filosofia. Seja como for, estava em jogo a noção de verdade reduzida por muito tempo apenas à prova filológica, “*ligando a verdade da escritura histórica ao correto exercício da crítica documental e à justa manipulação das técnicas de análise dos materiais históricos*”.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Op. Cit., p. 237.

<sup>149</sup> White, 1975 e 1994.

<sup>150</sup> Chartier, 2002, pp. 237-238 (grifos nossos).

<sup>151</sup> Id., p. 238.

Sem desconsiderar a importância desses procedimentos para garantia da verdade histórica, “operações controláveis, verificáveis, renováveis”,<sup>152</sup> cujo abandono destruiria, de fato:

“a própria ideia de saber histórico. Entretanto, a experiência de cada um indica claramente que uma segurança na objetividade das técnicas próprias à disciplina – quer sejam filológicas, estatísticas, informáticas – não basta para eliminar as incertezas inerentes ao estatuto do conhecimento que ela produz”.<sup>153</sup>

O problema estava em outro lugar, portanto, focado epistemologicamente possibilitava o deslocamento do ato de validar, além da exclusividade de tipo filológica:

“a um outro tipo de validação, permitindo considerar possíveis, prováveis, verossímeis, as relações postuladas pelo historiador entre **os traços documentais** e **os fenômenos de que são o indício**, ou, em outro vocabulário, as representações atualmente manipuláveis e as práticas passadas que elas designam”.<sup>154</sup>

Representações e práticas eram uma linguagem, cuja reflexão de fronteira não perdia de vista o campo da historiografia, da história para Chartier, de “*pensar o trabalho histórico como um trabalho sobre a relação entre representações e práticas*”.<sup>155</sup>

Dessa visão decorreria o seguinte:

“A tarefa é inscrever no centro da crítica documental, que constitui a mais duradoura e a menos contestada das características da história, o questionamento e as exigências do projeto de análise dos discursos tal como foi formulado em articulação “com o trabalho efetivo dos historiadores” e cujo objeto é, finalmente, as restrições e os modos que regulam as práticas discursivas da representação”.<sup>156</sup>

O que sobressaía no modelo da reflexão proposto por Chartier, sobre as relações entre as representações históricas e as práticas referidas, era frisar e instituir, logo de início:

“que não há entre elas senão relações conjecturais”. (...), “a questão pertinente é a dos critérios que permitem considerar possível a relação instituída pela escritura histórica entre **o traço representante** e **a prática representada**”.<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 239.

<sup>153</sup> Op. Cit., p. 239.

<sup>154</sup> Op. Cit., p. 239 (grifos nossos).

<sup>155</sup> Op. Cit., p. 240.

<sup>156</sup> Op. Cit., p. 240.

<sup>157</sup> Op. Cit., p. 241 (grifos nossos).

\*\*\*

Por fim, o quarto dos temas desenvolvidos pela filosofia de Chartier. Esse foi orientado para uma questão pragmática, síntese do pensamento filosófico chartieriano, e dizia respeito às relações entre as duas áreas, embora referente ao trabalho do historiador. “*Em que e como a reflexão filosófica permite elaborar melhor os problemas sobre os quais tropeça hoje em dia todo trabalho histórico concreto e empírico?*”<sup>158</sup>

Ao descartar as soluções historiográficas normativas e as explicações que se pretendiam, derivadas do documento, o elenco de questões a serem apoiadas nos recursos filosóficos fora delimitado por Chartier: “*as do recorte de seus objetos, de suas formas narrativas, de seus critérios de validação*”.<sup>159</sup>

A necessidade de filosofar sobre a história, na reflexão desenvolvida por Chartier, teve como central o problema da verdade, pouco tematizado na prática do historiador. Veja seu significado na escrita do autor.

“Conceptualizar tais problemas supõe um necessário e proveitoso companheirismo com a filosofia, pelo próprio fato de que esta obriga a inscrever os debates metodológicos referentes à legalidade ou a pertinência das técnicas históricas em um questionamento epistemológico sobre a relação existente entre o discurso produzido por tais operações e o referente do qual ele pretende estabelecer o conhecimento”.<sup>160</sup>

O sentido era a inclusão do campo historiográfico nos debates contemporâneos, nesses, a verdade deixaria de ser absoluta e dialogava com a visão pós-moderna de conhecimento. Fora uma atualização epistemológica da área em relação à história moderna, como queria Chartier, de um lado, em função da resistência encontrada na “*prática dos historiadores*” à reflexão filosófica e, por outro, devido a ingênua crença destes no documento *tout court*.

Sobre a necessidade de relações às claras, entre história e filosofia, Chartier propôs uma dupla renúncia.

“A tarefa supõe, indubitavelmente, o abandono de certas posturas naturais a cada tradição disciplinar: de um lado, o desprezo pelo empírico, identificado ao histórico e, do outro, a ostentação de um real

---

<sup>158</sup> Op. Cit., p. 241.

<sup>159</sup> Op. Cit., p. 242.

<sup>160</sup> Op. Cit., p. 242.

bem “real”, considerado ao alcance de documento, suposto legível em arquivo aberto”.<sup>161</sup>

Essa “*filosofia da história da história da filosofia*” do eminente historiador, fora mais um programa que a proposição de um paradigma ou de um modelo<sup>162</sup> historiográfico para a história da filosofia. Eis o que disseram, sobre a história da filosofia, as últimas linhas do texto do filósofo da história da história da filosofia.

“Abalar essas certezas, por vezes altamente reivindicadas mas quase sempre aceitas espontaneamente como evidentes, requer, primeiramente, que seja constituída a história comparada de sua instituição – portanto a do estabelecimento das identidades disciplinares –, em seguida, que sejam construídas historicamente as questões da filosofia – **a começar pela sua própria história** – e elaboradas filosoficamente as dificuldades da prática histórica”.<sup>163</sup>

Apesar de certo aspecto normativo, Chartier ofereceu uma diretriz ao historiador da filosofia. Seu escrito sobre o tema subiu acima de uma história implícita sobre as relações entre as duas áreas, ao propor uma teoria da história da historiografia filosófica, apesar de moderada. Fora, portanto uma diretiva sintetizada numa frase: “**a começar pela sua própria história**”.<sup>164</sup>

Não poderia ir além se pensado em termos históricos. Fora o início de um diálogo e, sendo assim, se distanciara da ausência dialógica descrita antes por Le Goff, entre “irmãos que se ignoram”, e “que mantêm longe da fome dos historiadores da história nova campos essenciais”,<sup>165</sup> como fora o campo da história da filosofia. A constatação dessa limitação significou, pois, a visualização dos motivos dessa condição e de sua superação.

O fato de Chartier oferecer um indicativo de conduta e não um exemplo historiográfico para a história da filosofia, deveu-se menos a sua capacidade individual, atestada em obras de valor histórico, que à tradição a qual se filiava. Essa não teve contato com as áreas do campo filosófico, além da filosofia da história, e apesar de muito referida, não fora, no entanto, estudada. Âmbitos como a epistemologia e como a história da filosofia, ficaram “longe da fome dos historiadores da história nova”.<sup>166</sup> A

<sup>161</sup> Op. Cit., p. 242.

<sup>162</sup> A noção empregada, de paradigma e de modelo, seguiu o sentido conferido às mesmas por Domingues (2004), além de Kuhn (2010).

<sup>163</sup> Chartier, 2002, p. 242 (grifos nossos).

<sup>164</sup> Id., p. 242 (grifos nossos).

<sup>165</sup> Le Goff, 2005, p. 47.

<sup>166</sup> Id., p. 47.



história da filosofia sofreu críticas ao invés de sua feitura pela via da “*história histórica*”, conforme a denominação sugerida por Chartier.

Com esse, o estudo adquiriu um pequeno patrimônio, mas, depois de oito décadas de caminhada historiográfica, a conquista preservada e ampliada com Cruz Costa, serviu de norte ao trabalho. Esta ideia de uma “*história histórica da filosofia*”, apesar de não oferecer à história da filosofia um modelo historiográfico alternativo à criticada história das ideias, o que não existia na escrita histórica de Chartier, fornecera um “clima mental”, uma razoável diretriz, pois a relação entre história e filosofia passara a ser proveitosa ante os temores do passado. Problemas relativos à ordenação dos objetos de estudo histórico, dos seus modelos narrativos e da relativização da verdade histórica, agora contavam com o apoio da reflexão filosófica. Fornecera ao estudo, portanto, a hipótese de uma “*história histórica da filosofia*”. Seguir-se-ão alguns motivos dessa carência com o intuito de mostrar o alargamento dessas possibilidades.

Apesar de se apoiar por vezes em Ricoeur, o filósofo de referência para Chartier era Michel Foucault, com sua reconhecida fertilidade para o campo da história, falou-se até de uma revolução historiográfica posta em prática pelo mesmo,<sup>167</sup> porém não se encontraria em sua obra uma história da filosofia com base na “*prática dos historiadores*”.<sup>168</sup> Seus objetos de estudo eram do campo da ciência em íntima ligação como o espaço de poder, opção devida, em alguma medida, ao seu positivismo, assumido pelo mesmo sob a forma, talvez paradoxal, de um positivismo feliz, como referido *an passant*.

Embora sua obra fosse promotora de certa aproximação entre a filosofia e a história, todavia feita de uma maneira peculiar,<sup>169</sup> a produção de uma “*história histórica*” da filosofia, baseada na escrita foucaultiana, mesmo onde sua influência foi considerável, como aquela vista com Chartier, não alcançou resultados relevantes e nem produziu modelos históricos que pudessem ser apropriados.

#### **1.4 – O “positivismo feliz” de Foucault como expressão cimeira da história científica de herança *annaliste***

Com o sentido sugerido pelo subtítulo buscou-se tanto mostrar os feitos positivos, quanto as repercussões contraprodutivas do fenômeno. Fora necessário, pois, caracterizar esse positivismo e sua influência no ideário historiográfico em pauta. Para

---

<sup>167</sup> Veyne, 2008.

<sup>168</sup> Chartier, 2002.

<sup>169</sup> V. *Infra*.

tanto, fez-se, em primeiro lugar, uma caracterização genérica do positivismo e seu grande efeito no ideal de uma história científica para, em seguida, examinar a reverberação foucaultiana na historiografia analisada.

Não interessou nessa empreitada a vulgata corrente a respeito do positivismo, como Domingues (2004), nossa intenção fora desviar daquelas vias de sua banalização, isto é:

“uma abordagem que evite as duas opções que comumente caracterizam os trabalhos dos epistemólogos e historiadores das ciências humanas que se ocupam do assunto, a saber: 1) tomar o positivismo como uma espécie de diabo que deve ser exorcizado, como em certos marxistas, a exemplo de Lênin e Althusser, que nele veem algo como a manifestação da ideologia burguesa no âmbito das ciências e da filosofia; 2) fazer do positivismo uma caricatura com o intuito de mais facilmente descartá-lo, como em certos trabalhos de Gusdorf, e também de alguns marxistas ilustres, a exemplo de Adorno e outros expoentes da Escola de Frankfurt, que não poupam nem mesmo Popper em seus ataques”.<sup>170</sup>

Dado o princípio, vejam suas características marcantes.

“A palavra “positivismo” foi cunhada por Auguste Comte e sugere, mais do que o próprio Comte o afirma explicitamente, a necessidade de que todo juízo sobre um estado de coisas ou pronunciamento sobre o mundo seja confirmado pela experiência (daí o termo “positivo”, e por derivação a palavra “positivismo”, que designa a corrente de pensamento que assim caracteriza a atividade do espírito que se quer e se propõe científica, e não simplesmente teológica, metafísica, ou ideológica)”.<sup>171</sup>

Esse ideal constituiu uma verdadeira atmosfera mental ainda presente, apesar de dissidentes como Karl Popper que mesmo no interior do campo positivista, tentaram barrá-lo, como atestara Domingues, na sequência.

“Tal visão da ciência, ainda hoje moeda corrente, junto com outros *ismos*, como o empirismo lógico e o empiro-criticismo, foi justamente impugnada por Popper no curso do século XX. Ora, Popper se diz “negativista” e se atribui, não sem grande presunção, a glória de ter liquidado com o empirismo lógico, e por extensão – acrescentaríamos – com o próprio positivismo, o qual, não obstante o atestado de óbito assinado pelo filósofo austríaco em suas memórias, ainda continua vivo”.<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> Domingues, 2004, p. 167.

<sup>171</sup> Id., p. 168.

<sup>172</sup> Ibid., p. 168.

Ao que pareceu, Popper, talvez por falta de perspectiva histórica, subestimou o quanto o positivismo fincou raízes profundas na inteligência contemporânea, como fora o caso de Foucault. Para alcançar um objetivo cimeiro como este – expurgar um poderoso modo de pensar – era necessário atravessar uma longa depressão a deixar ver suas colinas das quais formaria a base. Tal movimento descendente, não seria empresa exclusivamente epistêmica, como pareceu sugerir a crença popperiana. A história do pensamento apontara tramas complexas.

Um trecho para ir fechando a caracterização em andamento:

“em sua acepção mais estrita o termo positivismo designa, portanto, a doutrina de Comte, a quem deve sua criação e sua difusão em suas diferentes obras, especialmente o *Curso de filosofia positiva*.

Todavia, em sua acepção mais ampla, o vocábulo tem um espectro mais dilatado, recobrando, quanto à sua motivação filosófica, para além da doutrina de Comte, por afinidade ou licença poética, tanto o empirismo inglês e o iluminismo francês do início da modernidade como o empirismo lógico e a filosofia analítica da contemporaneidade. No tocante ao seu projeto científico, o positivismo abarca o materialismo naturalista do século XIX, o empiro-criticismo – dizíamos – de Mach e Avenarius, e certas orientações instrumentalistas ou mesmo construtivistas do século XX. Essa nebulosa, que nos terrenos da filosofia e da ciência termina por subverter a série histórica do antes e do depois de Comte, constituirá o chamado “positivismo histórico”<sup>173</sup>.

Apesar de a noção ser “*positivismo histórico*”, a categorização fora filosófica, subvertendo a história ao recobrir, nesse caso, um amplo arco de manifestações, além e aquém de Comte, “*uma ficção intelectual*”,<sup>174</sup> portanto:

“Não obstante, segue valendo a ideia, compartilhada por muitos partidários e expoentes da doutrina, de que na esfera do conhecimento empírico, estando todo ele fundado na experiência, é a própria experiência que deverá encarregar-se de confirmar ou não nossos juízos sobre o real empírico”.<sup>175</sup>

Nesta nebulosa positivista de vistas largas<sup>176</sup>, o “*positivismo feliz*” de Foucault pareceu ficar bem ajustado, apesar da afirmativa de Domingues (2009), desta vez em outro texto, a respeito daquele.

“Foucault é um camaleão filosófico, e, como todo filósofo, é um nominalista, fabricante de conceitos, e capaz de levar o narcisismo das pequenas diferenças que separam os filósofos aos limites do

<sup>173</sup> Op. Cit., pp. 168-169.

<sup>174</sup> Op. Cit., p. 169.

<sup>175</sup> Op. Cit., p. 169-170.

<sup>176</sup> Pareceu-nos uma noção mais ampla que a de Kuhn (2010).

incomensurável. Diz que não faz história das ideias e da cultura, mas genealogia. Diz que não faz epistemologia e história das ciências, mas arqueologia. Contudo, ao longo de sua obra, segue servindo-se da história, fala de ciclos, introduz cortes, opera com datas e se mostra à vontade com as periodizações”.<sup>177</sup>

O autor não tratara do positivismo de Foucault, apesar de implicitamente não tê-lo negado, até porque o interesse daquele era epistemológico e não histórico. Destacaremos esse traço do filósofo-historiador ou historiador-filósofo francês, pois o mesmo fora ofuscado pelas constantes mudanças do pensador, por certa preocupação dele de ser novidadeiro, além de o mesmo achar-se recoberto por uma série de noções como: rupturas, discontinuidades, genealogia, práticas e discursos, dentre outras.

Passado certo temporal foucaultiano, pôde-se, com um pouco de calma, avaliar as influências exercidas pela sua obra. Se as suas formulações originais foram fecundas para a história, o fundo positivista daquelas produziu efeitos de pouca inspiração para historiar a história da filosofia. Quanto ao repertório de noções mobilizadas por Foucault, estas foram reenviadas à linguagem historiográfica.

\*\*\*

Nossa diretriz fora o texto de Paul Veyne: “*Foucault revoluciona a história*”, pois além desse apontar explicitamente seu positivismo, o escrito lidava com o autor no campo da história, o que facultara nosso trabalho. Não se tratou de uma exegese a respeito de Foucault, mas da visão do historiador sobre sua obra e do resultado pouco sugestivo desta vista para a história atingida. A afirmativa de Veyne a respeito daquela característica do pensamento foucaultiano era clara.

“Foucault é o historiador acabado, o remate da história. Esse filósofo é um dos grandes historiadores de nossa época, e ninguém duvida disso, mas poderia, também, ser o autor da **revolução científica** atrás da qual andavam todos os historiadores. Positivistas, nominalistas, pluralistas e inimigos das palavras em *ismo*, nós o somos, todos: ele é o primeiro a sê-lo completamente. É o primeiro historiador a ser completamente **positivista**”.<sup>178</sup>

Ao longo do seu texto, Veyne reverberaria esse positivismo de Foucault. Primeiro acompanhamos essas asseverações para, em seguida, procurar o significado

<sup>177</sup> Domingues, 2009, p. 79.

<sup>178</sup> Veyne, 2008, p. 239 (grifos, em negrito, nossos).

daquele na obra foucaultiana, e suas consequências no plano historiográfico, para as relações entre a história e a filosofia e para a história desta última por aquela.

A estratégia usada para dar visibilidade à revolução científica feita na historiografia pela obra de Foucault, pela via do historiador, como afirmara Veyne, foi levada a termo quando este se utilizou da história do combate de gladiadores em Roma, por meio de uma analogia, para dar relevo à intuição original daquele:

“é a raridade, no sentido latino da palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, (...), não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem”.<sup>179</sup>

A explicação do evento que pôs fim a instituição da gladiatura, cuja ferocidade parece evidente aos nossos olhos, não se deve nem ao cristianismo e nem ao humanitarismo pagão, tal como o entendera Veyne. Os cristãos:

“só reprovaram a gladiatura dentro da condenação geral a todos os espetáculos, que desviam a alma do pensamento da salvação que deve ser o único; dentre os espetáculos, o teatro, com todas as suas indecências, sempre lhes pareceu mais condenável do que a gladiatura: enquanto o prazer de ver correr o sangue encerra em si seu fim, o prazer das indecências apresentadas em cena leva os espectadores a viverem, em seguida, lascivamente, fora do teatro”.<sup>180</sup>

Seguira a vez do paganismo:

“Antes de adotar, com entusiasmo, a gladiatura romana, os gregos, inicialmente, temeram sua crueldade, que apresentava o risco de habituar as populações à violência; do mesmo modo, tememos que as cenas de violência da televisão aumentem a taxa de criminalidade. Não era exatamente o mesmo que lamentar a sorte dos próprios gladiadores”.<sup>181</sup>

Tanto sábios pagãos quanto cristãos, como Sêneca e Santo Agostinho:

“julgam que o espetáculo sangrento dos combates mancha a alma dos espectadores” (...); “mas uma coisa é condenar os filmes pornográficos porque são imorais e mancham a alma do público, e outra, condená-los por que transformam em objetos as pessoas humanas que são os seus atores”.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Id., pp. 239-240.

<sup>180</sup> Ibid., p. 240.

<sup>181</sup> Op. Cit., p. 240.

<sup>182</sup> Op. Cit., p. 240-241.

Se a razão de o imperador bizantino e de o rei cristão não mais oferecer o espetáculo sangüinário do combate de gladiadores, não poderia ser buscada nem no humanitarismo pagão e nem na doutrina cristã, onde encontrá-la então?

Eis a resposta de Veyne:

“é no poder político que se oculta a explicação para a supressão, e não no humanitarismo ou na religião. Entretanto, é preciso buscá-la na parte imersa do *iceberg* “político”, pois foi lá que algo mudou, que tornou inimaginável a gladiatura em Bizâncio ou na Idade Média. É preciso desviar-se “da” política, para distinguir uma forma rara, um bibelô político de época cujos arabescos inesperados constituem a chave do enigma. Dito de outra maneira, é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela”. (...), “porque esquecemos a prática para não ver senão os objetos que a reificam a nossos olhos”.<sup>183</sup>

Referido em estimativa do arqueólogo Georges Ville sobre o fim da gladiatura romana na Antiguidade, cujo conteúdo foi relatado na citação anterior, Paul Veyne exemplificara, na mesma passagem, a fertilidade do empreendimento teórico de Foucault. A revolução científica que Veyne atribuiu ao pensamento examinado residiu numa mudança de atitude em relação ao objeto histórico. Houvera uma inversão nos termos além da aparência lexical, a qual promoveu uma inflexão relativa ao que deve ser investigado. A orientação mudou de rumo, pois doravante, perguntava-se:

“em que prática política as pessoas são objetivadas de tal modo que, se querem gladiadores, eles lhes serão dados de boa vontade, e em que prática seria inimaginável que lhes fossem dados”.<sup>184</sup>

O foco passou a dirigir-se às práticas constituintes das coisas, às objetivações, ao fazer objetivado ou positivado, ao invés de se procurar uma ideologia humanitária ou cristã, ambas intangíveis. Buscar o traço originário, raro, mas palpável das práticas que objetivaram o dado, não significava, segundo Veyne, a compreensão imediata dessa forma de pensar a história por quem a fazia.

Este era o sentido do positivismo de Foucault. Desfazer-se do idealismo, como aquele presente na noção de ideologia, ou numa linguagem fenomenológica (mas sem a filosofia do sujeito que a acompanha, aliás, alvo de Foucault), desvencilhar-se das

---

<sup>183</sup> Op. Cit., p. 242-243.

<sup>184</sup> Op. Cit., p. 245.

noções prévias<sup>185</sup> e, por fim, buscar o rastro positivo das práticas objetivadas. Ter-se-ia, assim, ao fim e ao cabo, uma verdadeira raridade histórica. Uma prática política paternal sem gladiadores substituiu a anterior “*pelas razões as mais positivas, as mais históricas e quase as mais materialistas do mundo: exatamente pelo mesmo tipo de razões que explica qualquer acontecimento*”.<sup>186</sup>

Desses motivos, o fato de se poder governar sem a intervenção do senado, espécie de conservatório político cuja presença política exigia a manutenção do instituto da gladiatura, permitiu aos imperadores uma prática de objetivação política sem a necessidade do espetáculo de violação corporal. Não foi, portanto, a adoção do cristianismo que levou o poder imperial a adotar práticas paternais diferentes do papel anterior de “*guia de rebanho*”, mas um conjunto de modificações históricas exigentes de alterações das práticas políticas, cujos resultados, fiados no novo poder paternal, levaram à aceitação quase natural do cristianismo e ao encerramento da era dos gladiadores, atitudes conformes com a nova figura de poder.

Um “*guia de rebanho*” não alterava a natureza do animal arrebanhado, já a ação paterna intervinha na humanização da puerilidade sob sua tutela. O humanismo ou humanitarismo, nos termos de Veyne, era derivado do paternalismo e não do inverso, como queria o idealismo e as filosofias políticas racionalistas sob o qual repousava.

A razão dessa mudança de prática política, como fora exposta por Veyne na conta de Foucault, dessa objetivação como “*guia*” à outra como “*rei-pai*” ou “*rei-sacerdote*”, não deveria ser buscada em noções eternas como: “*os governados, o Estado, a liberdade, a essência da política*”...<sup>187</sup> mas na “*originalidade das práticas sucessivas*”,<sup>188</sup> cuja razão de ser era a mesma para as duas situações: “*fazer-se obedecer, ou despolitizar, ou fazer-se amar*”.<sup>189</sup>

\*\*\*

Essa história contada por Veyne, cuja intenção, por analogia, visava a dar conta da revolução provocada pelo método foucaultiano, fora alongada, porém, como nosso propósito fora realçar seu positivismo, daqui em diante nos deteremos nas passagens que aludiram ao assunto.

---

<sup>185</sup> Uma visão ampla da fenomenologia, disposta de forma sistemática e acessível, pode ser encontrada em Husserl (2008), seu próprio formulador.

<sup>186</sup> Veyne, 2008, p. 247.

<sup>187</sup> Id., p. 248.

<sup>188</sup> Ibid., p. 248.

<sup>189</sup> Op. Cit., p. 249.

“Foucault não descobriu uma nova instância chamada “prática”, que era, até então, desconhecida: ele se esforça para ver a prática *tal qual é realmente*; não fala de coisa da qual fala todo historiador, a saber, do que fazem as pessoas: simplesmente Foucault tenta falar sobre isso de uma maneira *exata*, descrever seus contornos pontiagudos, em vez de usar termos vagos e nobres”.<sup>190</sup>

Vagueza de uma noção como ideologia, por exemplo, cuja significação imprecisa foi descrita por Veyne da seguinte maneira:

“um estilo nobre e vago, próprio a idealizar as práticas sob pretexto de descrevê-las; é um amplo drapeado, que dissimula os contornos desconchavados e diferentes das práticas reais que se sucedem”.

Para Veyne, o método em Foucault traduzia-se por “*compreender que as coisas não passam de objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe*”.<sup>191</sup> Veyne designara-o (o método foucaultiano) de “*densificação*”, cuja caracterização se dava no momento de sua produção: “*não há uma tomada de forma, pelo contrário: é, antes, como que um desprender*”.<sup>192</sup> Esse se livrou de objetos naturalizados, dados desde sempre e acima da história, como as conhecidas noções de: “*o Poder*”; “*o Estado*”; “*a ideologia*”; “*a relação de produção*”; entre outras.

Apesar de sofisticado, o positivismo foucaultiano era radical. Veyne o declarava:

“nosso autor (Foucault) é excessivamente positivista”. (...) “só a ilusão de objeto natural cria a vaga impressão de uma unidade” (...). “Não há, bem entendido, inconsciente, recalque, artifício ideológico nem política de avestruz” (...); “há, somente, a eterna ilusão teleológica, a ideia do bem: tudo o que fazemos seria a tentativa de atingir um alvo ideal.” (...) “Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: *o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi *o fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que *o fazer*, a prática, se explica a partir do que é feito”.<sup>193</sup>

Esse procedimento coisificava as objetivações transformando-as em objetos naturais, tal qual era realizado pelos racionalismos teleológicos, ao tomar o ponto de chegada – o objeto feito – como intencionalmente previsto, uma ilusão finalística, pois não se tinha em conta as práticas que lhe deram origem. O remédio contra essa

---

<sup>190</sup> Op. Cit., p. 251.

<sup>191</sup> Op. Cit., pp. 250-251.

<sup>192</sup> Op. Cit., p. 255.

<sup>193</sup> Op. Cit., pp. 256-257.



metafísica retrospectiva, dado por Foucault, foi levar o positivismo às últimas consequências na história, feito providenciado pela mudança de referência filosófica, de uma “*filosofia do objeto tomado como fim ou como causa por uma filosofia da relação*” e,<sup>194</sup> com isso, passava-se a encarar “*o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso*”.<sup>195</sup>

Essa modificação:

“desloca as fronteiras da filosofia e da história, porque transforma o conteúdo de uma e de outra. Esse conteúdo é modificado porque o que se compreendia por verdade é modificado. Opomos, há já algum tempo, a natureza à convenção, depois a natureza à cultura; falou-se muito de relativismo histórico, de arbitrário cultural. História e verdade”. (...) “A história torna-se história daquilo que os homens chamaram as verdades e de suas lutas em torno dessas verdades”, (...) “não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre no mesmo lugar. Caleidoscópio e não viveiro de plantas”.<sup>196</sup>

Fora o caso, entre outros citados, da medicina, para seguir com um exemplo trabalhado por Veyne, pois uma continuidade da:

“medicina através dos tempos não existe; houve, somente, estruturas sucessivas (a medicina no tempo de Molière, a clínica...) das quais *cada uma* tem a sua gênese, que se explica, em parte, pelas transformações da estrutura médica precedente e, em parte, pelas transformações do resto do mundo, segundo toda probabilidade; pois por que uma estrutura se explicaria, inteiramente, pela estrutura precedente? Por que, ao contrário, lhe seria completamente estranha? Mais uma vez, nosso autor faz com que surjam as ficções metafísicas e os falsos problemas, **como positivista que é**. É curioso que se tenha, por vezes, tomado por fixista esse inimigo das arvores. Foucault é o historiador em estado puro: tudo é histórico, a história é inteiramente explicável e *é preciso evacuar todas as palavras em ismo*”.<sup>197</sup>

A história apresentava-se no circuito das ciências humanas, apropriada ao programa positivista de Foucault, tal como foi apresentado por Veyne.

“A ciência não é a forma superior de conhecimento: ela é o conhecimento que se aplica a “modelos de séries”, enquanto a explicação histórica trata, caso por caso, dos “protótipos”; devido à natureza dos fenômenos, a primeira tem como constantes modelos formais; a segunda, verdades ainda mais formais. Por ser inteiramente conjuntural, a segunda não fica abaixo da primeira em rigor. **Positivismo obriga**”.<sup>198</sup>

<sup>194</sup> Op. Cit., p. 259.

<sup>195</sup> Op. Cit., p. 259.

<sup>196</sup> Op. Cit., pp. 268-269.

<sup>197</sup> Op. Cit., pp. 269-270 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>198</sup> Op. Cit., p. 270 (grifos, em negrito, nossos).

Se vários são os positivismos, o que permite falar de uma “*nebulosa*”, como foi visto com Domingues,<sup>199</sup> no entanto, a estrutura comum a todos, inclusive o de Foucault, seria o seu componente primordialmente antimetafísico, cuja especificidade em questão, era verificar e expurgar sua manifestação no campo da história. Eis sua descrição por Veyne:

“sem dúvida, o positivismo não é senão um programa relativo e... negativo: somos sempre o positivista de alguém, de quem negamos as racionalizações; depois de nos termos livrado das ficções metafísicas, ainda fica um saber positivo para ser construído”.<sup>200</sup>

Esse positivismo foucaultiano não seria confundido com empirismo, muito a espreitar o historiador, talvez esse componente fosse tão forte quanto o anterior, mas com o seu ideal científico. “*É por isso que a história, segundo Foucault, passa por ser filosofia*” (...); “*em todo caso, ela está muito longe da vocação empirista tradicionalmente atribuída a história*”.<sup>201</sup>

Quanto ao tema da verdade, nesse Foucault era acusado de relativismo e de ceticismo, fosse quando afirmava que uma verdade de ontem pode não ser a de hoje, ou nas vezes em que opôs o caleidoscópio aos objetos naturais (ou naturalizados). No sentido veyneano não havia esta negação em Foucault, mas um giro nos termos, pois a verdade passava a ser histórica e crônica (o que ensejava Veyne a falar de revolução copernicana na história com o evento foucaultiano), pois não haveria problema em uma época pensar de uma maneira e outra pensar de modo diferente quanto ao teor da verdade.

Para Foucault, essa preocupação:

é inquietar-se por nada, pois, precisamente, o ponto em questão não é o mesmo de uma época para outra; e, sobre o ponto que se revela próprio a cada época, a verdade é perfeitamente explicável e não tem nada de uma flutuação indeterminada”. (...) “A negação do objeto natural também não leva ao ceticismo; ninguém duvida de que os foguetes apontados para Marte, segundo os cálculos de Newton, certamente não o alcançarão; Foucault também não duvida, espero, que Foucault tenha razão. Ele lembra, simplesmente, que os objetos de uma ciência e a própria noção de ciência não são verdades eternas”. (...), “a noção de verdade é subvertida porque, diante das verdades, das aquisições científicas, a verdade filosófica foi substituída pela história; toda ciência é provisória, e a filosofia bem o sabia, toda ciência é

<sup>199</sup> Domingues, 2004.

<sup>200</sup> Veyne, 2008, p. 271.

<sup>201</sup> Id., p. 273.

provisória, e a análise histórica o demonstra incessantemente”. (...) “A cada momento, este mundo é o que é: que suas práticas e seus objetos sejam raros, que haja vazio em volta deles, isso não quer dizer que haja, em derredor, verdades que os homens ainda não apreenderam: as figuras do caleidoscópio não são nem mais verdadeiras nem mais falsas do que as precedentes.”<sup>202</sup>

A noção de campo no interior desse positivismo radical não queria dizer limite, não obstante, se refeririam as condições de possibilidade em sua totalidade, onde se exerciam as práticas constituintes, inclusive de constituição da consciência. No interior desse, seria o sentido conferido pelas relações, uma filosofia da relação ante, de um lado, uma filosofia da consciência e, de outro, uma filosofia do objeto.

Perante a aporia “*história e verdade*”:

Foucault propõe um **positivismo**: eliminar os últimos objetos não-historicizados, os últimos traços de metafísica; e propõe um materialismo: a explicação não passa de um objeto a outro, mas de tudo a tudo, e isso objetiva objetos datados sobre uma matéria sem rosto”. (...) “A história-genealogia à Foucault preenche, pois, completamente o programa da história tradicional; não deixa de lado a sociedade, a economia, etc., mas estrutura essa matéria de outra maneira: não os séculos, os povos nem as civilizações, mas as práticas; as tramas que ela narra são a história das práticas em que os homens enxergavam verdades e das suas lutas em torno dessas verdades”. (...), “explicar e explicitar em história consiste, primeiramente, em vê-la em seu conjunto, em correlacionar os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivam, e em explicar essas práticas não a partir de uma causa única, mas a partir de todas as práticas vizinhas nas quais se ancoram.”<sup>203</sup>

As últimas palavras de Veyne no seu escrito: “*Foucault revoluciona a história*”, apareceram como sumário da revolução historiográfica promovida pelo pensamento foucaultiano.

“Depois dessas quarenta páginas de positivismo, pensemos um instante nesse mundo em que uma matéria sem rosto e perpetuamente agitada faz nascer em sua superfície, em pontos sempre diferentes, semblantes sempre distintos que não existem e onde tudo é individual, de tal modo que nada o é”.<sup>204</sup>

O positivismo do historiador e filósofo francês, destilado por Veyne em um total de quarenta folhas de papel impressas, evitara o dualismo entre aparência e realidade, próprio ao modelo metafísico:

---

<sup>202</sup> Ibid., pp. 273-274.

<sup>203</sup> Op. Cit., p. 280 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>204</sup> Op. Cit., p. 281.

“ao contrário, afasta as banalidades tranquilizadoras, os objetos naturais em seu horizonte de prometedora racionalidade, a fim de devolver à realidade, a única, a nossa, sua originalidade irracional, “rara”, inquietante, histórica. Desnudar, assim, a realidade para dissecá-la e explicá-la é uma coisa, acreditar descobrir, por detrás dela, uma segunda realidade que a telecomanda e a explica é uma outra coisa, bem mais ingênua. **Foucault ainda é historiador?**”<sup>205</sup>

A exposição da revolução proclamada por Veyne terminara com um dilema ou enigma a respeito de Foucault. É um historiador? Ou, ainda, é um filósofo? Talvez o positivismo do protagonista se não decifrasse o enigma anunciado, ao menos possibilitava uma conjectura. Antes, porém, algumas considerações sobre os procedimentos desse “*positivista feliz*”, para melhor visualizar seu positivismo.

Por certo, Foucault conheceu a força da vulgata antipositivista, a qual não se pronunciava de forma equilibrada, fosse sobre seus feitos, fosse sobre suas limitações, preferindo demonizá-lo. Isso talvez explicaria os rodeios do autor, suas sofisticações, seu coquetismo com os modismos, seu portar como ícone e as filiações teóricas assumidas, como aquela relativa à Heidegger, mas cujo peso e cuja extensão flutuavam.

Essa situação, ao que parece, levaria, ainda hoje, muitos analistas, exegetas, filósofos ou historiadores, a não considerarem o peso do positivismo em sua obra, como sinalizava a causa da dificuldade de enquadrá-lo em escolas de pensamento e, até mesmo, de saber algo aparentemente simples, se Foucault era um historiador ou se fora um filósofo, como especularia a leitura veyneana de sua obra.

Foucault fez ambas ao mesmo tempo, pois consagrou o ideal positivista de filosofar regrado pela ciência, o que conseguiu ancorado em uma história positiva, a livrá-lo dos delírios da metafísica, portanto, uma filosofia histórica. Do mesmo modo, ao fazer história, fazia história filosófica, mas como era uma filosofia positiva, essa história era científica. Fora, pois, a fundamentação ou transformação da filosofia em ciência positiva, alicerçada na história-ciência. Tudo era história, desde que sua explicação fosse científica ou, ainda, ao modo da ciência. Era o cimo fim objetivado.

O positivismo ansiava a ciência. A história na tradição francesa inaugurada com a “Escola dos *Annales*”<sup>206</sup> tornou-se científica, essa era, por conseguinte, uma história positiva. Eis aí o paradigma a modelar a composição de uma filosofia científica, ou seja,

<sup>205</sup> Op. Cit., p. 281 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>206</sup> Para uma compreensão vigorosa dessa “*Escola*”, desde o seu surgimento, do sentido de suas sucessivas mudanças e de seu modo de ver a temporalidade, ver os livros de Reis (2004 & 2008).

uma filosofia histórica, uma história, como dito, científica, não só positivista como feliz. Distinguir uma da outra apareceria, doravante, como ato intelectual irrelevante.

\*\*\*

Essa exposição um pouco alongada, mas sem intenção de ser exaustiva, ao realçar o positivismo de Foucault através da interpretação de Paul Veyne sobre o mesmo, visara alargar as possibilidades abertas com a leitura de Chartier de uma “*história histórica da filosofia*” e, ainda, verificar os motivos de certos limites da propositura chartieriana sobre as relações entre a história e a filosofia, presentes na quarta geração da tradição historiográfica, ligada à “*Escola dos Annales*”. As limitações do programa foucaultiano, filósofo referência de Chartier, para a história da filosofia, foram similares ao ideário da história científica, apesar de certa inovação, muito característica, da teoria da história.

Apesar do senão de Le Goff e da sua sustentação de uma inexistente influência filosófica como condição favorável ao surgimento, em território da França, de uma história nova e científica, conforme aparecera na sua formulação:

“A historiografia francesa não foi dominada por um Vico (qualquer que tenha sido o fascínio que este exerceu sobre Michelet), um Hegel, um Carlyle e, mais próximo de nós, um Spengler, um Croce ou um Toynbee”.<sup>207</sup>

Apesar dessa fala contrária, parecera que a enorme interferência do “*positivismo histórico*”,<sup>208</sup> desde o Iluminismo até Foucault, passando por Auguste Comte, o criador do termo, essa vultosa trajetória filosófica, fertilizou o solo intelectual francês na direção de uma maior aceitação da ciência, à diferença de outros países, numa área tradicionalmente pertencente às humanidades. Essas práticas discursivas, para falar do jeito foucaultiano, objetivaram uma forma de cultura científica própria e rara, que permitiu a um gênero literário, como era classificada a história, ser pensado e efetivado como ciência, transubstanciação realizada pela historiografia *annaliste*.

A filosofia positivista teve um objeto quase exclusivo: a ciência, a qual fora uma verdadeira obsessão. Nesse domínio, não só impulsionou sua história, mas fez epistemologia, como incitou os campos do conhecimento a se tornarem científicos,

---

<sup>207</sup> Le Goff, 2005, p. 60.

<sup>208</sup> Domingues, 2004, p. 169.

enfim, mais que se empenhar, hipotecou-se à ciência. Os feitos são consideráveis, porém, todos referidos de alguma maneira à ciência.

Não era fácil à tradição legada pelos *Annales*, tanto a terceira e, até mesmo, a quarta geração, a constituição plena de uma “*história histórica da filosofia*”, razão do lamento de Le Goff e, ainda, de certos limites da proposta de Chartier. O que possibilitou ao último tratar das relações entre a história e a “filosofia da história da história da filosofia”, foram os problemas de seu tempo, embora certo apelo normativo deixasse a mostra sua pertença historiográfica. Contudo, Chartier deu um passo adiante.

Coubera a Chartier, eminente figura da quarta geração dos *Annales*, renunciar a Hegel para que a história, ao recusar a “*história filosófica*” à Guérout, compusesse uma “*história histórica*” à maneira da prática dos historiadores. Apesar do seu chamado para a reaproximação dos historiadores filiados à tradição científica da *Escola dos Annales* ao campo da reflexão filosófica e, assim, se compusesse uma “*história histórica da filosofia*”, isso não ocorreria. Contudo, suas dezenove páginas dedicadas ao tema, depois de longo silêncio do legado *annaliste*, ao sugerir um caminho, serviram de oriente ao trabalho desenvolvido.

Essas foram as razões da abdicação de certos aspectos daquele paradigma histórico, complemento buscado em outra tradição. Não só era uma história científica como comportava certos traços positivistas.<sup>209</sup> Seus objetos se restringiam à ciência e sua referência à filosofia era exclusivamente a metafísica e silenciada sobre a experiência filosófica não metafísica. A indisposição para historicizar a metafísica, por via de uma história da filosofia, era menos um sintoma que uma concepção historiográfica. Nesse sentido, o esforço de Chartier fora louvável, daí o acolhimento de sua sugestiva designação: “*história histórica da filosofia*”.

Granjejar um modelo acabado de uma “*história histórica*” da filosofia, não fora possível, embora vislumbrado em um recôndito historiográfico pouco afeito à relação com a filosofia e seu historiar, o tipo de história insinuado por Chartier fora delineado em outro âmbito histórico. Sua orientação passou pela guinada historiográfica promovida por François Dosse.<sup>210</sup> Para usar a bela expressão estampada por Foucault, uma verdadeira raridade, pois esta estabelecia um diálogo profícuo entre história e filosofia e, dessa maneira, abria maiores possibilidades para objetivação de uma

---

<sup>209</sup> Esse foi o sentido da exposição do positivismo (feliz) de Foucault e, por extensão, da nova história que nele se apoiava.

<sup>210</sup> Dosse, 1992, 2001, 2003 & 2004.

“*história histórica*” da história da filosofia no Brasil. Contudo, essa possibilidade aberta com Dosse fora concluída com a história realizada por Cruz Costa. Veja-se antes o possibilitado por François Dosse.

### **1.5 – A guinada historiográfica relatada por François Dosse e a emergência de novas possibilidades históricas**

À diferença da visão proporcionada pela nova história e à exceção da renovação feita por Chartier, a visão de Dosse a respeito das relações entre história e filosofia era convencida e explicitada. Sua posição foi firmada a partir de convicções teóricas e historiográficas a respeito da temática em questão. Essa visada ampliou nosso horizonte, fosse referida às relações entre as áreas, fosse com novos elementos para a composição da “*história histórica*” da filosofia no Brasil.

Não se tratou, no entanto, da oposição entre abordagens tendo em vista demonstrar a superioridade de uma em detrimento da outra, o objetivo fora de dispor os elementos da mesma, os quais auxiliaram no trabalho realizado. O esforço foi de fazê-lo em conformidade aos desafios colocados por nossa época e não por um tempo alheio, por isso o apelo a um modelo teórico-historiográfico crônico. Isso não impediu o uso de formulações estabelecidas no interior das tradições antigas, as quais, apesar da origem, mostraram-se atuais e apropriadas ao estudo.

Eis um quadro significativo a respeito da maneira como Dosse formulara os desafios para a história hodierna.

A perda de um bom número de certezas e a renúncia a desmedidas ambições hegemônicas modificaram, profundamente, a situação historiográfica para dar lugar a novas interrogações sobre as noções utilizadas pelos historiadores, que se voltam sobre o passado de sua disciplina e para os filósofos, que pensaram as categorias da historicidade”. (...). “A conjuntura parece favorável a essa nova configuração ou nova aliança entre esses dois domínios conexos porque o historiador de hoje, consciente da singularidade de seu ato de escritura, tende a fazer *Clio* passar para o outro lado do espelho, numa perspectiva essencialmente reflexiva. Disso resulta um novo imperativo categórico que se expressa pela exigência, de um lado, de uma epistemologia da história concebida como interrogação constante dos conceitos e noções utilizados pelo historiador de ofício e, de outro lado, de uma atenção historiográfica nas análises empreendidas pelo historiador de outrora. Desenha-se, assim, a emergência de um espaço teórico próprio aos historiadores, reconciliados com seu nome próprio e definindo a operação histórica pela centralidade do humano, do agente, da ação situada.”<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> Dosse, 2003, p. 8.

O texto dosseano promovera um deslocamento ante a reiteração de fórmulas passadas ao espírito e em relação às mesmas atitudes diante de conjunturas distintas. Seus enunciados consideravam as incertezas de hoje, para se livrar das desmesuras de ontem, as convicções de outrora deveriam passar pelo tribunal da reflexão historiográfica, conjunta a uma contínua inquirição epistemológica das categorias e das ideias usadas na escrita do trabalho histórico.

Um conjunto de conceitos e noções que levaram a história a se transformar em ciência, parte dos quais, originários da tradição *annaliste* e dominantes durante um período historiográfico, levou a história a se afastar da filosofia, da política, entre outros campos do saber, do trabalho de síntese, etc. A questão dosseana era a seguinte: estas formulações ainda tem validade ou foram historicamente esgotadas? Era esse o sentido da inquirição de Dosse, da necessidade de a história se enxergar no espelho da reflexão e passar a historiar a si mesma.

Essa revirada histórica ocorreu num contexto de valorização da “*ação dos atores*” consequente à humanização das ciências sociais, em oposição ao programa estruturalista, interessado no agente como portador de determinações da estrutura profunda. “*Para o historiador, a grande incidência desse desdobramento sobre os atores traduz-se por uma reconfiguração do tempo e uma revalorização da curta duração, da ação situada, do acontecimento*”.<sup>212</sup>

Nesta guinada em direção a história da história, ao retornar às fontes, o historiador não deve fazê-lo ao modo do antigo congênere, porém, “*baseando-se nos traços deixados na memória coletiva pelos fatos, os homens, os símbolos, os emblemas do passado*”.<sup>213</sup> O interesse historiográfico de Dosse não era tanto nos acontecimentos e nas ações do passado em si mesmas, que o jogo das significações, do trabalho sobre o passado de ocultação ou de revivência daqueles, das retomadas e de abandono de sentidos do memorial pretérito.

“Esse vasto canteiro aberto, de um lado, sobre a história das metamorfoses da memória e, de outra parte, sobre uma realidade simbólica ao mesmo tempo palpável e inapreensível que são os objetos ideais, traduz bem o que pode ser esse tempo intermediário, definido pelo filósofo Paul Ricoeur como ponte entre tempo vivido e tempo cósmico. O estudo da memória convida, ele também, a levar a sério os atores do passado”.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Id., p. 9.

<sup>213</sup> Ibid., p. 9.

<sup>214</sup> Op. Cit., p. 10.



Era a proposição de uma prática histórica viva, de verificação das possibilidades do presente em potenciais inavistáveis do passado, para, assim, reabrir novas chances à ausência de futuro. Longe de antiquário, a volta ao passado retomava sendas não percorridas, campos de experiências deixados de lado, mas capazes de reorientar novos horizontes de expectativas.

“o desvio historiográfico e epistemológico que emprestamos participa dessa vontade de exumar a pluralidade das escrituras da história” (...) “para melhor compreender o preço pago por cada uma das rupturas que permitiram ao discurso histórico adquirir autonomia e tornar-se um discurso singular. As rupturas necessárias para reconhecer-se como disciplina de caráter científico deixaram sobre a margem potencialidades inexploradas de um passado que sempre precisa ser interrogado quanto ao nosso presente. A interrogação sobre noções e conceitos utilizados pelos historiadores hoje não pode mais eliminar a volta ao passado da disciplina, não para fins autocomemorativos mas para entrar plenamente em uma nova era, aquela do momento reflexivo da operação histórica”.<sup>215</sup>

No íntimo desse estado de coisas, teórico e historiográfico, diverso daquele visto até então, foi realizado o estudo – “*História Histórica da Filosofia no Brasil: João Cruz Costa*”. As relações entre a história e a filosofia puderam ser restabelecidas. Sem a ânsia da vitória (ou da hegemonia) de um campo sobre o outro, sem a necessidade de um âmbito dar a palavra final e sem a necessidade de fusão das áreas, o diálogo entre ambas fora facilitado. Destarte, cada parte manteve sua autonomia e sua fisionomia próprias.

Esse procedimento hegemônico não foram palavras vazias ditadas por Dosse, ao contrário, foi um dado advindo de seus estudos históricos, feito nos moldes em que era proponente. Ou seja, de voltar ao passado da disciplina em busca do que ficou à margem, cuja capacidade, no entanto, poderia abrir horizontes apreciados à história. O seu livro: *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*,<sup>216</sup> dera exemplo.

Nesse trabalho, Dosse mostrou como o desejo de predominância da tradição, filiado à “*nova história*”, não assentava apenas sob uma estratégia epistêmica. Revezou-se entre uma tática, ora de velamento, ora de explicitação solar de suas autênticas intenções. No mesmo estudo foram exibidas, ainda, práticas extraepistêmicas na constituição desse domínio intelectual particular, quais as descritas por Bourdieu.<sup>217</sup>

Esses foram seus resultados:

---

<sup>215</sup> Op. Cit., pp. 10-11.

<sup>216</sup> Dosse, 1992.

<sup>217</sup> Bourdieu, 1983.

“Clio, na França, por trás do parasitismo de uma história puramente comercial, por trás da história-mercadoria, encarna-se, sobretudo, na escola que conquistou posição hegemônica: a escola dos *Annales*. Os membros dessa escola apoderaram-se de todos os lugares estratégicos de uma sociedade dominada pelos meios de comunicação de massa. O historiador novo tornou-se comerciante ao mesmo tempo que sábio, intermediário, publicitário e administrador para controlar todos os níveis das redes de difusão dos trabalhos históricos. Os responsáveis pelas coleções históricas da maior parte das editoras são membros dos *Annales*. Assim, ocupam uma posição de poder essencial, o de selecionar as obras consideradas dignas de ser editadas e de deixar de lado as outras. Hegemônica, essa escola investiu simultaneamente sobre os órgãos de imprensa, nos quais propaga as próprias publicações afim de assegurar-lhes o brilho necessário para ganhar um público maior. Dos laboratórios de pesquisa até os circuitos de distribuição, a produção histórica francesa tornou-se quase que um monopólio dos *Annales*”.<sup>218</sup>

Quanto aquele vai e vem teórico, referido e levado a efeito pelos *Annales*, o desígnio dosseano não era menos pungente na detecção dos malabarismos epistemológicos em busca da fama.

“Seu sucesso é resultado de uma estratégia de captação dos procedimentos, das linguagens das ciências sociais vizinhas, de uma capacidade notável de apoderar-se das roupagens dos outros, para revestir uma velha dama indigna que se tornou antropofágica. Essa conquista é uma constante nessa escola, visto que pode melhor conduzir sua ofensiva, ao desenvolver uma estratégia nascida da lição aprendida com as três tentativas fracassadas de realizar uma ciência social unificada no começo deste século: a tentativa da escola geográfica vidaliana, a da escola durkheimiana e a da obra de síntese de Henri Berr. Apresenta-se imediatamente como uma escola militante, à margem, que clama por socorro às ciências sociais para desestabilizar a história historicizante hegemônica; e apresenta-se como escola-mártir, vítima do ostracismo para não espantar seus parceiros eventuais. Essa escola recusa todo dogma, toda filosofia ou teoria da história, daí a grande plasticidade e mobilidade e a capacidade de integração no maior campo de pesquisas possível. A conjunção da estratégia sólida de alianças com o ecumenismo epistemológico permite à escola dos *Annales* eliminar seus rivais. Construiu vasto império graças a uma guerra de movimento, na qual os termos da estratégia militar (fronteiras, territórios...) fazem parte do jogo até a conquista total”.<sup>219</sup>

Esses recursos tático-estratégicos extraepistêmicos, vistos nessa amostragem de história da história com Dosse, foram usados contra a “história histórica” de Cruz Costa sobre a filosofia no Brasil,<sup>220</sup> uma das possibilidades entrevistas no estudo, advinda de sua reflexão sobre a tradição *annaliste*, objeto sobre o qual aparentemente se dissera

<sup>218</sup> Dosse, 1992, p. 15.

<sup>219</sup> Id., p. 15-16.

<sup>220</sup> V. Infra.

tudo. Contudo, a postura crítica revelava sua face desconhecida. Uma raridade histórica, para falar na linguagem foucaultiana.

\*\*\*

Assim como Chartier<sup>221</sup> e Veyne<sup>222</sup> tomaram Foucault como referência teórica do núcleo duro de suas historiografias, com Dosse<sup>223</sup> ocorrera uma mudança de paradigma. O modelo intelectual norteador de sua escritura histórica era oferecido por Paul Ricoeur, do qual será vista a imagem traçada por François Dosse. Em um artigo intitulado: “*Paul Ricoeur revoluciona a história*”, alusão declarada ao título de Paul Veyne relativo à obra de Michel Foucault, Dosse deixava clara a intenção do seu empreendimento.

“A consideração da reflexão de Paul Ricoeur sobre o tempo histórico é uma trilha pela qual o historiador precisa enveredar para entender melhor o que significa sua prática disciplinar. Essa reflexão é testemunha da inauguração de um novo momento de operação historiográfica: sua entrada na idade interpretativa”.<sup>224</sup>

Apesar de Ricoeur escrever sobre o conhecimento histórico desde meados dos anos 1950, em razão da voga estruturalista e de certo estilo pomposo deste, a colocar no centro a marginalidade humana, a realçar a dimensão implícita de sua ação e a privilegiar planos quase imóveis da história, sua obra nesse ambiente permaneceu na penumbra até a quebra da hegemonia daquele paradigma então dominante. Fora uma época ávida por respostas imediatas, sem nexos com o passado, distinta do estilo mediato ricoeuriano.

“À lógica dos grandes cortes, das rupturas fundadoras, conhecidíssimas dos historiadores, visto que cada geração, ao rechaçar a precedente, se apresenta como portadora de uma nova revolução copernicano-galileana, Paul Ricoeur sempre soube opor uma posição média que leva em conta a dupla polaridade da prática historiadora presa entre o estudo das condições do pensável e o próprio conteúdo desse pensável entre o explicar e o compreender, entre a subjetividade e a objetividade, entre a narratividade e seu referente, entre uma arqueologia do saber e uma teleologia histórica, entre uma ideografia e uma nomotética”.<sup>225</sup>

O êxito da escola dos *Annales* foi outra causa do reconhecimento tardio da obra de Ricoeur pelos historiadores, pois suas práticas recusavam o diálogo com a filosofia.

---

<sup>221</sup> Chartier, 2002.

<sup>222</sup> Veyne, 2008.

<sup>223</sup> Dosse, 2001.

<sup>224</sup> Op. Cit., p. 71

<sup>225</sup> Op. Cit., pp. 71-72.

Talvez a maior rejeição da escola, como fora o político e, em parte, a arte, seja devido a relativização advinda com a definição de Ricoeur a respeito do estético. Esse afirmara que toda história era narrada, não sendo este elemento, portanto, suficiente para distinguir a atividade do historiador daquela referente à ficção. Essa foi uma das contribuições da reflexão filosófica ricoeuriana sobre a historiografia, ao conceituar a escrita historiográfica como de índole narrativa, apesar das diferenças entre uma e outra.

A distinção estava na intenção de verdade do âmbito histórico. O problema se configurava, então, como epistemológico e não de ordem estética, cuja questão fora atenuada pelos narrativistas. A temática da arte,<sup>226</sup> além da esfera do político<sup>227</sup> retornaram ao campo da história como reconheceu o balanço legoffiano.<sup>228</sup> Apesar da presença do universo político nas obras de Marc Bloch<sup>229</sup> e de Fernand Braudel,<sup>230</sup> o tratamento dado à política nessas obras era uma nova maneira de pensar a história política. A recusa do diálogo com a filosofia fora homogênea, a qual deixou Ricoeur à espera da ocasião propícia à recepção de sua obra.

O ganho da investigação realizada ao incorporar a proposta de Dosse, guiada por fértil ideal interpretativo, foi trazer a tona, zonas da história cruzcostiana que foram silenciadas, permitindo retomá-la e demonstrar sua fecundidade ao historiar a filosofia no Brasil pela via de uma “história histórica”. A retomada das relações entre a história e a filosofia, em particular, a direção aberta por Paul Ricoeur, foi beneficiária do serviço prestado pela obra dosseana.

A objetividade histórica, cujo tratamento seria necessário ao historiador, foi uma noção verificada por Ricoeur. Ao mostrar que a história não era composta apenas de estruturas, forças, instituições, mas realizada pelos homens e seus valores, o filósofo da história mostrara a presença da subjetividade na construção do conhecimento histórico. *“A história depende de uma epistemologia mista, de um entrelaçamento de objetividade e subjetividade, de explicação e compreensão”*.<sup>231</sup>

Não se tratava, portanto, do conhecimento histórico de uma objetividade acabada, ilusão naturalizada e carente de interrogação epistemológica, o fim era lidar com uma noção histórica equilibrada.

---

<sup>226</sup> Stone, 2012.

<sup>227</sup> Remond, 2003.

<sup>228</sup> Le Goff, 2005.

<sup>229</sup> Bloch, 1999.

<sup>230</sup> Braudel, 1983.

<sup>231</sup> Dosse, 2001, p. 76.

“A constituição da objetividade em história para melhor captar o instrumental mental e o comportamento dos homens do passado é, portanto, o correlato da subjetividade em história. Desemboca numa intersubjetividade sempre aberta a novas interpretações, a novas leituras. A incompletude da objetividade em história permite deixar o debate sobre a herança histórica para gerações futuras, numa busca indefinida de sentido. Mas não permite qualquer coisa, em razão da dissociação operada por Ricoeur entre o eu investigador, que deve ser exaltado, e o “eu patético”, do qual é preciso separar-se. A objetividade em história passa então de suas ilusões lógicas para a sua necessária dimensão ética”.<sup>232</sup>

Ao considerar a escrita historiográfica como uma hermenêutica, quando ainda era ladeado pelo apogeu cientificista segundo Dosse, Ricoeur antecipava sobriamente a necessidade de extração de sentido mediada pelo tempo histórico, intermediário enredado entre a interioridade psicológica individual e o supremo tempo cosmológico. O tempo histórico seria, pois, um terceiro tempo, um tempo próprio, tramado, contado, retomado e recontado. O ideal de uma história sem fim, do presente ao passado para construir novos futuros. Ao refletir-se amplamente sobre um determinado campo da experiência histórica, mais se alargaria o horizonte de expectativas,<sup>233</sup> quanto mais significativa fosse a história, maiores direções de sentido se abririam ao futuro, contando que fosse uma história verídica, atestada pelos vestígios como equivalência referencial.

“A construção dessa hermenêutica no tempo histórico oferece um horizonte não mais tecido apenas pela finalidade científica, mas estendido para um fazer humano, um diálogo por ser instituído entre as gerações, um agir sobre o presente. É nessa perspectiva que convém reabrir o passado, revisitar suas potencialidades”.<sup>234</sup>

O sentido do acontecimento dependeria de sua mutação em enredo, mediado pelo trabalho historiográfico de constituição da experiência humana no tempo, em três níveis: 1) de *prefiguração prática*; 2) de *configuração epistêmica* e 3) de *reconfiguração hermenêutica*.

“O enredo desempenha o papel de operador, de criação de relações entre acontecimentos heterogêneos. Substitui a relação causal da explicação fisicalista”. (...) “O historiador interroga-se então sobre as diversas modalidades de fabricação e percepção do acontecimento a partir de sua trama textual. Esse movimento de revisitação do passado pela escrita histórica acompanha a exumação da memória nacional e

---

<sup>232</sup> Id., p. 79.

<sup>233</sup> Sigo o sentido dado por Koselleck (2006) às categorias meta-históricas de “*campo de experiência*” e de “*horizonte de expectativa*”.

<sup>234</sup> Dosse, 2001, p. 86.

reforça mais o atual momento memorativo. Por meio da renovação historiográfica e memorativa os historiadores assumem o trabalho de despedir-se do passado em si e dão sua contribuição para o esforço reflexivo e interpretativo atual nas ciências humanas”.<sup>235</sup>

Era destacada a proeminente posição do presente na historiografia hodierna, legitimada por Paul Ricoeur, pois, com as desvantagens da proximidade da curta temporalidade, o filósofo opunha:

“a considerável oportunidade de fazer previsões e conjecturas na compreensão da história em curso”. (...) “A questão é saber se, para ser histórica, a história do tempo presente não pressupõe um movimento semelhante de queda na ausência, de cujo fundo o passado nos interpelaria com a força de um passado que há pouco foi presente”.<sup>236</sup>

Um contributo de Ricoeur para a história, na conta da revolução preconizada por Dosse, fora a elucidação da noção de causa. Pensar em causa de um acontecimento significava estabelecer um enredo, de tal maneira que fosse possível referir as ações em questão a uma intencionalidade, construir uma legalidade narrativa com sentido, porém, verídica e ao largo da arbitrariedade, uma causalidade razoável.

“É nesse espaço intermediário entre *doxa* e *episteme* que situa o domínio do *doxazein*, “que em Aristóteles corresponde justamente à ‘dialética’ e exprime a esfera da justa opinião, que não se confunde com a *doxa* nem com a *episteme*, mas com o provável e o verossimilhante””.<sup>237</sup>

A explicitação dessa revolução histórica, realizada por François Dosse, obrigou o historiador a citar muitas vezes o filósofo responsável por aquela. Assim, o que Ricoeur reconhecera como a “*semântica da ação*”, cujo significado foi estabelecido pelo liame entre o vivido e o conceito, cindido do modelo historiográfico causal mecânico, todavia partidário da causalidade mediada, expressava o sentido daquela transformação historiográfica. Não havia em Ricoeur polaridade entre compreensão e explicação, mas mediações inacabadas, pois estas estavam sujeitas a novas mediações. O filósofo da história recusava:

“tanto o convite a fechar-se numa ontologia fundamental, à maneira heideggeriana, quanto encerrar-se num discurso puramente

---

<sup>235</sup> Id., pp. 90-92.

<sup>236</sup> Ricoeur apud Dosse, 2001, pp. 93-95.

<sup>237</sup> Dosse, 2001, p. 99.

epistemológico, Ricoeur põe em cena “mediações imperfeitas”, fontes de elaboração de uma “dialética inacabada”<sup>238</sup>.

Ao encerrar sua exposição sobre a revolução provocada por Paul Ricoeur no campo da história, Dosse discorreu a respeito da atual crise expressa pela categoria meta-histórica: horizonte de expectativa; e descrevera como o filósofo se posicionou em relação ao problema:

“Nesse aspecto, Ricoeur defende a noção de utopia, não quando nela assenta uma lógica insensata, mas como função libertadora a “impedir que o horizonte de expectativas se funda com o campo da experiência. É o que mantém distância entre esperança e tradição”. Ele defende com a mesma firmeza o dever, a dívida das gerações presentes para com o passado, fonte da ética de responsabilidade. A função da história, portanto, continua viva. A história não está órfã, como se acredita, desde que corresponda às exigências do agir. Assim, a renúncia aos valores teleológicos pode transformar-se em oportunidade de revistar, a partir do passado, as múltiplas possibilidades do presente, a fim de pensar o mundo de amanhã”<sup>239</sup>.

Repasadas as duas revoluções historiográficas levadas a termo por Foucault e por Ricoeur, uma narrada por Veyne e a outra por Dosse, restara um posicionamento tendo-se em conta a interpretação dos dois historiadores. A ressaltar, no entanto, que não se tratou de fazer apologia da superioridade de uma sobre a outra, mas de destacar algumas peculiaridades e, assim, assinalar as afinidades teóricas junto aos nossos propósitos declarados.

Ambos pareceram guiados por objetivos distintos, pois enquanto Foucault aprofundava seu positivismo e levava às últimas consequências as possibilidades abertas com os *Annales*, através da objetivação da história como ciência, Ricoeur queria alargar as fronteiras da história para além do cientificismo, se este não negava a dimensão científica da história, no entanto, ampliara seu escopo com a hermenêutica; com aquele, a própria filosofia operava como ciência, ao modo da paradigmática história científica. Foucault fazia das diferenças diminutas, distâncias quase intransponíveis; Ricoeur atava e fazia o liame entre o que parecia inconciliável; Foucault, apesar de falar das diferenças, parecia querer fundir os campos, a ponto de seus intérpretes, situação verificada com Veyne, não conseguirem discernir um do outro. Ricoeur fazia filosofia e atuava no sentido de preservar cada domínio.

---

<sup>238</sup> Id., p. 99.

<sup>239</sup> Ibid., p. 100.

Também seus objetos não se assemelhavam, pois enquanto Foucault privilegiava o poder inerente às práticas, Ricoeur dirigia o olhar em busca do sentido das ações históricas. Foram, portanto, revoluções diferentes entre si. Por certo, existem outras distinções a serem feitas, bem como possíveis semelhanças entre ambos, porém, a intenção não foi de esgotar o assunto, mas de mostrar os pressupostos e o caminho do objeto investigado: “*história histórica da filosofia no Brasil: João Cruz Costa*”.

Para arrematar e deixar explicitada nossas inclinações teóricas, essas foram com o historiador François Dosse e, claro, com suas referências intelectuais, inclusive as filosóficas, pois o retorno feito ao passado da história da filosofia no Brasil foi acompanhado pela dupla interrogação proposta por Dosse: “*uma, historiográfica, da prática dos próprios historiadores e outra, especulativa, da tradição filosófica da reflexão sobre a história*”.<sup>240</sup>

Isso não significou dispensar, como foi dito, o uso dos termos da revolução foucaultiana quando estes se mostraram adequados à compreensão do sentido da histórica da filosofia no Brasil. Essa foi, portanto, uma história interpretativa da história da filosofia no Brasil, atenta ao significado da atividade dos participantes, das noções produzidas, apropriadas ou ressignificadas, das práticas instituídas, bem como das condições de possibilidade, não só as exteriores como aquelas a expensas dos atores.

Esses foram os elementos considerados na investigação levada a cabo, retirados dos autores examinados. Estes pressupostos teóricos e historiográficos advindos da revolução da história proclamada e apresentada por François Dosse, de partes daquela dada à vista por Veyne e de certos aspectos vistos com Chartier, proporcionaram algumas diretrizes dessa “história histórica da filosofia no Brasil”, de acordo com o registro chartieriano, no entanto, fora a própria história de Cruz Costa o modelo complementar desse quadro historiográfico. Esta história sobre a história cruzcostiana da filosofia no Brasil assumiu certos contornos de história intelectual. Helenice Rodrigues da Silva,<sup>241</sup> na esteira do projeto dosseano, sintetizara o problema.

“A história intelectual tende a se apresentar sob a forma de uma história dos intelectuais e/ou de uma história das ideias. As abordagens oscilam, por um lado, entre análises hermenêuticas de discurso de textos, de obras, e uma propensão à biografia, e, por outro lado, em forma de descrições de redes, de filiações, de instituições, de configurações intelectuais”.<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> Dosse, 2003, p. 11.

<sup>241</sup> Rodrigues da Silva, 2002.

<sup>242</sup> Id., p. 24.



## CAPÍTULO 2 – JOÃO CRUZ COSTA E O LEGADO DA TRADIÇÃO HISTORIOGRÁFICA DA FILOSOFIA NO BRASIL ABERTA POR SÍLVIO ROMERO

Tomou-se nesta parte do estudo, a direção temporal e diacrônica, como referida por Dosse (2004) no texto: “*Da História das Ideias à História Intelectual*”,<sup>243</sup> cuja intenção fora ligar o trabalho de Cruz Costa ao veio historiográfico que o antecedeu e, nessa perspectiva, destacar as relações que o entrelaçariam a um conjunto de experiências intelectuais, coladas a um daqueles ramos culturais específicos, então presentes na esfera cultural filosófica brasileira. O empenho reflexivo e interpretativo dessa tradição, fez-se necessário para a compreensão da “história histórica” cruzcostiana, contudo, nesse exercício, entrevera-se a ideia de formação da história da filosofia no Brasil, assentada na obra de Cruz Costa.

Este conjunto de pensamentos históricos, sobre a filosofia no Brasil, no qual se inserira a história cruzcostiana, verteu uma série de *topos* histórico-filosóficos, ainda presentes na cultura histórica da filosofia nacional (nessa sequência, emergiram *topos* como: “falta de seriação”; importância da literatura brasileira para compreender a reflexão nacional; originalidade *versus* cópia etc.). Além do sentido anunciado desse percurso histórico, daquilo que viera antes de Cruz Costa, a direção tomada fora em muito a de fazer uma genealogia desses lugares-comuns, porém sem a intenção de esgotar historiograficamente o período.<sup>244</sup>

Uma história da filosofia no Brasil, muito influente na visão histórica cruzcostiana a respeito do tema, feita por um historiador considerado como o inaugurador da tradição crítica no país, ao menos de certo viés crítico, fora aquela de Sylvio Romero.<sup>245</sup> O historiador contemporâneo da filosofia no Brasil, Luís Washington Vita,<sup>246</sup> organizador da escritura filosófica de Romero, afirmaria desse o seguinte:

“De toda a vasta obra de Sylvio Romero, a parte menos conhecida – e a mais deturpada – é a filosófica. Em torno dela, a partir de Lafayette Rodrigues Pereira, passando por Leonel Franca, para culminar em

<sup>243</sup> Dosse, 2004, pp. 283-311.

<sup>244</sup> Sirinelli (2003) destaca que uma das dificuldades da história intelectual, a ser superada, é a fartura de registros: “A abundância da documentação também é própria do campo estudado e constitui um obstáculo extra”. (p. 244). Daí a necessidade de critérios delimitadores para operar os inevitáveis recortes.

<sup>245</sup> Dosse (2004) recorda a necessidade de articular os pontos, aparentemente afastados, da crítica e da hermenêutica na interpretação da tradição. “A hermenêutica lembra que a crítica não é a primeira nem a última, e que sempre se baseia na reinterpretação das heranças culturais, nas tradições revisitadas, metamorfoseadas e tradicionalmente ativas. Revelação progressiva do sentido e construção do objeto, portanto, andam juntas” (DOSSE, 2004, pp. 292-293).

<sup>246</sup> Vita, 1969 (Nessa parte do texto usar-se-á a grafia do nome de Romero com “y”: *Sylvio*, como o faz Vita. Em outros momentos seguir-se-á com “f”: *Silvio*, de acordo com o autor em pauta).

Sylvio Rabelo, as incompreensões se sucedem, resultando daí uma crítica errônea e, não obstante, estereotipada que, por isso mesmo, clama por urgente corrigenda. Para tanto, nada melhor do que a leitura do legado especulativo romeriano, que hoje se encontra em livros de difícil aquisição, tais como *A Filosofia no Brasil* (1878), *Doutrina contra Doutrina* (1<sup>a</sup>ed., 1894, 2<sup>a</sup>ed., 1895) e *Ensaio de Filosofia do Direito* (1<sup>a</sup>ed., 1895, 2<sup>a</sup> ed., 1908, inteiramente refundida), além de outros trabalhos menores”.<sup>247</sup>

Este trajeto intelectual conturbado, a envolver a figura de Sylvio Romero e o conjunto dos trabalhos filosóficos por ele realizados,<sup>248</sup> não se deveria, somente, às discordâncias teóricas dos adversários em relação à sua produção intelectual, mas, sobretudo, à intencionalidade extratextual de seus opositores, vazada de interesses políticos, religiosos, entre outros, que meramente cognitivos.

Esse aspecto, cuja compreensão não se poderia dispensar, tendo em vista um cenário equilibrado da história filosófica do autor,<sup>249</sup> foi possível de ser observado nas palavras de Vita (1969), o selecionador dos textos filosóficos romerianos, sobre o historiador da filosofia no Brasil.

Sylvio Romero, apesar de participar, ativamente, dos debates dos grandes temas de sua época (entre os principais, crítica à herança colonial, ao Estado patrimonial e ao regime de trabalho baseado na escravidão<sup>250</sup>) e das polêmicas em torno das mesmas, pareceu inclinado mais ao mundo mental que ao político, como se pôde depreender do “Escorço Biográfico” traçado por Vita<sup>251</sup> sobre a vida de Sylvio, aliás, de certo modo, o fato foi percebido por Vita quando afirmara que o historiador da filosofia no Brasil foi “polemista mais por destino que por vocação”.<sup>252</sup> Contudo, não seria razoável estabelecer um fosso entre as duas esferas, apesar de o acento pender para um dos lados, como se verá adiante.

Do ponto de vista político, o temperamento de Sylvio Romero era reformista e o contexto ao seu redor fora extremamente conservador e hostil nesse campo. Vejam-se as palavras de Vita a esse respeito, a opor aquela experiência societária e o dispositivo político romeriano. Esse foi “imbuído de espírito de reforma num país de índole

---

<sup>247</sup> Id., p. XI.

<sup>248</sup> Desse conjunto, nosso interesse fora dirigido para sua história da filosofia no Brasil.

<sup>249</sup> Dosse (2004), ao defender uma história intelectual que acolhesse tanto o tratamento internalista, como o externalista, teve em mente manter como centro de interesse, na devida medida, contra os excessos de uma causalidade mecânica, “a explicitação de correlações, de simples vínculos possíveis, como hipóteses, entre o conteúdo exprimido, o dizer, de um lado, e a existência de redes, o pertencimento de geração, a adesão a uma escola, o período e suas problemáticas do outro” (p. 299).

<sup>250</sup> Holanda, 1976.

<sup>251</sup> Vita, 1969, pp. XII-XV.

<sup>252</sup> Id., p. XII.

conservadora, cabendo-lhe inovar numa ambiência de estruturas arcaicas tanto no plano social quanto no cultural”.<sup>253</sup> Essa circunstância transpareceu em muitas passagens da escrita romeriana, o que ajudara a compreender seu estilo controverso e muitas de suas posições teóricas. O texto de Sylvio exprimia essas marcas.

A “nota inicial” de “A Filosofia no Brasil: Ensaio Crítico”, (primeira publicação da coletânea, seleção organizada por Vita, como referido, dos escritos de filosofia de Romero, intitulada de “Obra Filosófica”,<sup>254</sup> cujo título destacado se devera ao fato de ser aquele que tratava da história da filosofia no Brasil) foi um espaço de oportunidade não só de o autor estabelecer acordos com o leitor, como propício ao desvendamento de “redes” disseminadoras de microclimas, “à sombra dos quais a atividade e o comportamento dos intelectuais envolvidos frequentemente apresentam traços específicos”,<sup>255</sup> nesse lugar trago à baila o crítico e o historiador do campo filosófico brasileiro que deixava à vista aqueles sinais mencionados.

A dedicatória de Sylvio Romero era indicativa do ambiente intelectual frequentado pelo escritor, assim como a ficha bibliográfica da primeira edição de sua história. A primeira era oferecida “ao distinto escritor teuto-brasileiro Carlos Von Koseritz”<sup>256</sup> enquanto no segundo caso, “A Filosofia no Brasil: ensaio crítico”, ora examinada, essa foi publicada em Porto Alegre, no ano de 1878, pela “Tipografia da Deutschezeitung”.<sup>257</sup>

O texto da “nota inicial”, logo nas primeiras linhas, caracterizava a situação do universo mental do país à época.

“O título deste pequeno ensaio talvez excite um sorriso de mofa em alguém que saiba qual o estado do pensamento brasileiro, qual a contribuição que o Brasil tem levado ao movimento científico da humanidade”.<sup>258</sup>

A passagem denotara tanto a visão da recusa romeriana relativa à cultura nacional imperante na ocasião, como mostrava um traço de seu estilo, pândego, que serviria de inspiração para o aparecimento de um gênero filosófico próprio à história da filosofia no Brasil de Cruz Costa. Esse era uma espécie de “piadismo filosofante”.

---

<sup>253</sup> Ibid., p. XII.

<sup>254</sup> Romero, 1969.

<sup>255</sup> Sirinelli, 2003, p. 252.

<sup>256</sup> Romero, 1969, p. 4.

<sup>257</sup> Id., p. 3.

<sup>258</sup> Ibid., p. 5.

Apesar dessa particularidade, o empreendimento do crítico e historiador oitocentista, no entanto, se propusera um trabalho intelectual de dimensão positiva, o qual transparecera no conjunto de sua obra. Essa não se resumira a fazer troça do pensamento alheio. A zombaria era um componente por certo, embora não fosse o todo de sua meditação. O autor deixou claro esse aspecto na referência ao título de seu “ensaio crítico”.

“Todavia, há sério naquelas palavras... Eu quero justamente ocupar-me da Filosofia no Brasil, desejo indicar a evolução desta matéria neste país.

Parece-me que, até em razão do pouco caminho que os diversos ramos científicos têm feito entre nós, à crítica incumbe o dever de traçar a resenha do terreno por eles percorrido.

Da ideia exata do pouco que temos feito é que, na hora atual, devemos tomar novas forças em busca de um ar mais puro, atrás de um futuro melhor.

Seria vantajoso que cada um, na esfera de sua especialidade, inquirisse das causas de nosso atraso em Matemática, Astronomia, Física, Biologia, Filosofia..., examinasse o que, nos diferentes ramos da cultura humana, havemos produzido e, destarte, habilitasse o espírito nacional a formar uma mais exata consciência de seu temperamento”.<sup>259</sup>

Como se viu, para Sylvio tratava-se de uma necessidade premente, de fazer um balanço crítico e abrangente, cuja meta era a determinação qualitativa da produção mental da nação naquele momento, em suas várias esferas e níveis, para, destarte, estabelecer novos horizontes culturais. O autor, com certa clarividência, não só previra as querelas que seu pensamento provocaria, ocorridas de fato, como delimitava o campo de onde essas partiriam. Com base nessa eventualidade, emitiu uma visão equilibrada de sua reflexão sobre a mentalidade nacional.

“É possível que algum cantor das *pátrias glórias* vocifere contra o engano que, a seus olhos, aí fica de nosso pouco valor nas ciências enumeradas... Mais calma, e mais atenção: como autor destas linhas não duvido que tenhamos homens habilitados em alguns daqueles distritos do saber”.<sup>260</sup>

Nessa passagem Sylvio delineava, fosse a fisionomia dos futuros adversários, fosse o cunho da acusação que carregará pela vida e pela posteridade – aquela d’ele não valorizar o pensamento brasileiro. Contra essa última, sua confissão antecipada de fé na existência de mentes nacionais capacitadas na criação de conhecimentos, pareceu não

---

<sup>259</sup> Op. Cit., p. 5.

<sup>260</sup> Op. Cit., p. 5 (grifos, em itálico, do autor).

ter amenizado aquela inculpação, como mostrara sua história da filosofia no Brasil, pois prevaleceu uma visão negativa do autor a respeito de sua visão histórica sobre a evolução filosófica entre nós.

Uma passagem merecedora de atenção da “nota inicial” de Sylvio Romero, espécie de prefácio, fora referente aos critérios utilizados pelo historiador crítico para recortar seu objeto de estudo. Ao versar sobre o material de estudo da sua história, propusera-se “a contar somente com aquilo que se manifesta no mundo objetivo”, (...) “a só discutir o observável, só aos produtos da *imprensa*”,<sup>261</sup> uma observação aparentemente banal, no entanto, essa não denotava somente o positivismo do autor, por ele assumido, porém a visão romeriana antevendo a possibilidade do fenômeno na experiência filosófica brasileira. Talvez o exemplo fosse o caso de Sócrates, célebre por ser filósofo sem obra escrita, apesar desse fato provocou uma inflexão filosófica em sua história.

“Não contesto, por exemplo, que entre os habitantes, de origem nacional, do vasto império americano alguns existam que se achem em dia com as evoluções últimas da filosofia; não me repugna acreditar que algum *abade* possa entre nós, existir que sinta sobre os ombros o peso de uma cabeça de filósofo... Bien puede ser... São fenômenos, contudo, que não vêm à luz, e a crítica nada sabe das ciências hermeticamente *aferrolhadas*. Tratando, pois, dos filósofos brasileiros, dirijo-me somente aos escritores da respectiva ciência entre nós”.<sup>262</sup>

A história da escrita filosófica no Brasil, lembrança devida a Sylvio Romero, possivelmente não diz o todo da atividade de filosofar em território nacional, pois uma parte dessas escapa por falta de vestígios,<sup>263</sup> era uma história, nessa direção, da filosofia escrita e não de sua totalidade, sendo, pois, a história de uma particularidade, de um determinado tipo de experiência cultural que se pôde e se queria narrar, tendo-se em vista certos objetivos. Ainda assim, no interior dessa ótica, nem todo escrito sobre o tema seria narrável, por motivos de insignificância no âmbito da cultura filosófica, outro critério adotado pelo historiador em pauta.

Nessa direção, Romero elencou cerca de uma dezena de filósofos brasileiros, mais ou menos significantes de acordo com sua escala de valores, todos examinados em seu trabalho. Um arco que contemplava pensadores desde o ecletismo, passando pelo tomismo, até o positivismo e a filosofia de Tobias Barreto, além de alguns outros.

<sup>261</sup> Op. Cit., p. 5.

<sup>262</sup> Op. Cit., p. 5.

<sup>263</sup> No sentido conferido ao termo por Chartier (2002).

O objetivo maior de Sylvio Romero transpareceu nessa “nota inicial”: “Uma renovação literária entre nós”.<sup>264</sup> O alvo era ambicioso, além de declarado e, como tal, repercutiria em seu estilo crítico. A necessidade de ressaltar Tobias Barreto nessa empreitada era de ancorar-se em uma tradição, ao mesmo tempo fabricada, para cumprir sua meta, seu motivo principal, de renovação cultural do Brasil. A delimitação com a tradição imperial, não só era notória como fora decisiva.

O texto da história realizada por Romero, sobre a filosofia no Brasil, estabeleceu uma perspectiva teórica a respeito da mentalidade colonial, a qual a historiografia seguinte, sobre a filosofia do período, seguiria de perto. Essa visão, ao menos em parte, seria modificada por Cruz Costa.

“Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha.

As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um eco só até cá. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Espinosa, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolff e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós! O fato é de uma explicação mui clara: o abandono da Colônia e, ainda mais, o atraso da Metrópole, para o qual aqueles nomes passaram despercebidos, fornecem a razão do fenômeno.

Nos três séculos que nos precederam nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro. É mister avançar até ao século presente (XIX) para deparar com algum produto desta ordem e, neste mesmo, é preciso chegar até aos anos posteriores àquele que marca-lhe o meado para que a coisa seja uma pequena realidade”.<sup>265</sup>

Essa visada historiográfica de recusa filosófica para o período colonial, sustentada nesses três parágrafos, como antecipado, fez escola, pois parte dos historiadores da filosofia no Brasil dedicaram maiores esforços, em seus escritos, aos filósofos brasileiros do século XIX em diante, restando aos três séculos anteriores de nossa história, poucas e rarefeitas referências na maioria das vezes.<sup>266</sup>

No primeiro livro examinado pelo historiador da filosofia brasileira oitocentista comparecia seu peculiar estilo de crítica histórica, marcada pelo desejo de reforma da cultura filosófica predominante à ocasião, vislumbrada inicialmente como intelectualmente rebaixada.

---

<sup>264</sup> Romero, 1969, p. 6.

<sup>265</sup> Id., p. 7.

<sup>266</sup> Contudo, Cruz Costa inovara em relação a Sylvio Romero, pois não só tratou do período colonial, como extraiu consequências filosóficas do mesmo (por exemplo, a paradoxal origem da teoria da filosofia prática no Brasil, não metafísica, à maneira de Clovis Bevilacqua), embora concedesse à ideia de pouca fortuna filosófica ou à de uma “filosofia estranha”, singular, típica à época.

O *compêndio de Filosofia*, do Padre-Mestre Fr. Francisco de Mont'Alverne, apesar de publicado no Rio de Janeiro em 1859 fora escrito em 1833, razão pela qual Romero o analisara antes de Eduardo França e de Domingos de Magalhães, cujos trabalhos eram de 1854 e 1858 respectivamente e sobre os quais voltaria, em seguida, sua atenção. Eis alguns juízos, da série emitida por Sylvio, a propósito da filosofia do sacerdote católico e franciscano.

“O primeiro livro que nos requer um exame é o **pobre** *Compêndio* de Fr. Mont'Alverne”. (...) “Por seu professorato, mais do que por seu livro, granjeou o nosso franciscano a fama de grande filósofo. Em 1848 foi, numa sociedade literária, solenemente proclamado, diz um dos seus biógrafos, – *genuíno representante da filosofia do espírito humano no Brasil*. Este título, um pouco extravagante, era a confissão geral; aos louros de orador Mont'Alverne juntava os de filósofo”. (...) “A Filosofia e a Eloquência igualmente se repugnam”; (...) “Fr. Mont'Alverne, entretanto, supunha aquela junção natural e indispensável à sua glória. O digno franciscano iludiu-se em demasia; se algum sussurro causou em torno de sua cadeira, o deveu, sem dúvida, à sua eloquência e não à segurança de seu pensamento e de sua cultura”.<sup>267</sup>

Para compreender esse procedimento de Sylvio Romero, de enquadrar suas fontes filosóficas em função de sua lógica externalista, foi preciso entrelaçá-la a sua intencionalidade histórica (como encarava um dado passado histórico brasileiro e qual futuro almejava alcançar ao compor sua obra).<sup>268</sup>

A teoria da histórica que comandava sua escrita, como ocorria em toda narrativa historiográfica,<sup>269</sup> fosse essa explícita ou não, era uma teoria informada pela intenção romeriana, derivada de seu propósito prático-reformista de renovação da cultura filosófica brasileira, daí seu intento se tornara o princípio teórico na regência do método. O comentário preliminar tecido pelo historiador e crítico, antes de entrar na análise textual, tinha o propósito de conferir proeminência às suas convicções recônditas de caráter político-cultural.

Desse modo, os filósofos analisados eram alinhados conforme aquele princípio, onde a perspectiva prática antecedia a cognitiva, conforme a disposição metodológica

<sup>267</sup> Ibid., pp. 7-8 (os grifos, em negrito, são nossos e, em itálico, do autor).

<sup>268</sup> Sigo aqui a noção de “intencionalidade do conhecimento histórico”, como foi definida por Ricoeur (1994). “Entendo por isso o sentido do desígnio poético que constitui a qualidade histórica da história e a preserva de se dissolver nos saberes aos quais a historiografia vem se juntar, por seu casamento de conveniência, com a economia, a geografia, a demografia, a etnologia, a sociologia das mentalidades e das ideologias” (p. 257). Isto significava o seguinte: o significado de uma trama construída por analogia, por meio de um processo mimético sempre assíduo e inconcluso. Uma narrativa, portanto, cuja identidade era provisória e aberta a novas interpretações.

<sup>269</sup> Reis, 2012.

de Sylvio. O arranjo era minucioso, pois o historiador adentrava o texto do filósofo em mira, no instante em que o olhar do leitor estava dirigido às suas posições ínsitas. A sequente passagem do texto romeriano, referente à Mont'Alverne, foi elucidativa a esse respeito.

“Este brasileiro tem sido apregoado, em seu país, um homem de *gênio*”. (...) “O gênio, no velho sentido, desapareceu como uma quimera; todavia, ainda é costume assim apelidar à inteligência ultrafecunda, capaz de elevar-se acima dos prejuízos correntes e abrir uma era nova e novos destinos para a humanidade. O distinto franciscano distava imenso dessa altura; prova-o o seu desditoso *compêndio*, onde ele se manifesta escravo submisso das vulgaridades e ridicularias da Filosofia de seu tempo entre nós. Digo entre nós, por já ter ela, então, na Europa produzido alguns daqueles grandes monumentos que são a glória do espírito humano neste século XIX. Já Kant, Hegel, Schopenhauer, para não falar de outros, na Alemanha; Hamilton na Inglaterra, Quetelet e o próprio Comte na França; Romagnosi na Itália... haviam revirado o terreno das velhas ideias em todos os sentidos, e eram acompanhados por uma plêiade brilhante de jovens escritores que vieram a ser depois os primeiros vultos dos últimos tempos”.<sup>270</sup>

Esses eram os elementos característicos da analítica crítico-histórica de Sylvio Romero, a pouco destacada. O atraso da filosofia do professor franciscano considerado gênio, juízo o qual, no entanto, era baseado em uma noção antiga de gênio, devera-se ao seu descompasso intelectual em relação ao pensamento europeu. O que ressaltara no estudo em vista era a necessidade de reforma da mentalidade nacional, preconizada pelo autor naquela época.

A entrada no texto de Mont'Alverne feita por seu estudioso, marcou um triunfo do historiador reformista, pois esse atingira de uma só vez o discípulo brasileiro e o seu guru francês. Veja-se como a seleta de texto, extraída por Romero do compêndio do filósofo eclético, seguiria naquela direção anunciada.

Com a palavra Mont'Alverne:

“Vê-se, pois, que o meu sistema é o sensualismo; mas depois do aparecimento do idealismo, o sensualismo não se pode manter seguro nos seus domínios exclusivos. Todavia, ambos estes sistemas ofereciam erros que os seus sectários se lançam em rosto mutuamente. *Um destes gênios, nascidos para revelar os prodígios da razão humana, se levantou como um Deus, no meio do caos, em que se cruzavam, e combatiam todos os elementos filosóficos, empregado da extensão de sua vista, e sublime compreensão, reconstruiu a Filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano esteve sempre de posse (!).* Os sistemas exclusivos foram proscritos por Victor Cousin.

<sup>270</sup> Romero, 1969, p. 9 (grifos, em itálico, do autor).



O sensualismo e o idealismo, a escola de Locke e a filosofia escocesa deram-se as mãos; e a razão pura de Kant sentando-se no lugar da reflexão de Locke, ofereceu os verdadeiros elementos do espírito humano, as legítimas fontes das ideias, e resolveu os mais difíceis problemas da Psicologia, que dividiam o mundo filosófico. Felizmente, para mim, a teoria das forças e da atividade da alma, das sensações, da atenção, baseando-se no elemento idealista, apartaram-se bastante da escola sensualista. Mas a teoria da reflexão e da origem das ideias oferece o lado vulnerável do sensualismo. É o que demonstrou Cousin na sua análise ou ensino sobre o *Entendimento Humano* de Locke, e em outras obras. O sistema sublime de Cousin apenas é conhecido no Brasil, e por desgraça, seus trabalhos filosóficos ainda não estão completos, e nem impressas, ou conhecidas aqui as suas obras posteriores. Eu forcejarei entretanto por aproveitar o que ele tem feito e *restaurar* com ele o sistema filosófico”.<sup>271</sup>

Na seleção realizada, o autor visava devastar não só a obra em si, bem como qualquer influência que a mesma pudesse exercer no espírito filosófico daquele período histórico. A sentença final seguia o roteiro previamente escrito, pois o que a crítica romeriana mirava de fato, era o então ecletismo espiritualista, do qual Mont’Alverne fora um de seus representantes.

Seguem as últimas palavras de Sylvio sobre a referida filosofia e, ainda, sobre aqueles que exerciam o papel de falar em seu nome, ambas sob sua análise crítica.

“Através de toda aquela repetição de palavras e de consequências esdrúxulas, eis um rico espécime de filosofia híbrida, inconsistente e banal, incapaz de agradar a qualquer dos partidos que dominam hoje o campo da ciência. Não satisfaz à filosofia católica, porque, sem o querer, reduz a alma humana a uma força, como outra qualquer, exatamente qual o faria um mau discípulo do filósofo de *Kraft und Stoff* [Büchner], que ao invés do mestre, acreditasse na pluralidade das forças; não convém à ciência, porque os contra-sensos aí formigam às dezenas. Faz do movimento um *quid* imaterial separado do corpo e a que é justo não sei por quem; anima todos os seres de forças igualmente imateriais, isto é, aviventa a natureza pelo mesmo modo por que o faria um politeísta. O franciscano mal tinha saído do período fetichico; o céu da Filosofia estava em trevas para ele; dos grandes astros, que então fulgiam, não enxergou um só; seu telescópio incendiou-se nos brilhos de Cousin. Nem, ao menos, conheceu Biran, ao que parece. O que diriam dele espíritos como um Trémaux, sectários convencidos e vitoriosos do dinamismo universal?” (...) “Mont’Alverne curvou-se submisso a este expediente cediço e inproveitável”.<sup>272</sup>

O segundo filósofo brasileiro de larva eclética, da tríade listada pelo crítico para análise, o médico baiano Eduardo Ferreira França, teve seu julgamento no mesmo estilo visto com o padre franciscano.

<sup>271</sup> Mont’Alverne apud Romero, 1969, p. 10 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>272</sup> Romero, 1969, pp. 14-15.

“O Dr. Eduardo Ferreira França publicou em 1854 na Bahia dois volumes sobre Psicologia. O digno médico foi também um discípulo do sensualismo francês dos primeiros anos deste século [XIX], e passou-se para aquela reação espiritualista, superficial e palavrosa, inaugurada pelo professor, mais parlante que profundo, Royer-Collard e continuada por Cousin e seus discípulos”.<sup>273</sup>

Essa pequena amostragem textual, resumia e exprimia, não só a percepção negativa de Sylvio a respeito daquele filósofo local, postura muito criticada por seus adversários, como a passagem tornava evidente, ainda, o mesmo tom crítico dirigido a dois próceres internacionais – Royer-Collard e Victor Cousin, ambos representantes do ecletismo espiritualista assumido por Ferreira França. Esse aspecto era desconsiderado pelos críticos locais do autor, atentos aos agentes ecléticos do próprio solo, quando o historiador na verdade visava a corrente filosófica como um todo, fossem seus agenciadores internos ou mandatários da matriz estrangeira.

O último dos três ecléticos nacionais tomados para análise, não mereceu melhor sorte que os dois anteriores. Eis o brado da pena romeriana.

“Os *Fatos do Espírito Humano* de Domingos José Gonçalves de Magalhães apareceram em Paris em 1858; o autor, hoje titular, é um poeta de algum merecimento; como filósofo tem esta obra de valor não muito avultado. O poeta entrelaça aos voos, um pouco amortecidos, de sua imaginação *tiradas* de sua metafísica; o filósofo exhibe-nos provas de uma poesia rançosa nas páginas de seu livro. Na história dos dois domínios intelectuais em que se exercitou não há de fazer uma figura muito eminente, como à mania patriótica tem querido parecer. Gonçalves de Magalhães é um romântico e um espiritualista católico. Dotado de pouco vigor de imaginação, não tem brilhos de estilo; pouco profundo, não devassou seriamente nenhum dos segredos da ciência. Seu melhor livro de poesia é de 1936; ele balbuciava então as primeiras palavras de um sistema literário já decadente, e cujos corifeus já eram vultos da história.

Quando apareceu, como filósofo, era coisa para surpreender a todos, que o supunham alheio às especulações sérias, e que deviam ter notado a sua incompetência para as graves questões.

Em todo caso, ele é sempre um anacronismo, e um dos fatores de nossa pequenez intelectual. Foi sempre um homem de meias medidas: meio clássico e meio teólogo, com pretensões a espírito moderno”.<sup>274</sup>

Na análise das três figuras do ecletismo brasileiro oitocentista, o que ficara evidente, no traço do historiador, era o quanto ali sobressaía a dimensão de atraso das doutrinas examinadas. Fora importante destacar esse anelo renovador e crítico para compreender a intencionalidade história da prática intelectual de Sylvio Romero.

<sup>273</sup> Id., p. 15-16.

<sup>274</sup> Ibid., p. 22.

Essa meta de renovação cultural do país transpareceu no momento da avaliação histórico-crítica, fosse essa referida à presença do pensamento católico no Brasil, cujos representantes foram denominados de “reatores neocatólicos”,<sup>275</sup> como apareceria em vários momentos do seu texto por outros meios. Esse aspecto transcendente da história romeriana, sobre a filosofia no Brasil, foi tratado conjunto à classificação histórica, realizada pelo autor no seu estudo a respeito daquela. Como tal fora o passo seguinte.

## 2.1 – O desenvolvimento espiritual no Brasil e “a ausência de uma genética”

Um *topos* recorrente e com frequência retomado pela história da filosofia no Brasil, depois de Romero, um legado de sua história-crítica, foi a noção de “falta de seriação nas ideias”<sup>276</sup> na história intelectual brasileira, incluso a filosófica. Essa fora a razão da verificação dos termos em que o autor deixou a questão. Eis como a renomada matéria teve origem.

“Na história do desenvolvimento espiritual no Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é consequência de algum que precedeu”.<sup>277</sup>

Essa percepção de Sylvio Romero tanto era indicativa de seu juízo cultural, quanto de seu projeto intelectual. Ambos transpareceram, à vista ou implicitamente, no trecho a seguir, assim como o exemplo satisfatório, presente no excerto, serviria de modelo a ser seguido pelo Brasil.

“É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. Na história espiritual das nações cada fenômeno de hoje é um último elo de uma cadeia; a evolução é uma lei: seja a Alemanha o exemplo.

Na história da Música, Haydn, Mozart, Beethoven... sucedem-se por necessidade do desenvolvimento da arte; um é a continuidade progressiva do outro. Na evolução filosófica Kant dá Fichte; este dá Schelling e, por uma razão imanente ao sistema, aparecem, ao mesmo tempo, Hegel e Schopenhauer. Hartmann é um corolário, como o são Büchner e Moleschott, e como o forma Strauss e Feuerbach. Em todos os ramos intelectuais a lei se acha aplicada”.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Op. Cit., p. 32.

<sup>276</sup> Op. Cit., p. 32.

<sup>277</sup> Op. Cit., p. 32.

<sup>278</sup> Op. Cit., p. 32.

No Brasil o universo cultural não seguia essa regra, embora, como em geral ocorriam em relação às normas, essas contemplassem desvios, às vezes mais interessantes que a legalidade ordinária, como se intuía da escrita do historiador.

“Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha; o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos, 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 conhecem, nenhum aproveitou do antecessor, com a exceção, que já foi feita, para Gonçalves de Magalhães”.<sup>279</sup>

As conclusões extraídas do fenômeno intelectual brasileiro, descritas após o registro feito por Romero da fuga ao padrão nacional, no caso de Magalhães, foram linhas de grande repercussão, *a posteriori*, na história da filosofia no Brasil, trilha retomada e contornada pela história da filosofia no Brasil de Cruz Costa.

Eis o parecer de Sylvio sobre o problema:

“São folhas perdidas no torvelinho de nossa indiferença: a pouca, ou nenhuma, influência que hão exercido sobre o pensamento nacional explica essa anomalia. Não sei que relação lógica haverá entre o Dr. Tobias Barreto e o P<sup>o</sup>. Patrício Muniz; um leu Santo Tomás de Aquino e Gioberti e fez-se teólogo e sectário *apriorista* do *absoluto*; o outro Schopenhauer e Hartmann, depois de haver lido Comte e Haeckel, e tornou-se um crítico imbuído da grande ideia da relatividade evolucionar e um tanto impregnado de salutar pessimismo. Que laço os prende? Não sei. É que a fonte onde nutriam suas ideias é extranacional. **Não é um prejuízo; antes equivale a uma vantagem**”.<sup>280</sup>

Apesar da fortuna crítica da noção, tributária do trabalho do historiador examinado, no entanto, nesse êxito, o acento recaiu sobre o polo negativo do arrazoadado romeriano, pois arrimar-se sobre fontes estrangeiras, conforme a parte destacada da citação anterior, “*não é um prejuízo, antes equivale a uma vantagem*”. Essa não era uma passagem solta no texto, pois Sylvio Romero desenvolveu e explicitara aquele potencial aludido.

“O cosmopolitismo contemporâneo, de que, pela força das conquistas comerciais, partilhámos também um pequeno quinhão, traz à humanidade destes resultados: espíritos vivaces de nações toscas e atrasadas, arrebataados pela rápida corrente das grandes ideias, que fecundam os povos ilustres da atualidade, deprimidos os pátrios

<sup>279</sup> Op. Cit., p. 32.

<sup>280</sup> Op. Cit., p. 32 (os grifos, em negrito, são nossos e, em itálico, do autor).

prejuízos, conseguem alçar a frente acima do amesquinamento geral, e embeber-se de uma nova luz. Vejo nesse fenômeno uma exceção aberta à lei da ação do *meio social*, que às vezes é mesquinho, em prol da civilização que irradia noutra parte. A luta pela cultura consegue afinal triunfar até entre os povos sistematicamente atrasados, como o nosso”.<sup>281</sup>

Na formulação originária do problema, como se viu, não estava posto apenas aquele referente ao mimetismo contingente, regido pelo modismo indiferente e aleatório em relação às nossas coisas, além d’uma vida espiritual errante, ao léu e inorgânica, mas acima destes, assim transpareceu no texto, das virtualidades intrínsecas ao fenômeno, ou seja: de emancipação intelectual às determinações sociológicas do meio. Cruz Costa pareceu ter compreendido o potencial da fórmula romeriana ao distanciar-se dos polos extremos da questão.

Ante as possibilidades, o problema concreto com o qual Romero se vira às voltas, fora a classificação histórica da filosofia no Brasil. A solução granjeada foi mandar a lógica para a “cucuia” no arranjo estabelecido.

“Os filósofos brasileiros não se prestam, repito, a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui. Forçado a apresentar uma, ela seria em três grupos: a) escritores educados sob o regime do sensualismo metafísico francês dos primeiros anos deste século [XIX] e que passavam para o ecletismo cousiniano; b) reatores neocatólicos filiados às doutrinas de Gioberti e Rosmini, ou as de Balmes e Ventura; c) e, afinal, espíritos que se vão emancipando sob a tutela das ideias de Comte e as de Darwin. Nem mais nem menos, eis os grupos em que se podem distribuir os autores que constituem o objeto deste ensaio. Oxalá que alguns deles, lançadas as suas vistas para o velho mundo, descortinassem lá sempre os guias da ciência moderna!”.<sup>282</sup>

Este contato com a ciência moderna cheio de potencialidades, no entanto, nem sempre cumpriria as promessas espirituais latentes, pois no material recolhido pela crítica, “às vezes os resultados desta viagem são bem pouco proveitosos. É um exemplo a obrinha do P<sup>o</sup>. Patrício Muniz: *Teoria da Afirmação Pura*”.<sup>283</sup> Sylvio Romero retomaria a análise dos escritores de filosofia, na sequência da digressão realizada para tratar da questão vista atrás, a fim de arregimentar argumento tanto para realizar a classificação dos filósofos brasileiros revistados, quanto para visualizar um espaço potencial de produção intelectual de nível elevado, embora, nem sempre essa possibilidade fosse uma atualidade segundo o mesmo.

<sup>281</sup> Op. Cit., p.33 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>282</sup> Op. Cit., p. 33.

<sup>283</sup> Op. Cit., p.33 (grifos, em itálico, do autor).

## 2.2 – A Filosofia reativa neocatólica

Os filósofos brasileiros da larva dos “reatores neocatólicos”, como o padre Patrício Muniz, exemplificavam de forma negativa, na ótica de Sylvio Romero, uma oportunidade perdida, no contato com o pensamento alheio, de elevação espiritual. A postura reativa de Patrício Muniz em relação ao ecletismo,<sup>284</sup> embora com reservas, foi levada em conta pelo crítico. Eis os termos da crítica do padre filósofo ao ecletismo, um português radicado no Brasil havia certo tempo, pela boca de seu historiador.

“Ouçamos o luso-brasileiro. Diz ele, censurando o ecletismo de Cousin e discípulos: “Ao progresso de uma teoria panteísta, preparada com aturado estudo por Kant e desenvolvida por Fichte, Schelling, Hegel e Krause, opor o arremedo de um sistema sem unidade de princípios, sem nexos, nem consistência, era uma puerilidade; e explicar o ecletismo pelo cepticismo, quando a necessidade da ciência levava o pensamento a conceber a negação da realidade, era uma tentativa anacrônica. Com efeito, apesar do talento de Damiron, de Jules Simon, Émile Saisset, a escola de Cousin tem feito uma figura muito apocada ao lado do panteísmo alemão. Pode-se dizê-lo, – o panteísmo ficou em pé e só ante as aspirações à ciência”.

Esta crítica à escola de Jouffroy, apesar de muito repetida, e este elogio a Kant, ainda que vulgar, merecem ser consignados por terem sido feitos por um padre e um padre do Brasil”.<sup>285</sup>

Foram até esse ponto as considerações favoráveis de Sylvio, com os devidos reparos, referidas a filosofia escolástica oitocentista no Brasil. Na parte restante, o estilo romeriano político-cultural reformista compareceu íntegro, apesar de certo apuro intelectual do autor, diga-se a favor de Romero, acima da dimensão política de sua escrita.<sup>286</sup>

“Quanto atraso, porém, dali não transpira! Em 1863 ainda o nosso pequeno filósofo supunha que em face da metafísica alemã, que encheu os primeiros quarenta anos deste século [XIX], só existia o espiritualismo francês! As imensas ruínas, desde muito, acumuladas no Além-Reno por críticos, naturalistas e filósofos ele as não enxergava.

<sup>284</sup> Essa reatividade ao ecletismo brasileiro, de coloração espiritualista, fora a razão de o historiador classificar esta corrente filosófica de “reatores neocatólicos”.

<sup>285</sup> Romero, 1969, pp. 33-34.

<sup>286</sup> Apesar desse aspecto em destaque, não foi possível reduzir o texto romeriano às suas intenções políticas, pois era perceptível, além da erudição, o domínio das doutrinas que criticava, da história da filosofia, sua dedicação aos estudos, entre outras qualidades intelectuais. A obra transcendeu seus objetivos imediatos.

O empenho de Patrício Muniz é combater o sensualismo e também o panteísmo; para este duplo mister ele vai buscar as suas armas na Idade Média. A teologia católica, em suas mãos, reveste-se de uma *sobrecasaca* emprestada pela metafísica moderna; mas deixa bem ver a *batina*... O todo é grotesco. O filósofo padre-mestre se julga, entretanto, muito adiantado e seguro. Os seus esforços, segundo a sua própria expressão, para desenvolver a filosofia no catolicismo são um serviço real à pátria! Seu livro é consagrado à Nossa Senhora e dedicado a D. Pedro II. Não sei como tão harmoniosa lhe pareceu esta junção”.<sup>287</sup>

Depois da leitura do filósofo analisado e da transcrição de várias passagens das folhas escritas por Muniz, o historiador da filosofia católica brasileira oitocentista deixava à vista a necessidade de reforma da cultura filosófica nacional. O juízo final era o indicativo. Não foi o que transpareceu do olhar romeriano?

“Irra... Desculpe o leitor esta transcrição tão fastidiosa; é preciso fazer compreender toda riqueza estéril do filósofo tonsurado. Foi com estas *horribia verba* que a Metafísica por tanto tempo empeceu o progresso da ciência. Os sonhadores do absoluto, dos quais é o nosso um dos mais ínfimos imitadores, tinham a gíria da obscuridade. Emplado o verbo, a frase enigmática, tinham eles, a seu ver, todos os sinais da profundidade. E aquilo que deixei acima está um pouco escoimado das escórias das páginas da *Teoria da Afirmação Pura*. Deixaram-se ali a ortografia bárbara do autor, e as *teses, divisões corolários, provas, lemas e escólios* que a acompanham. O Padre Patrício é difícil de refutar, porque é difícil de ler”.<sup>288</sup>

Outro nome da filosofia brasileira, como *ancilla theologiae*, de nossa história no século XIX era, para Sylvio Romero, um caso paradoxal em razão do seu tamanho anacronismo, quase paroxísmico.

“Existe ao Norte deste império [Brasil] um fenômeno curioso: um lente de Filosofia em Pernambuco, um médico, um jornalista, um ultramontano, que escreveu umas compilações de Santo Tomás. Não sei que escritor satírico já teve tentações de compará-lo a Veillot; mas refugiu diante desta ideia, recordando-se de que o francês tem um belo estilo, uma forma brilhante para encobrir o carunchoso de seu pensar, e o nosso doutor-lente tem uma língua pesada e ilegível. É Veillot sim; mas trajado ao Padre Antônio Pereira, se é que não desmereço o valor deste vigoroso espírito aproximando-o, por qualquer forma, do professor do *Ginásio* do Recife.

O nosso filósofo (não sei como se dá, ao mesmo tempo, este nome a Aristóteles e a Leibniz, a Espinoza e a Kant e ao... Dr. José Soriano), o nosso filósofo, aqui há uma lacuna da língua, tem singularidades de pasmar. É um autor impertinente que nenhum vácuo deixaria no quadro da literatura brasileira, se nunca tivesse aparecido.

<sup>287</sup> Romero, 1969, p. 34 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>288</sup> Id., p. 36.

Ele aí figura para acanhamento nosso. É certo que ninguém o lê, a não ser, em mínima escala, os seus discípulos de colégio, nos quais não raro percebe-se um riso escarinho, quando pegam no enorme bacamarte, que se intitula o *Compêndio de Filosofia*, ordenado segundo os princípios e o método do *Angélico Doutor*.

Os pobres estudantes têm um como sentimento de haverem entre as mãos uma espécie de halitério anteglacial, mais insignificante, por certo, do que o animal geológico, por quanto este, ao menos, auxilia os sábios no estudo zoológico, e o livro do Dr. José de Souza a ninguém auxilia. São 700 páginas votadas ao atraso e encadeamento da mocidade! Ali respira-se um ar abafado, a inquisição do pensamento irrita e molesta. Ou aceita-se tudo, o que seria a vitória do erro e da decrepitude, ou tudo se repele. Nada existe a analisar. Um livro cadáver não se discute; a filosofia não é um anfiteatro anatômico”.<sup>289</sup>

Apesar de estendida, a citação teve a vantagem de dispensar novas falas de Romero sobre o denominado filósofo, ou outra categoria designativa mais adequada ao serviço desse último, pois, na referência, se encontravam aquelas disposições histórico-críticas, cujo sentido orientou nosso curso.

Esses dois grupos de filósofos brasileiros, segundo a classificação do autor, a lembrar:

“a) escritores educados sob o regime do sensualismo metafísico francês dos primeiros anos deste século [XIX] e que passaram para o ecletismo cousiniano; b) reatores neocatólicos filiados às doutrinas de Gioberti e Rosmini, ou às de Balmes e Ventura”.<sup>290</sup>

Ambos os pensadores de um conjunto e de outro, na perspectiva de Sylvio, eram filósofos do passado na cultura brasileira, mentalidades anacrônicas, cujo ideário deveria ser extirpado porque era inadequado e impróprio às necessidades de então, conforme o ideal de reforma espiritual preconizado pelo crítico, para aqueles anos de crise e intelectualmente decisivos, como acentuava o historiador.

### 2.3 – Filosofia Pictórica ou Pintura Filosófica em Pedro Américo?

Pelo depreendido da leitura desta parte do texto histórico de Sylvio, Pedro Américo ocupava uma espécie de lugar intermediário entre, de um lado, o velho espírito do Brasil atrasado e, do outro, das novas ideias fertilizantes do solo cultural da nação em movimento.

---

<sup>289</sup> Ibid., pp. 39-40.

<sup>290</sup> Op. Cit., p. 33.



“Abandonado este espírito árido e intratável, para quem, como Teodora de Beza, a liberdade de consciência é um dogma do diabo, *libertas conscientiae diabolicum dogma*, respiremos um ar mais puro nas páginas de *La Science et les Systèmes* do Dr. Pedro Américo. O livro do pintor paraibano, apesar de pouco elevado, é um cimo diante dos escritos do médico de Pernambuco”.<sup>291</sup>

Assim, o livro do pintor e filósofo, pela visão romeriana, preenchia um espaço de inteligência mediana, pois a obra continha, ao mesmo tempo, tanto passagens elevadas, como segmentos de elaboração intelectual de duvidoso <sup>292</sup> desapego do passado brasileiro.

Apesar de ser conhecido como pintor, ao contrário, como filósofo e crítico, ângulo de análise de Sylvio, seu trabalho seria então praticamente ignorado. O livro analisado foi publicado em 1869, em língua francesa, com o seguinte título e edição: “*La Science et les systemes, questions d’histoire et de philosophie naturelle, par Pedro Américo de Figueiredo e Melo, 2 me. Édition, Bruxelles, 1869*”.<sup>293</sup>

Fora um livro escrito originariamente para um público extranacional e com uma finalidade acadêmica forasteira, daí os motivos da ignorância relativa ao filósofo estrangeirado,<sup>294</sup> como atestara o historiador daquela escrita do célebre artista pictórico.

“O pintor paraibano não se deve lastimar por este olvido da parte de seus compatriotas. O seu trabalho, apesar de ser-lhes dedicado, é escrito numa língua estrangeira, e para estrangeiros. Foi primeiro publicado, no mesmo ano, sob o título *De la liberté, de la méthode et de l’esprit de système dans l’étude de la nature*, como tese para aquisição do grau de *docteur agrégé* da Universidade livre de Bruxelas”.<sup>295</sup>

De início, Romero apontava os méritos filosóficos do notabilizado pintor.

“O mais eminente é, sem dúvida, certo espírito de liberdade, que ressuma daquelas páginas. Em um país como a Alemanha ou a Inglaterra não importaria este fato uma qualidade assinalável. O

<sup>291</sup> Op. Cit., p. 42.

<sup>292</sup> Dúvida no sentido da orientação reformista de Sylvio Romero, como descrita ao longo do texto.

<sup>293</sup> Romero, 1969, p. 42.

<sup>294</sup> O seu livro foi traduzido, cento e trinta anos depois, para o português. [Melo, Pedro Américo de Figueiredo e. *A Ciência e os Sistemas: Questões de História e de Filosofia Natural*. 3ª ed.; com estudo introdutório de Silvano Alves Bezerra da Silva; tradução de Gabriel Alves de Oliveira; revisão de tradução de Maria Guadalupe Melo Coutinho. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.] – A Finalidade da tradução, depois de tanto tempo, escrita na contracapa do livro, era a seguinte: “O nome de Pedro Américo imediatamente associa-se ao *Grito do Ipiranga*, obra-símbolo de afirmação de nossa nacionalidade política, e, por isso mesmo, objeto de incontáveis reproduções ao longo dos tempos. A publicação desta obra, somente agora traduzida, expõe uma faceta pouco conhecida, mas não menos significativa, da produção desse importante brasileiro da centúria passada” (Flávio da Silva, 1999).

<sup>295</sup> Romero, 1969, p. 42.

espírito de liberdade é ali endêmico à atmosfera intelectual. Todos os bons espíritos comungam no altar das grandes e úteis ideias. É fenômeno ordinário. Em países de pouca cultura, como o nosso, assoberbados por caducos e pestilentos prejuízos, onde o pensamento surge curvado, como as frondes de onde emana, o espírito de liberdade antolha-se-me como uma auréola que abrilhanta a face do escritor. Pedro Américo, como poeta, sente entusiasmo pelas nobres conquistas da Ciência, e se pronuncia contra os aferros da fé. Nas páginas deste opúsculo é a primeira vez que tenho de assinalar este digno impulso dos nossos tempos, e rendo-lhe bem alto o preito de que é ele merecedor”.<sup>296</sup>

Fora notável que a qualidade destacada, na reflexão de Pedro Américo, confluía em direção às preocupações do historiador da filosofia dos brasileiros. Apesar dessa nota, presente no exame romeriano, o crítico ressaltara um aspecto próprio ao pensamento do filósofo e artífice (dedicado à pintura), componente considerado de grande valor pelo historiador, o qual era “certo entusiasmo pelas artes e pela natureza, que também transborda do conjunto de todo o trabalho”.<sup>297</sup>

Essa abertura ao campo das artes, aliás, Sylvio Romero foi também um renomado historiador da literatura brasileira,<sup>298</sup> seria um caminho seguido pela história da filosofia no Brasil, do catedrático João Cruz Costa, em particular a via que o levava ao campo da literatura, pois o historiador paulista tomava muito de seus momentos, e de seus autores, como exemplos a serem seguidos pelos filósofos do Brasil.<sup>299</sup> Um *topos* a mais destilado pela historiografia filosófica romeriana referida à produção nacional naquela área.

O trabalho filosófico de Pedro Américo ao estabelecer relação com a arte, essa predominaria sobre a ciência. Este pensamento de Américo sofreu a discordância da leitura romeriana.

“O autor dá preponderância ao que diz dos artistas e das artes; é certo que com o alvo de provar que a liberdade artística se constitui primeiro, e foi ela que fundou a libertação da Ciência. Neste opinar vai certa dose de engano. Basta lembrar que os fundadores do genuíno método científico, Galileu e Bacon, não foram artistas. Mas é no fundo mesmo das coisas que deve ser procurada a raiz do engano do

<sup>296</sup> Id., p. 44.

<sup>297</sup> Ibid., p. 45.

<sup>298</sup> Dentre seus muitos escritos sobre o tema, segue uma referência de domínio público: Romero, Sylvio. História da Literatura Brasileira: Fatores da Literatura Brasileira. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível

em <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=2128](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select_action=&co_obra=2128)>

Acesso em 12 jan. 2014. É um texto de teoria da literatura, onde Romero discutia as razões de certa fragilidade da literatura brasileira e de fatores como espaço, raça e influências estrangeiras na formação da mesma. Aí propôs uma classificação histórica da nossa literatura, pensada além da ficção e da poesia.

<sup>299</sup> Para Cruz Costa, o caso de Euclides da Cunha era emblemático (v. infra).

nosso pintor. Cheio de entusiasmo por sua arte, é natural que seus estudos históricos tenham versado sobre os anais dela, e de suas congêneres. De tal sorte, vendo o ideal naquela esfera ter atingido, desde épocas mui remotas, um grau elevadíssimo de perfeição, ao passo que a Ciência fazia acanhada e incorreta, não trepida em proclamar que às artes se deve a fundação do verdadeiro método científico”.<sup>300</sup>

Ocorrerá aqui, da parte da Romero, uma discordância doutrinária acima do rumo alvejado pela crítica reformista. Embora essa se apresentasse em relação a algumas passagens do texto de Américo, no entanto, a oposição à ideia de a ciência dever à arte sua fundação e autonomia, à diferença dos descartes sumários de antes, fora argumentada, isso depois do crítico haver feito concessão ao quadro mental esboçado por aquela filosofia pictórica oitocentista. Uma demonstração de certo refinamento analítico de Sylvio, ao considerar o autor e seu *métier*.

#### 2.4 – Histórias filosóficas escritas por mãos autoconfiantes

A última parte da história de Sylvio Romero sobre a filosofia no Brasil, foi dedicada à quatro cavalheiros pertencentes, por assim dizer, a uma espécie de momento germinal da verdadeira ou da moderna filosofia do Brasil. Era o que falava o texto.

“Falta-nos agora apreciar os quatro espíritos brasileiros de mais saliente cunho neste século [XIX]. Estamos em boa companhia; minha pena não deve mais agitar-se trêmula sobre o papel; ideias amigas lhe darão suave curso”.<sup>301</sup>

A norma seguida pelo historiador, base de análise do quarteto prodigioso, foi antes lógica que crônica.

“Na ordem cronológica o Dr. Tobias Barreto, como escritor, é de fato anterior ao Dr. Pereira Barreto, ao Visconde do Rio Grande e ao Dr. Guedes Cabral. Devia vir antes. Como, entretanto, na ordem do desenvolvimento das ideias, acha-se atualmente além dos três apontados, não deixa de ter fundamento deixá-lo para o fim”.<sup>302</sup>

Quanto à classificação filosófica dos quatro pela história seguida, se Pereira Barreto era um positivista “ferrenho”, Guedes Cabral e o Visconde do Rio Grande foram “darwinistas”. O parecer de Sylvio sobre essas filosofias era ambivalente.

<sup>300</sup> Romero, 1969, pp. 45-46.

<sup>301</sup> Id., p. 55.

<sup>302</sup> Ibid., p. 55.

“Não serei eu que venha desdenhar das inapreciáveis vantagens que trouxe à Filosofia a doutrina de Augusto Comte, o primeiro espírito francês deste século [XIX]. Há, porém, na grande obra do insigne pensador ideias completamente inaceitáveis e perigosas para a Ciência. Outro tanto, não serei eu que desconheça as nobres e salutaríssimas verdades que Darwin e Haeckel atiraram ao mundo; antes lhes rendo inteiro culto. Mas, em todo caso, o darwinismo tem ainda um pequeno lado sistemático, e contra os *sistemas*, isto é, contra a prisão *simétrica* da verdade deve a Ciência premunir-se”.<sup>303</sup>

Era a posição filosófica de Romero que, como de praxe (via de regra, essa não era uma atitude privativa do ensaísta crítico), orientava a análise do lugar e da função de cada uma das doutrinas e dos seus seguidores. Aliás, esta foi só mais uma filosofia antissistemática, da série com as quais Cruz Costa se depararia.

Veja-se a maneira como Sylvio se colocava no universo filosófico e o restante do arranjo daqueles autores, enumerados em série hierárquica e em categorias de importância crescente.

“Valiosíssimos foram os serviços prestados por tão notáveis escritores do Velho Mundo, apreciáveis são os trabalhos dos seus adeptos brasileiros; mas compreendo, em prol da filosofia, um modo de ver e de julgar superior aos sistemas, **um espírito crítico e científico** que, aceitos os fatos demonstrados por Comte, por Darwin, por Pouchet e por outros, os utilize, rejeitando as hipóteses improváveis e a *regularização caprichosa* da verdade. O Dr. Tobias Barreto parece tender para este escopo; eis porque, na ordem lógica, deve ser colocado num ponto superior da escala da evolução”.<sup>304</sup>

Era esse o espaço ocupado por Tobias Barreto de Menezes no interior do quadrilátero filosófico, a posição estratégica apoiada na sólida porção do “espírito crítico e científico”, extensão delimitada da téttrade, da qual Romero se dizia um seguidor diferenciado. Esse tópico teve importância na medida em que a postura do historiador da filosofia no Brasil em revista, referente a Tobias Barreto, revelava sua visão historiográfica. Seria o caso não só de Sylvio Romero, como o de Cruz Costa e de outros historiadores da filosofia no Brasil, cujo posicionamento ante Tobias Barreto definia uma fisionomia teórico-prática.

Sobre Luís Pereira Barreto, um dos quadrantes daquele círculo examinado, esse era o modo como o ensaísta enxergara o nosso positivista, após analisar os dois volumes iniciais de seu livro “*As Três Filosofias*”.

<sup>303</sup> Op. Cit., pp. 55-56 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>304</sup> Op. Cit., p. 56 (os grifos, em negrito, são nossos e, em itálico, do autor).

“O seu autor, ao que parece, não quis fazer mais do que um trabalho de popularização; os volumes, que temos, são um apanhado da doutrina positiva; são claros e regulares. Ali, porém, não há originalidade alguma; o médico brasileiro cingiu-se por demais aos seus mestres, e copiou-lhes até bons pedaços, como, com razão, já lhe foi censurado. Existe, em compensação, grande cópia de vistas e juízos seguros e aproveitáveis no modo de encarar o autor as coisas do Brasil, o que é assaz meritório. Por este lado é que pode ser estudado; a análise deve ir tocar no que é próprio, no que é individual no autor. Não quer isto dizer que inauferíveis e estupendas descobertas fossem agora, pela primeira vez, desvendadas ao público brasileiro sobre nossa história intelectual e política”.<sup>305</sup>

O tema da originalidade, embora presente, fora bem delimitado pelo analista de Pereira Barreto, pois não se tratava de um dado absoluto, mas de aplicação da teoria ao entendimento da realidade brasileira. Esse significado do positivismo, de análise da existência nacional, seria salientado na história cruzcostiana.

“Poucas linhas serão bastante para revelar o enorme serviço que ao nosso país fez o digno escritor. Recomendo instantemente à leitura das suas páginas relativas a nós. São, no primeiro, a *Carta aos Srs. Senadores Jobim e Godoy*, e o artigo *Uma Palavra aos Políticos*; no segundo, o *Prefácio* e o artigo *Aos Legistas*. O autor ensina que o Brasil tem atravessado uma penível Idade Média, e tem vivido atufado num pélago de teologismo; agora é que vai passando à fase metafísica. Nossa história, a seu ver, é nenhuma; começou na guerra com o Paraguai, e só tem produzido dois fatos de algum interesse: a libertação do ventre escravo, e o conflito religioso. Sobretudo ele se insurge contra a inclinação de nossos homens de letras em geral, quando na oposição, ou quando de cima, a atribuir os nossos males ao governo, sem conhecer que este é sempre uma dádiva da nação, que deve ser a primeira a regenerar-se pela ciência, emergindo da ignorância em que tem estado afogada. Neste sentido suas notas e conclusões são excelentes. É um dos lados fecundos do Positivismo o de suas aplicações à história”.<sup>306</sup>

Antes de passar à obra de José de Araújo Ribeiro, o Visconde do Rio Grande, integrante do grupo dos quatro investigados, valera destacar o tratamento dado pela imprensa brasileira à ocasião, aos filósofos em questão e, ainda, à ação judicial movida contra o autor, devido ao episódio da “*morte da metafísica*”, ambos denotaram a cultura local sob o alvo romeriano.

“O Dr. Pereira Barreto, com a publicação de sua obra, recebeu da imprensa e de grande parte do público brasileiro os mais grosseiros e injuriosos epítetos, se é que com alguma coisa de pior não fosse mimoseado. O Dr. Guedes Cabral, da Bahia, com a aparição das *Funções do cérebro*, foi religiosa e patrioticamente atassalhado pela imprensa fradesca; foi pateado nas ruas pela canalha assalariada,

<sup>305</sup> Op. Cit., p. 56.

<sup>306</sup> Op. Cit., 72 (grifos, em itálico, do autor).

segundo sou informado, e viu-se compelido a retirar-se para uma povoação de Sergipe, por lhe não ser possível obter, na sua Capital de província, a clientela, que na qualidade de médico ilustrado, tinha o direito de esperar. O Dr. Tobias Barreto, por causa dos seus *Ensaios e Estudos*, foi pública e particularmente insultado por alguns balsins que teve de chamar à responsabilidade, além de inúmeras descomposturas e caricaturas infames que sofreu pela imprensa. O pequenino autor deste opúsculo já foi metido em processo por uma *Faculdade de Direito*, por declarar, em uma defesa de teses, ser uma ignorância o desconhecer-se que, nas altas camadas da ciência atual – *a Metafísica está morta!* e, por este fato, preterido, duas vezes, de tirar uma cadeira de Filosofia, que foi dada a um pobre anônimo. Por estes fatos, ajuíza-se do grau de cultura que dirige o nosso governo, nossa imprensa, e nossas Academias... e do imenso serviço prestado a este país pelo benemérito Luís Pereira Barreto”.<sup>307</sup>

Quanto ao Visconde, autor de “O Fim da Criação ou a Natureza Interpretada pelo Senso Comum, Rio de Janeiro, 1875”, este foi, também, “diplomata, servindo nos Estados Unidos e na Europa, vindo a falecer senador do Império”.<sup>308</sup>

Ao invés de ser escorchado pela imprensa, sem rodeios, como aconteceu no caso dos três outros filósofos anteriormente relatados, a censura ao Visconde do Rio Grande, seguiu um trajeto muito peculiar, uma espécie de autoexílio, de degredo e expatriação autoprogramados, a qual, ao que parecera, foi aceita tacitamente pela categoria social que fizera em tassalhos a vida filosófica da tríade mencionada. Esse expediente fora traduzido pelo anonimato da obra e pelo silêncio do senador imperial.

“O volume inscrito abaixo desta página<sup>309</sup> apareceu, não há muito, no Rio de Janeiro, sem declaração do nome de autor. O anônimo, porém, dizem ser José de Araújo Ribeiro, Visconde do Rio Grande, nosso antigo ministro junto ao governo francês. Este boato parece bem fundamentado, pois acompanhava cada um dos volumes expostos à venda uma tira de papel manuscrito com a firma do digno visconde. Este, ao que tenho podido saber de sua biografia, é um *legista*, um homem formado em Direito, como se diz, vulgarmente, e um membro *mudo* do Senado brasileiro. Não é sem propósito que lembro estas duas qualidades do ilustre titular”.<sup>310</sup>

O propósito de Romero relativo à primeira qualidade destacada, do filósofo fidalgo, por meio do qual adiantaria um dos atributos de Tobias Barreto, era o seguinte:

“Os dois escritores filósofos pertencentes à classe dos *legistas*, o Visconde do Rio Grande e o Dr. Tobias Barreto de Menezes, são não só dos mais originais e profundos como dos mais despreocupados dos

<sup>307</sup> Op. Cit., p. 77 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>308</sup> Op. Cit., p. 78.

<sup>309</sup> Referente à nota de pé de página, de Sylvio Romero, contendo a menção do livro escrito pelo Visconde.

<sup>310</sup> Romero, 1969, pp. 77-78 (grifos, em itálico, do autor).

aferros da educação. Não envolve isto a defesa do *bacharelato* brasileiro, a que por minha vez pertença, cujas péssimas condições científicas sou dos primeiros a proclamar, e cuja reforma se me antolha indispensável”.<sup>311</sup>

Apesar do brilhantismo da dupla componente do quarteto intelectual em pauta, o fato não eximia as instituições de ensino superior, responsáveis pela formação em direito, de obrigatória renovação de sua cultura acadêmica. As últimas palavras de Sylvio Romero, sobre o assunto tratado, realçaram e deram nitidez ao intento reformista do intelectual crítico.

“O jurista brasileiro, ou seja ele um *doctor Joannes a Regulis*, ou um *doctor Mater Galla*, é um ente desclassificado, e que reclama urgente transformação. Aquele que se levanta acima do nível comum, o faz exatamente, irremediavelmente rompendo com as tradições e posturas de sua classe. É-lhe mister fazer tabula rasa da pobre cultura que lhe inocularam nas Academias para aproximar-se das ideias e da ciência do tempo. É preciso, em suma, ser uma espécie de renegado”.<sup>312</sup>

Na sequência, o sentido do mutismo do viscondado filósofo foi manifestado.

“A outra qualidade do Visconde do Rio Grande, a de membro mudo do senado, vem de alguma sorte, confirmá-lo. O nobre senador nunca tomou parte nas discussões teológico-metafísico-retóricas do nosso Parlamento, e o que iria ele lá dizer? Apaixonado pelas ciências físicas e naturais, com uma intuição mui diversa da dos nossos legisladores *parlantes*, o que poderia ele em face da facúndia de um Zacarias, ou de um Candido Mendes?” (...) “Estas qualidades são bons predicados, e raros neste país. Quem suporia, por exemplo, que no Senado brasileiro, classe que não brilha muito pela ilustração, tínhamos um sectário inteligente e adiantado das ideias de Darwin, nome que muitos ali não pronunciam sem primeiro se benzerem?”<sup>313</sup>

Como era costume no método crítico de Sylvio Romero, a distinção entre o que fosse meritório no autor analisado e o que deveria ser refutado no mesmo, foi esse procedimento aplicado ao ilustre filósofo José de Araújo Ribeiro. As críticas se referiram às diferenças doutrinárias entre o pensamento de um e outro. A visada reformista deixava de ser, assim, apenas de negação e ressaltava o proveitoso, cuja exposição na escrita de Romero vinha no seu início.

Antes de passar ao Dr. Domingos Guedes Cabral, o outro elemento do quádruplo filosófico, fora válido enfatizar um *suelto* da história crítica em vista, túrgida de

<sup>311</sup> Id., p. 79.

<sup>312</sup> Ibid., p. 79 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>313</sup> Op. Cit., pp. 79-81 (grifos, em itálico, do autor).

inspiração à historiografia filosófica posterior e uma das possíveis influências do gênero “*piadismo filosofante*”, inaugurado por Cruz Costa na história da filosofia nacional.

Veja-o no texto cotejado.

“O *Fim da Criação*... como sabe cientificamente o escritor que houve uma *criação*, e quem lhe autorizou a designar um fim? Ele aí não procedeu como filósofo. Antes de passar além, quero fazer justiça a um predecessor do digno Visconde. Conheci, e muitos dos meus colegas podem atestá-lo, em Pernambuco um lente de Geografia, adjunto a uma Faculdade de Direito que ali existe que, durante uns bons trinta anos, ensinou pontualmente a teoria do crescimento da Terra, muitos antes do Visconde do Rio Grande. Os argumentos do bom lente, hoje jubilado, é que não eram dos mais convincentes. Ele tinha como prova principal a Rua Direita da cidade do Recife, cujo calçamento está hoje alguns pés acima do nível do chão das casa. Os rapazes não deixavam de tomar boa dose de divertimento com o sério e um tanto *ratônico* doutor... Mal sabiam eles que o senador do Império, ex-enviado junto à corte do França, o Visconde do Rio Grande traria, e com razão, anos mais tarde, igual argumento tirado de algumas cidades, como Jerusalém, por exemplo. O velho lente triunfou; ele está justificado. Tratando deste assunto, quis render um preito ao seu critério e à sua sabedoria...”<sup>314</sup>

Ora, o célebre estilo anedótico de Cruz Costa não poderia receber melhor estímulo. Sobre Guedes Cabral, já referido, autor de *Funções do Cérebro*, livro publicado na Bahia em 1876,<sup>315</sup> formado pela Faculdade de Medicina da Bahia no final de 1875 aos 24 anos, percebera-se o alvo constante de Romero nas palavras proferidas pelo crítico em relação à obra do filósofo e médico baiano.

“As Funções do cérebro, a que deu uma resposta de acordo com as ideias do naturalismo filosófico mais acreditado em nossos dias. Era a primeira vez que um doutorando ousava fazer ouvir, em documento público, no recinto de uma de nossas tristes Academias de Medicina, o brado da ciência emancipada”.<sup>316</sup>

Apesar dessas virtudes, a manifestar o timbre reformista de Sylvio, a cultura acadêmica era conservadora e como tal pautou sua ação, pois “a tese foi repelida, substituindo-a o seu autor por outra: *Qual o melhor tratamento da febre amarela?*”<sup>317</sup> Essa história do livro de Cabral, relatada por Romero, parecera ter certa importância na historiografia filosófica brasileira pré-cruzcostiana, pois o padre Leonel Franca, outro historiador a ser visto nessa perspectiva diacrônica,<sup>318</sup> ao retomar o caso lhe conferiu

<sup>314</sup> Romero, 1969, p. 85 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>315</sup> Id., p. 95.

<sup>316</sup> Ibid., p. 95.

<sup>317</sup> Op. Cit., p. 95 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>318</sup> V. Infra.



outro sentido ao se posicionar favorável ao veto acadêmico, o que indiciava distintos modos de percepção historiográfica local.

Quanto ao modo romeriano de ver o problema, esse apareceu colado ao resultado da reação estudantil à atitude da velha academia, como segue em sua análise a respeito:

“A mocidade acadêmica reagiu, ao seu modo, fazendo publicar o belo trabalho do jovem baiano. As *Funções do Cérebro* são um livro interessante; são um apanhado ligeiro e claro de algumas questões momentosas discutidas sobre o grande órgão. O autor apadrinha-se com nomes conceituados e, à luz de muitas citações, chega ao alvo que se propõe”.<sup>319</sup>

Contudo, a constante romeriana de equilibrar sua análise crítica entre os polos de, por um lado, realçar o valor de um autor e, por outro, de apontar seus limites, compareceu na sua crítica a Guedes Cabral e, naquilo que havia de positivo na filosofia baiana em mira, a dirigiria contra insigne adversário.

“Conquanto não tenha ele entrado largamente nos mistérios de psicologia fisiológica, o que, aliás, nos promete noutro livro *Cérebro e Alma*; conquanto, sobretudo, não tenha aparecido no debate com armas próprias, nem tenha levantado o véu de muitas dúvidas que se prendem ao assunto, ainda assim a sua obra é uma grande novidade para o nosso público, e é digna de apreço. É uma boa resposta que se pudera dar ao último livro do Visconde de Araguaia *A Alma e o Cérebro*, que não passa da décima edição, com alguns apensos, do livrinho de Janet *Le Cerveau et la pensée*.”<sup>320</sup>

O restante do exame de Guedes Cabral seguiu a via da distinção doutrinária, própria ao nosso crítico e historiador da filosofia no Brasil. O último nome, do distinto quadrilátero filosófico, fora o emblemático e algo enigmático Tobias Barreto de Menezes.

## 2.5 – Avis Rara da Filosofia Oitocentista Brasileira Moderna

A figura socrática de Tobias Barreto foi um divisor de águas na filosofia brasileira do século XIX. A postura do historiador da filosofia sobre o período, sobre a pessoa e sobre a obra daquele filósofo, seria indicativa da perspectiva historiográfica assumida e, de certo modo, da relação estabelecida pelo autor com a tradição filosófica

<sup>319</sup> Romero, 1969, p. 95.

<sup>320</sup> Id., p. 95 (grifos, em itálico, do autor).

nacional, a saber, se esta história da filosofia no Brasil era mediada pela crítica ou, ao invés, apológica na referência àquela cultura reflexiva.

A posição de Sylvio Romero em relação ao filósofo foi, nesse sentido, clara e paradigmática, pois essa colocação perante Tobias seria realizada desde então pelos historiadores da filosofia no Brasil, fosse favorável ou não a respeito de sua obra. As primeiras palavras de Sylvio, na parte dedicada à análise daquela obra,<sup>321</sup> não deixavam dúvidas quanto ao seu posicionamento.

“*Avis Rara*. Sob tais palavras Carlos von Koseritz, o digno autor de *Rom von dem Tribunal des Jahrhunderts*, e redator da *Deutsche Zeitung* de Porto Alegre, deu notícia aos seus leitores de alguns artigos em língua alemã do Dr. Tobias Barreto de Menezes. *Avis rara* repetimos, por nossa parte, diante do público que, quase totalmente estranho àqueles e outros escritos de nosso compatriota, não deixa, contudo de votar-lhe uma bem antecipada antipatia! E, digamo-lo desde logo, Tobias Barreto é, justamente na terra em que se elogiam e exaltam tantas mediocridades insignificantes, não o mais desconhecido escritor da nova geração, porém certamente o mais odiado! Isto é um sintoma; as individualidades que se afirmam por alguma coisa de forte e original dão-se mal no centro em que respiram. Dizem os órgãos autorizados da crítica hodierna que a lei dos meios é a mais séria das realidades. Não há contestá-lo, quanto ao meio físico, máxime com relação à marcha geral e lenta das nações, mas cumpre ponderar que a luta aberta por alguns espíritos, exatamente com a *sociedade* que os cerca, deve merecer alguma atenção e pede ser estudada”.<sup>322</sup>

Eis o perfil de Tobias delineado por Romero, uma raridade espiritual, embora tungada pela “lei dos meios” que cercava o pensador, esse desviara dessa destinação sociológica abrangente, mas impossível de atingir e de abarcar todos os indivíduos do grupo focado. Essa rota desviante de Barreto, visualizada por Sylvio, denotava certo distanciamento do positivismo realizado pelo historiador sergipano, pois ao invés de uma média sociológica, o estudo se voltara para um caso característico. Era o kantismo, ou o neokantismo do crítico.

Por esse deslocamento do habitual, Tobias Barreto pagava um alto preço, sobre o qual atentava a leitura romeriana. Aliás, o espírito crítico da história intelectual,<sup>323</sup> deve estar atento para flagrar a emergência do inusitado.

<sup>321</sup> “I. *Ensaios e Estudos de Filosofia e Crítica*, 1ª livração, Recife, 1875; II. *Brasilien wie es ist in literarischer Hinsicht, eine skizze*, Escala, em Pernambuco, 1876; III. *Um Sinal dos Tempos*, periódico, Escada, 1874; IV. *Deutscher Kämpfer, Zeitungsblatt*, Recife, 1875. Tudo por Tobias Barreto de Menezes.” (Ibid., pp. 109-110, grifos, em itálico, do autor).

<sup>322</sup> Op. Cit., pp. 109-110 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>323</sup> Sirinelli (2003) afirma que esse “diz-que-diz” corrente “sobre a saúde, os amores, as evoluções políticas, as adesões e as defecções, as rupturas e os reencontros, as bruscas conversões a as ilusões

“O Dr. Tobias Barreto é, entre nós, o mais completo tipo do escritor provinciano independente. Não fez nunca *romarias literárias* à Capital do Império!... É sabido o quanto pesa esta lacuna. Não ter escrito para o *Jornal do Comércio* ou para o *Diário do Rio*, não ter já sido visto por alguns conselheiros e dado o braço ao Sr. Alencar... Oh! isto é uma falta imperdoável! Mas o castigo vem logo; nas classificações de poetas e prosistas, de literatos e oradores, que na tal *Côrte* se fazem como os *alistamentos* para o serviço militar, o nome do digno filósofo não aparece nunca!...”<sup>324</sup>

Chamou atenção a referência de Romero a Alencar, ilustre figura do romantismo, porém uma das peças culturais alvo do projeto reformista do historiador da cultura filosófica nacional. Esse plano de renovação da atmosfera intelectual transpareceu, de maneira clara, nessa parte dedicada à análise do filósofo sergipano, tanto do ponto de vista político geral, quanto na sua formulação específica de transformação do pensamento imperante.

Ao recusar a suposta oposição entre uma literatura do Norte e outra do Sul,<sup>325</sup> Romero esclarecia a respeito do verdadeiro significado do antagonismo entre aqueles dois polos.

“Creio, todavia, que não existe de fato oposição saliente entre as nossas tendências ao Norte e ao Sul. Onde eu encontro luta latente e profunda divergência é entre os nossos hábitos provincianos e a degeneração adiantada da vida cortesã em nossa terra. O Sul não se opõe ao Norte senão nos conceitos da Geografia. Ambos eles, porém, divergem consideravelmente, por suas aspirações livres, da aura mórbida e corrupta que se exala da famigerada *Côrte*, em que alguns bem-aventurados falam com o mesmo acento e unção com que falam os crentes na *Côrte Celeste*!... A observação de todos os dias vai nos mostrando esta oposição cada vez mais crescente, e a história econômica e intelectual do país a justifica de todo. Os homens que no Brasil se têm ilustrado por algum mérito do espírito nada deveram à *Côrte*. Eles se podem classificar em duas categorias: a daqueles que nunca vieram ali, e a dos que lá foram, porém já feitos e com suas ideias já firmadas. Ao contato com aquela gente, estes últimos nada ganharam, se é que não perderam muito. É evidente que os primeiros também não lhe devem coisa alguma. Quanto aos filhos daquele torrão, que se distinguiram por alguma digna qualidade política ou intelectual, são ainda de duas categorias: ou se educaram nas províncias, ou adquiriram suas ideias na Europa. Nada conquistaram ali, a não ser, talvez, o hábito das transações e o desperdício dos nobres incentivos. A nossa vida econômica é também eloquente em denunciar os abusos da grande *ladra* que se chama-a *Côrte*”.<sup>326</sup>

---

perdidas, é um objeto de história, na medida em que esses elementos influem – às vezes – no funcionamento desse ecossistema que é a *intelligentsia*” (p. 252).

<sup>324</sup> Romero, 1969, p. 112 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>325</sup> À ocasião não se falava Nordeste e Sudeste e, sim, Norte e Sul.

<sup>326</sup> Romero, 1969, pp. 112-113 (grifos, em itálico, do autor).

A linguagem fora direta e apontava o centro do mau que acometia o intelecto nacional, a “Côrte” austral, foi usada, ainda, na justificativa da presença neste centro dos espíritos mais atilados do tempo: ou nunca por lá passavam ou se formaram antes de se estabelecerem naquele lugar; quanto aos que lá nasceram e se destacavam, ou se formaram no estrangeiro ou nas províncias. Um esquema analítico incomum o romeriano, pois a cultura provinciana era mais valorizada que a central, tida como corrompida e prejudicial às mentes esclarecidas.

Nesse formato teórico, a noção de reforma emergira como uma necessidade. Seus protagonistas eram um intelectual que, embora residisse na Capital, tinha suas próprias ideias sem o concurso do centro, caso do próprio Sylvio, inspirado em Tobias Barreto, dono de uma obra exemplar sem nunca ter peregrinado e cortejado a dissoluta Meca espiritual e Capital do Império, os quais aclamavam e se possível dirigiriam uma juventude ávida por mudanças, inclusive, das mentalidades.

“Fora útil que o que existe de fecundo e aproveitável na mocidade brasileira de hoje, nas províncias, se unisse, em cruzada santa, contra as más tendências de nossa Capital e, pensando por si, repelisse, de uma vez, o jugo vergonhoso. **Não se trata de uma ação política, e sim de uma mudança no curso das ideias.** O *Jovem Brasil*, tal deve ser o título dos novos voluntários da inteligência, à semelhança da *Jovem Alemanha* e da *Jovem Inglaterra*, conhecidas na história deste século [XIX], **só se ocupará da reforma do pensamento.** Seu primeiro grito de alarme deve ser contra a falência da metrópole no terreno das letras e das ciências, contra aquela coisa ainda sem um nome em ismo, mas que bem se puder denominar o *alencarismo* ou o *macedismo*, do nome dos dois corifeus que mais hão contribuído para o estrago fluminense”.<sup>327</sup>

A formulação do movimento de reforma das ideias, proposto pelo historiador, era bem completa, uma vez que previa seus agentes, os melhores cérebros das Províncias, um nome, motivo da existência de tal grupo de letrados, “*O jovem Brasil*”, um arquétipo na forma de dois exemplos externos a serem seguidos: a “*jovem Alemanha*” e a “*jovem Inglaterra*” e, um alvo bem definido, a decadente cultura que emanava da Capital do país, identificada como “*alencarismo*” e/ou “*macedismo*”, como uma doença contagiosa, cuja cura era imperiosa.

O modelo francófilo a orquestrar aquele concerto cultural, demasiado em réquiem aos ouvidos de Romero, era detectado pelo crítico e censurado por seus

---

<sup>327</sup> Id., p. 113 (os grifos, em negrito, são nossos e, em itálico, do autor).

fracassos, tanto aqui como em seu lugar de origem. Seguiria a peça do julgamento levado a cabo por Sylvio Romero.

“Alguns franceses da decadência, enfatuados por não sei que novo orgulho diante de sua Capital, diziam: *a França é Paris!* Esta frase vergonhosa, uma das causas da derrota daquele povo, há tido repetidores entre nós. *O Brasil é o Rio de Janeiro*, dizem os insensatos, incapazes de compreender o espírito de uma nação, e que o enclausuram nas vitrinas da Rua do Ouvidor!... O Dr. Tobias Barreto já se pronunciou algum tempo nesse sentido”.<sup>328</sup>

Eis como se encaixava a peça Tobias Barreto de Menezes, no tabuleiro do jogo jogado pelo crítico e historiador da filosofia no Brasil. De acordo com seu biógrafo, Tobias Barreto, “nascido em Sergipe na quase deserta vila de Campos, a 7 de junho de 1839, tem sempre vivido a superar embaraços”.<sup>329</sup> Essa vida de superação incluía a pobreza paterna, cujo incômodo era maior para quem habitava o ermo de uma Província como Sergipe, “centro de atraso e de abandono intelectual”<sup>330</sup> na época, de acordo com os termos de Romero.

Coubera perguntar-se sobre as possibilidades dessa condição de filósofo resiliente, ainda que não fossem as ideais, no entanto, a existência daquelas permitiram o aparecimento de um intelectual como Tobias Barreto em uma cidade quase desértica. A resposta, mesmo que por contraste, pareceu estar no texto romeriano, quando descrevera a cultura da *pólis* na qual o filósofo veio ao mundo.

“Nada de cultura literária e científica, ao muito, era a pátria da *modinha* com seus versos langues e sua música lasciva, o retiro dos *mestres régios* e dos professores de *latim*. Adivinha-se qual tenha sido a provisão mental, durante muitos anos, do jovem Barreto: primeiras letras, música e latim. Tão parca, como é, para ser adquirida, foi mister colhê-la fora do lugar em que nascera. Campos, a vida agreste, com seus formigueiros arentos e os seus quixabais tristonhos nada lhe forneceu, além do banho folgazão do rio Real. Aos dezessete anos, era completa a proficiência do moço sergipano no latim, em que fez versos então publicados, e de que tirou em concurso uma cadeira. O latinista era também um *componista*; ainda hoje lá se repetem algumas de suas inspirações musicais”.<sup>331</sup>

Fora preciso matizar, seja por mínimo, a rejeição cultural *tout court* de Sylvio ao universo espiritual da cidade natal do sergipano, compositor da filosofia feita nas bordas do centro imperial, pois “primeira letras, música e latim”, não equivaleriam sem mais a

<sup>328</sup> Ibid., p. 113 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>329</sup> Op. Cit., p. 113.

<sup>330</sup> Op. Cit., p. 113.

<sup>331</sup> Op. Cit., pp. 113-114 (grifos, em itálico, do autor).

atraso cultural.<sup>332</sup> Além de “a iniciação à cultura”, essa educação por certo não era científica, como queria Romero, embora a ela não se opusesse, permitiu a Tobias Barreto por meio de processos formais (formou-se pela Faculdade de Direito de Recife), como informais (adquiriu vasta cultura de origem alemã, exemplo bem característico de sua trajetória), seguir constantemente se educando durante sua vida intelectual.

Após ter os franceses como “seus mestres” ao longo de seu período acadêmico, quando o filósofo Tobias foi também poeta (segundo seu biógrafo, ele inaugurou a épica patriótica por ali), “depois dos grandes acontecimentos que trouxeram o incontestável e salutaríssimo ascendente da Alemanha, vimo-lo atirar-se com toda a alma aos braços da crítica e da filosofia germânicas”.<sup>333</sup>

Vários pensadores foram críticos sociais, fato corriqueiro na história intelectual e da filosofia em particular, como o emblemático (por extremo) caso socrático. Tobias Barreto pareceu um destes *outsiders*, protótipo de nossa história das mentalidades, que teve de arcar com as consequências daquela postura intelectual.

“Foi já depois do seu bacharelamento em Ciências Jurídicas e Sociais, e tendo abraçado a espinhosa profissão de advogado. Hoje vive arredio de toda e qualquer participação em negócios políticos, pobre e abandonado na pequena cidade pernambucana, – a Escada, a treze léguas da Capital”. (...) “Dali, e por aquele esforço, saiu a pequena brochura *Brasilien wie ist in literarischer Hinsicht betrachte*, que vale mais do que muito volumoso *in-quarto* que anualmente se publica na *sábia* imprensa da Côrte. Sempre repeliu todo e qualquer lugar no *funcionalismo* brasileiro, apesar de, não poucas vezes, ter sido procurado, pelos influentes da terra, para isto. É *odiado* pelos supostos grandes e poderosos da política pernambucana; mas adorado pelas massas populares, que o não deixam falar no júri sem os mais frenéticos aplausos. Poderia ter hoje seis ou oito volumes impressos com os seus escritos, disseminados pelos jornais, se não fosse quase um impossível aos homens haveres arriscarem-se a empresas tipográficas nesse país”. (...) “Seus estudos de crítica religiosa e literária, de Filosofia e de línguas foram feitos consigo mesmo. No alemão é autodidata, na força toda da palavra, e tanto mais admirável quanto escreve bem este idioma, segundo afirmam os competentes”.<sup>334</sup>

<sup>332</sup> Para Amilburu (2006); “A cultura constitui-se como uma *mediação codificada* entre os seres humanos; por isso é necessário *aprender a decifrar o sentido* dos símbolos culturais, e também *aprender a emitir as mensagens utilizando um código que os outros possam entender*. Esta questão adquire uma grande importância para a tarefa educativa” (...) “É por essa razão que existe há várias décadas a metáfora da *educação como iniciação às tradições culturais públicas de uma sociedade ou grupo humano*, uma analogia que se emprega profusamente no meio acadêmico para ilustrar a natureza e o desenvolvimento dos processos educativos”. (...) “Desta forma, considerar a educação como *o processo de iniciação à cultura* abre fecundos panoramas para a compreensão teórica e o exercício prático desta tarefa, entendida num sentido muito alargado, que abrange a educação formal e informal, a educação ao longo de toda a vida, etc.” (pp. 66-67, grifos, em itálico, da autora). Não parecera o processo ocorrido com Tobias Barreto?

<sup>333</sup> Romero, 1969, p. 117.

<sup>334</sup> Id., pp. 117-118 (grifos, em itálico, do autor).

Para encerrar esse esboço biográfico sobre a figura de Tobias Barreto, sumarizado do texto histórico examinado, as últimas palavras foram a respeito de sua personalidade.

“As agruras de sua terra natal, os solitários areais da pequena aldeia de Campos, e a má fortuna social do poeta influíram, é certo, sobre ele, deixando-lhe no espírito alguma moldura de abandono e de aspereza; mas os proventos da civilização, o comércio constante com os livros alemães, neutralizadas as mórbidas influências do *meio* que o circunda, o fazem na Escada, entre semibárbaros campônios, um entusiasta consciente da cultura tedesca!”<sup>335</sup>

Esse perfil intelectual foi uma novidade no Brasil de então. A caracterização do pensamento reinante, à ocasião, deixava ver o que havia de originário nas formulações de Tobias Barreto.

“O espírito que nos anima é um consórcio híbrido de teosofia e de romantismo sobre a velha crosta legalizante e, se a isto juntar-se o tão bem achado *sestro de palavreado e predileção pela retórica*, compreender-se-á por que temos tantos palradores, mas nunca tivemos um crítico...”<sup>336</sup>

Pela escrita romeriana, se teve uma ideia do tipo de originalidade representada pelo filósofo da cidade de Campos, da Província de Sergipe, maior em mudança de rumo (a tratar de novos temas e de novos objetos) que doutrinária, embora fosse possuidor dessa última, destarte em menor grau.

Se não foi uma revolução copernicana, tratou-se de uma radical virada crítica, sem igual na história cultural e filosófica do Brasil até aquele momento. O problema da linguagem, da crítica em língua portuguesa (filosófica, religiosa e literária), foi tratado por Romero que se referia à “prosa portuguesa” como “a mais atrasada e imperfeita das línguas neolatinas”.<sup>337</sup>

O filósofo estabelecido na cidade de Escada, pelo sentido depreendido do texto de Sylvio, contornara o problema da língua com soluções bem diretas ao ampliar seus recursos, com a inclusão de novos termos na sua escrita. A citação exalava essa significação.

“A palavra – *estilística*, foi pelo autor dos *Ensaios e Estudos* entre nós introduzida, bem como outros indispensáveis alemanismos:

<sup>335</sup> Ibid., p. 118 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>336</sup> Op. Cit., p. 119 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>337</sup> Op. Cit., p. 120.

*jornalística, romântica, periódica... os quais estão para estilo, jornalismo, romantismo, período... na mesma relação em que se acham os já existentes neologismos, também indispensáveis: característica, métrica, genética, para caráter, metro, gênese, estas palavras significando a coisa e aquelas a teoria, o sistema, a organização*".<sup>338</sup>

O roteiro intelectual de Barreto de Menezes incluiu um curto período de adesão ao ecletismo espiritualista francês, cuja filosofia foi oficializada na instrução secundária, denominação à época, no período de formação da cultura filosófica escolar, principalmente nos liceus criados durante a vigência do Segundo Império e modelados pelo Colégio Pedro II.<sup>339</sup>

Se não era fácil escapar às diretrizes institucionais frequentadas, como a escola, saído desta, Menezes passara logo a explorar novas temáticas, como a “vasta ciência da exegese religiosa e mitológica”,<sup>340</sup> por conta e risco próprios. Os resultados, longe do lugar comum que se estabeleceu em parte da cultura filosófica no Brasil, de condenar *a priori* o autodidatismo, seguiram direção distinta, a propósito da qual lembrava o julgamento romeriano. “Aquelas páginas são magníficas, e muito maior brilho adquirem, quando se pondera que foram as primeiras escritas na língua portuguesa no domínio da moderna ciência bíblica”.<sup>341</sup>

A renovação dos estudos no Brasil, não deixava de ser traço de originalidade do filósofo, embora, em certas querelas historiográficas essa fosse buscada em outros lugares da escrita de Tobias, muito com o intuito de negá-la e deixar o que havia de original na penumbra, para melhor se desfazer do autor.<sup>342</sup> Seu historiador e alegado discípulo, momentaneamente lido, soubera onde aquela se encontrava e, na arquitetura da obra, içá-la a favor do que buscava alcançar.

Veja-se, se aquilo por ele trazido à tona, na análise dos escritos filosóficos do autor nordestino, não conferia com seu ensejo de transformação cultural do Brasil.

“Nos quatro artigos derradeiros do livro principal do Dr. Tobias Barreto encarnou-se uma ideia predominante em seu espírito: a superioridade da cultura alemã sobre a de todos os povos da atualidade e, como ponto oposto, como nadir daquele zênite, o lastimável abatimento de Portugal e do Brasil”.<sup>343</sup>

<sup>338</sup> Op. Cit., p. 120 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>339</sup> Leite, 2005.

<sup>340</sup> Romero, 1969, pp. 127-128.

<sup>341</sup> Id., p. 129.

<sup>342</sup> V. Infra.

<sup>343</sup> Romero, 1969, p. 133.



Não estaria aqui, uma das fontes do projeto crítico de Sylvio? Que paradigma melhor que o extremo culto para nortear tal ambição? Não se tratava de pura contingência o relevo conferido por Romero à obra de Tobias Barreto, mas da constituição de uma tradição e, como tal, foi eleita por critérios de semelhanças, não só doutrinários como, também, de propósitos.

Aliás, comparado à cultura europeia em geral, o atraso de Portugal, na ótica seguida, ficava muito evidente. Esse transpareceu no instante em que Romero comparava uma figura lusitana de proa ao filósofo brasileiro crítico, caso de Almeida Garrett, e a balança pendera para o lado de Menezes.

“Tobias Barreto, que não tem como o poeta e *Literarhistoriker* português, tão desenvolvida a bossa da erudição, às vezes indigesta, Tobias Barreto que nunca escreveu a *epopeia da história*, ou a *história* da literatura deste ou daquele país, sobrepuja-o não pouco, em senso filosófico e numa mais inteira consciência de nossa época”.<sup>344</sup>

Outro mérito da reflexão de Tobias apontado pelo historiador da filosofia brasileira, fora a percepção do tamanho intelectual da nação, em relação às suas congêneres europeias (as grandes, como era claro), o juízo desfavorável ao nosso universo mental e, pelo qual, foi acusado de deslealdade patriótica. Essa noção de atraso e de pequenez espiritual, inaugurada entre nós, como sugerira a proposição romeriana pelo filósofo crítico oitocentista, será um *topos* retomado várias vezes, com Sylvio à frente, pela historiografia filosófica brasileira. Em Cruz Costa o tema foi retomado e trabalhado em nova perspectiva.<sup>345</sup>

Antes de prosseguir, essa era a formulação de Romero a respeito do assunto tratado por Tobias.

“Barreto de Menezes teve um grande mérito: resumir em si a consciência da profunda mendicidade do pensamento brasileiro e atirar o fel produzido por um tal estado mental em seus escritos. Aí o crítico cede lugar ao propagandista. Neste sentido, o *Brasilien wie es ist* é o nosso apocalipse. O autor prega-nos que, renegado o torpor que nos deprime, robustecemos-nos na cultura europeia, representada pela Alemanha. Tem sido acusado de antipatriota!...”<sup>346</sup>

A mania de grandeza lastreada no imaginário, a compor uma cultura lisérgica, sofreu seu primeiro baque com a crítica de Menezes, a acreditar em seu primeiro

<sup>344</sup> Id., p. 134-135 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>345</sup> V. *Infra*.

<sup>346</sup> Romero, 1969, p. 136 (grifos, em itálico, do autor).

historiador, que concluíra a análise dedicada ao filósofo, traçando-lhe a fisionomia como escritor e como tipo intelectual, à qual se enquadraria aquela figura crítica daqueles conturbados anos do século XIX.

“O Dr. Tobias Barreto é, antes de tudo, um *reator*, e, até certo ponto, um *propagandista*. Na qualidade de reator, lido, como é, em muitos ramos da ciência de hoje, investe contra o deplorável atraso, e assume um certo ar de rudeza, não proposital aliás, e indispensável ao bom êxito de suas tentativas”. (...) “Sua propaganda é indireta; ele não tem o espírito aberto às relações com a multidão; ama o isolamento e gosta de aparecer no singular. Ainda assim, pela força e disposição incisiva de seu estilo, suas ideias deixam-se abraçar; mas o número de adeptos é sempre limitado”. (...) “Levanta em torno de si a poeira, cria inimigos, para também criar grandes dedicações”.<sup>347</sup>

E qual fora a filosofia de Tobias Barreto? Com a resposta o historiador da filosofia no Brasil.

“Juntai a isto [àquelas qualidades destacadas] um delicado senso de apoderar-se das insinuações mais novas e livres da Ciência e da Filosofia, uma dose ligeira do pessimismo de Hartmann, mais forte do positivismo de Comte, do darwinismo de Haeckel, sem tornar-se o escravo de nenhum destes sistemas, e aí tendes uma ideia do seu espírito. Dele restará, antes de tudo, o exemplo”. (...) “É uma nobre individualidade, animada do amor do verdadeiro, cujo brilhante exemplo nos poderá levar a melhores posições no caminho das investigações desinteressadas. Nele estão resumidos, cristalizados os sonhos que é dado brotar na alma brasileira no momento atual. Ali sente-se um como irradiar do futuro. O sergipano, no desenvolvimento brasileiro, na consciência pessimística de nosso atraso, é um ponto central; é um daqueles de que diz Alfred Von Wolzogen: “Estes indivíduos compõem os pontos centrais do desenvolvimento””.<sup>348</sup>

A originalidade de Tobias Barreto, pelo relato seguido, pôde ser visualizada por vários ângulos, fosse pelo seu poder de renovação temática (como a exegese religiosa e mitológica, entre outras), fosse pela incitação do olhar, através da crítica filosófica, ao apontar o espírito retrógrado e megalomaniaco no comando do universo intelectual nacional, insignificante ante o desenvolvimento cultural, alcançado por uma nação como, por exemplo, a Alemanha, modelo preferido do filósofo.

A consciência aguda de seu tempo e a denúncia do descompasso local, daí a insígnia de “*Avis Rara*”, por um lado, se rendeu a Tobias, induzido pelos adversários, uma espécie de exílio, traduzido por uma cabeça (e o corpo nele fincada) condenada a viver à margem dos grandes centros intelectuais à época, por outro, a ideia se tornou

<sup>347</sup> Id., p. 138 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>348</sup> Ibid., pp. 138-139.

noção corriqueira na historiografia filosófica brasileira, principalmente com Sylvio Romero, a quem se devera muito sua difusão. Essa ideia de desenvolvimento mental retardatário seria retomada por Cruz Costa, a qual fora dada um tratamento sofisticado.

Foi essa capacidade da obra romeriana, de gerar temas legados a historia posterior, fosse essa favorável à sua apropriação, caso da história de Cruz Costa<sup>349</sup> ou, ao contrário, fosse para sua rejeição, como ocorreu aos adversários do crítico e historiador, a razão do tempo dedicado ao seu trabalho. Essa permanência temporal na história filosófica patricia só se explicava pelas virtudes intelectuais do autor, fato ainda carente de explicação, fosse essa até por concisão, como alertaria Vita,<sup>350</sup> para assim melhor compreender o fenômeno.

## 2.6 – Sylvio Romero na História da Filosofia no Brasil

Apesar da intenção prático-reformista da escrita romeriana vista até aqui, não se poderia reduzir sua obra apenas a essa dimensão. A própria biografia traçada por Vita<sup>351</sup> sobre o autor, a despeito de ser sinóptica, deixara à vista outra direção, um percurso intelectual relativamente consistente, se comparado ao exercício de outras atividades pelo historiador e filósofo crítico.

Nasceu em 21 de abril de 1851 na Vila de Lagarto, localizada na Província de Sergipe, onde estudou as “primeiras letras”. Em 1863 foi para o Rio de Janeiro fazer o “curso de preparatórios”, no “Ateneu Fluminense”, onde ficou até 1867. Nesse período, dois professores exerceram forte influência sobre seu espírito, conforme as informações retiradas de Vita.<sup>352</sup>

Um desses dois, fora o lente de filosofia Joaquim Veríssimo da Silva, “pelas exposições da metafísica alemã, principalmente de Kant de que se mostrava grande sabedor”.<sup>353</sup> O outro foi da cadeira de retórica e poética, o padre Patrício Muniz, “pelas excursões, que, em conversa, fazia também pelos domínios germânicos, de cuja filosofia era muito admirador, combinando-a, já se vê, com a Escolástica”.<sup>354</sup> Ambos, com Vita a citar Romero, “fizeram-me divisar, ao longe, os sistemas filosóficos”.<sup>355</sup>

---

<sup>349</sup> V. *Infra*.

<sup>350</sup> Vita, 1969.

<sup>351</sup> *Id.*, pp. XII-XV.

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> *Op. Cit.*, p. XII.

<sup>354</sup> *Op. Cit.*, p. XII.

<sup>355</sup> *Op. Cit.*, p. XII.

Ao voltar para o nordeste em 1868, com 17 anos, entrara na Faculdade de Direito do Recife. Ai aconteceu seu encontro com Araripe Júnior, Joaquim Nabuco e Tobias Barreto, mais três, dos cinco nomes que muito influenciaram o pensamento de Sylvio, como descreve Vita. Sua colação de grau ocorrera em 12 de novembro de 1873.<sup>356</sup>

Sua rota de formação escolar e acadêmica, pelo visto, ocorreu sem grandes incidentes, embora indicasse o modo como ele adquiriu os conhecimentos da filosofia e da cultura alemã, ocorrida desde o início de sua educação. Daí em diante surgiria, no entanto, os sinais de sua inclinação e preferência pelo universo intelectual, como se deduziu das ocorrências em sua trajetória a partir do ano de 1873.

“Nomeado no ano seguinte promotor da Comarca de Estância, em Sergipe e, logo depois, eleito deputado provincial. Apresenta um projeto sobre a história da província sergipana e, seguindo para o Recife, abandona o cargo legislativo”.<sup>357</sup>

Além da promotoria e da eleição para deputado provincial em Sergipe, o que lhe garantiria recursos materiais para sustentar a vida, destacara-se na direção sugerida, o projeto de escrita da história sergipana, preocupação inabitual no político convencional. Vantagens à parte, o rumo intelectual de Sylvio Romero ganhava nitidez com a percepção do sentido de seu empenho após abandonar, na Província sergipana, as atividades legislativas e o cargo de deputado para o qual fora escolhido. Notaram-se a esse respeito, os traços dessa deixados pelo trajeto de Sylvio no ano de 1875.

“Faz concurso para a cadeira de Filosofia no Colégio das Artes, anexo à Faculdade de Direito, que é anulado pela Congregação”, (...) “defende tese de doutoramento na Faculdade de Direito que um incidente, por ocasião da prova oral, leva-o a desistir da defesa, depois de atacar a Congregação, o que lhe acarreta um processo por crime de injúria, ação que não chega a termo”; (...) “publica seu primeiro livro: Etnologia Selvagem. No ano seguinte submete-se a novo concurso no Colégio das Artes, classificando-se em segundo lugar, sendo nomeado Antônio Luís de Melo Vieira, invertendo-se essa classificação cinco anos mais tarde, no Rio de Janeiro, quando do provimento das cadeiras de Filosofia do Colégio Pedro II”.<sup>358</sup>

Essa mudança de perspectiva fora definitiva na vida de Romero. O intelectual sobrepujara o político, sem que as ambições do último desaparecessem, no entanto, estas foram reajustadas à nova situação, cujo intelecto apareceria em primeiro plano.

<sup>356</sup> Op. Cit., 1969.

<sup>357</sup> Op. Cit., pp. XII-XIV.

<sup>358</sup> Op. Cit., p. XIV.

Toda sua trajetória posterior confirmaria aquela opção originária. Novas passagens do biografado de Vita reafirmaram a escolha espiritual realizada.

Dois novos livros vieram a lume em 1878: “Cantos do Fim do Século”, de poesias e “A Filosofia no Brasil”. Em 1879 mudara-se em definitivo para a Côrte, “adotando na vida jornalística o pseudônimo de Feuerbach e atacando figuras do Parlamento. Esses artigos foram depois reunidos nos Ensaio de crítica Parlamentar (1883)”.<sup>359</sup>

No ano seguinte à sua fixação na capital do Império, ocorreu um episódio que consagrou a orientação tomada por Romero, o qual fora sua consolidação institucional como intelectual. “Em 1881 concorre à cátedra de Filosofia do Colégio Pedro II com a tese Da Interpretação Filosófica na Evolução dos Fatos Históricos, sendo aprovado e nomeado professor”.<sup>360</sup>

O historiador crítico da filosofia no Brasil e recente professor de filosofia construiria, naquele estabelecimento de ensino, uma sólida carreira ao longo de três décadas. “Em 1909 dá parecer favorável a Farias Brito, como pretendente à cadeira de Lógica do Colégio Pedro II, jubilando-se no ano seguinte, após trinta anos de magistério publico.”<sup>361</sup>

Embora fosse uma instituição escolar de instrução secundária, designação à época daquele nível, o modo como aquela fora concebida, por similaridade à sua congênere francesa, teria seu espaço permitindo aos seus professores, condições apropriadas ao estudo das matérias de ensino, circunstância a qual fora favorável ao novo catedrático de filosofia do Colégio Pedro II.

A enunciação “secundária”, para qualificar um nível de ensino, foi empregada pela primeira vez na França, país cujo nível de instrução serviu de modelo ao Imperial Colégio Pedro II,<sup>362</sup> segundo o historiador André Chervel,<sup>363</sup> próxima ao ano de 1815. O acontecimento estaria relacionado a uma transformação social, de consequências para o pensamento escolar e para nomeação dos estabelecimentos escolares de tipo Liceu e Colégio, com um ideal bem definido.

“A ideia de que a sociedade da Restauração só seria protegida opondo o primeiro grau ou “primário” ao “segundo grau”, uma instituição de “segunda ordem”, “um segundo grau de instrução ou instrução

<sup>359</sup> Op. Cit., p. XIV.

<sup>360</sup> Op. Cit., p. XIV.

<sup>361</sup> Op. Cit., p. XV.

<sup>362</sup> Leite, 2005.

<sup>363</sup> Chervel, 1992.

secundária”, uma “segunda instrução” dada nos “estabelecimentos secundários”. (...) “Há também uma maneira elogiosa de denominar este grau de ensino: “alta instrução”, uma expressão bastante consagrada, ou então “estudos superiores””.<sup>364</sup>

O Colégio Pedro II proporcionaria o ambiente adequado a Sylvio Romero, conforme a significação vista com o historiador francês da educação liceal ou colegial, pois suas publicações no período foram profícuas.

“Em 1882 publica em livro a Introdução à História da Literatura Brasileira, que saíra parceladamente na Revista Brasileira. No ano seguinte publica seu segundo livro de poesias: Últimos Arpejos. Em 1884 faz a primeira importante reunião de seus escritos no livro: Estudos da Literatura Brasileira”, (...). “Em 1887 polemiza com Teófilo Braga no livro uma Esperteza”, (...). “No ano seguinte publica a História da Literatura Brasileira, tida como sua obra principal”. (...) “1894, publica a mais flamejante análise crítica do Positivismo: Doutrina contra Doutrina. No ano seguinte publica os Ensaios de Filosofia do Direito, cujo 2ª edição (1908) é uma súpula de sua posição filosófica”.<sup>365</sup>

O trabalho intelectual romeriano não aparentava diletantismo<sup>366</sup> ou autodidatismo,<sup>367</sup> como fora usual se referir à produção filosófica anterior ao advento da universidade brasileira, essa ocorrida no século XX. Colégios como o Pedro II, além dos Liceus provinciais, constituíram o espaço institucional e as condições de trabalho favoráveis à investigação, em distintos domínios cognitivos, como foi o caso da filosofia com Sylvio Romero.

Essa dimensão da produção de conhecimentos das diversas áreas da cultura e da forma escolar,<sup>368</sup> inclusive filosófico, do Brasil oitocentista pré-universitário, carecem

<sup>364</sup> Id., pp. 107-108.

<sup>365</sup> Vita, 1969, p. XIV.

<sup>366</sup> Diletante no sentido, exclusivo, de uma filosofia feita por quem não tinha formação filosófica.

<sup>367</sup> Não se pode atribuir o conhecimento filosófico de Sylvio Romero, seja ao autodidatismo ou, ainda, ao diletantismo. Como observado acima, com seu biógrafo, nas referências do autor aos seus professores de filosofia, essa foi uma aquisição escolar. Devida, em parte, ao lente Joaquim Veríssimo da Silva, “pelas exposições da metafísica alemã, principalmente de Kant de que se mostrava grande sabedor” (Vita, 1969, p. XII) e, de outra, da cadeira de retórica e poética, ao padre Patrício Muniz, “pelas excursões, que, em conversa, fazia também pelos domínios germânicos, de cuja filosofia era muito admirador, combinando-a, já se vê, com a Escolástica” (Vita, 1969, p. XII). Ambos, com Vita (1969) citando o próprio Sylvio, “fizeram-me divisar, ao longe, os sistemas filosóficos” (Vita, 1969, p. XII). Além dessa educação filosófica recebida, não se perdera de vista o elevado padrão institucional do Colégio Pedro II, similar à descrição de Chervel (1992), onde Romero trabalhou quase a metade de sua existência. Para completar, sua carreira intelectual não se deu por acaso, notadamente fora escolhida por si.

<sup>368</sup> Leite, 2005a.

ainda de estudos históricos. Para Clarice Nunes,<sup>369</sup> “O Colégio Pedro II vem merecendo pesquisas, que ainda não esgotaram a análise de suas concepções e práticas”.<sup>370</sup>

O aspecto prático da atividade de Sylvio Romero, fosse político *stricto sensu* ou, de maior abrangência, como aquele derivado de sua ação cultural, por exemplo, não fora deixado de lado, todavia, esse assumiu novas feições no giro reflexivo do historiador da filosofia no Brasil.

“Em 1889 ensaia a atividade política publicando um Manifesto aos Eleitores da Província de Sergipe, redigindo ainda uma Mensagem dos **Homens de Letras** do Rio de Janeiro ao Governo Provisório. É o ano da morte de Tobias Barreto. No ano seguinte organiza o Partido Nacional, sendo seu nome apresentado a uma vaga de senador por esse partido. Preterido nessa candidatura, rompe com a agremiação política. Numa intensa militância retorna a Sergipe em 1891”, (...) “reconciliando-se “moralmente” com Floriano Peixoto em 1893. No ano seguinte é derrotado nas eleições federais de Sergipe. Defendendo a candidatura Valadão à governança de seu Estado, depois de um comício em praça pública Sylvio Romero leva o povo de Aracaju a depor o Governador Calasans”. (...) “Em 1898 é, afinal, eleito deputado federal por Sergipe, sendo o relator do Projeto de Código Civil”. (...) “Terminado seu mandato postula sua reeleição em 1902 como candidato da oposição, sendo derrotado. No ano seguinte volta a candidatar-se, desta vez pelo Distrito Federal, sem nenhum sucesso. Em 1904 publica os Discursos pronunciados na Câmara Federal”.<sup>371</sup>

Além dessa atividade intensa em seu recinto político peculiar, a atuação de Romero no espaço cultural mais geral foi bem marcada no seu tempo. Contados o “Manifesto aos Eleitores da Província de Sergipe”, e a “Mensagem dos Homens de Letras do Rio de Janeiro ao Governo Provisório”, ambos referidos, sua ação seguira adiante.

“1897 é o ano da fundação da Academia Brasileira de Letras, ocupando Sylvio Romero a cadeira que tem por patrono Hipólito da Costa. Publica Machado de Assis, contra o qual se volta Lafayette Rodrigues Pereira numa série de artigos aparecidos em O Jornal do Comércio do Rio de Janeiro e que, depois, foram reunidos em vindiciae, cuja maior parte é uma crítica aos Ensaios de Filosofia do Direito. Em 1904” (...), “renova a polêmica com Teófilo Braga, publicando Passe recibo. Em 1906, de parceria com João Ribeiro, publica o Compêndio de Literatura Brasileira e, na Academia Brasileira de Letras, recebe Euclides da Cunha”.<sup>372</sup>

<sup>369</sup> Nunes, 2000. Um balanço histórico do ensino secundário brasileiro, constante do “Número Especial: **500 anos de educação escolar**” – da Revista Brasileira de Educação da Anped – Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação, quando do “ensejo das comemorações dos 500 anos do descobrimento do Brasil pelos portugueses” (p. 3).

<sup>370</sup> Id., p. 40.

<sup>371</sup> Vita, 1969, p. XIV-XV.

<sup>372</sup> Id., p. XV.

Sua obra e sua vida se constituiriam, respectivamente, em uma odisséia crítica e prática impressionante, talvez sem paralelo na história da filosofia no Brasil. Ambas admiráveis, ante as quais, no entanto, fora necessário no seu estudo, precaver-se contra o deslumbre. Antes de encerrar esse excuro, foram vistas ainda as últimas palavras de Vita sobre a vida restante e a morte do crítico, historiador e filósofo, entre outros exercícios intelectuais, dos quais ao estudo interessou, em primeiro lugar, o historiador da filosofia do país.

“Em 1911 adoece e transfere-se para Juiz de Fora, publicando livros polêmicos e libelos políticos (contra José Veríssimo, contra Laudelino Freire, contra Júlio de Castilhos, contra a política dos governadores etc.). Em 1913 afasta-se da Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro, onde vinha ensinado Filosofia do Direito. Nesse ano de 1913 foi paraninfo dos bacharelados em Direito da Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais pronunciando ali o seu derradeiro discurso “o Remédio”. (Publicado na Revista Americana n<sup>os</sup> 10 a 12 – outubro a dezembro de 1913). E, a 18 de julho de 1914, falece Sylvio Romero no antigo Distrito Federal, aos 63 anos de idade, após toda uma vida de luta, muita luta, e de estudos, profundos e extensos estudos, legando-nos com sua obra um exemplo de dedicação às grandes causas, de fidelidade ao destino democrático do Brasil e de respeito aos valores da cultura”.<sup>373</sup>

## 2.7 – A história da filosofia no Brasil sob a égide da virtualidade histórico-reformista

Uma análise histórica clássica da obra de Sylvio Romero, como a de Antonio Candido,<sup>374</sup> embora muito ocupada com a parte dedicada à crítica literária e à história da literatura, mas quase nada com a filosófica, apenas tocada de raspão e alheia à história da filosofia no Brasil. Não obstante, a caracterização geral da obra e do personagem, pareceu acomodar o conjunto de traços vindos à tona com a análise do texto de “A Filosofia no Brasil”, o ensaio crítico e histórico escrito por Romero.

“A obra de Sílvio Romero dá uma certa ideia de turbilhão, no sentido próprio e figurado. Um movimento agitado e forte que arrasta ideias e paixões, destruindo pelo caminho; um movimento circular que gira incessantemente sobre si mesmo e progride, parecendo permanecer”.<sup>375</sup>

Essa imagem levada em conta, não só figurada, como também atinente ao seu modo peculiar de ser, de uma individualidade contraditória em essência, a começar pela

---

<sup>373</sup> Ibid., p. XV.

<sup>374</sup> Mello e Souza, 2000.

<sup>375</sup> Id., p. 100.



oposição entre a *finesse* pessoal e o autor de espírito geométrico e de agito. Contraste aparentemente desfavorável, porém, quando fora verificado o lado oposto, a balança pendia em benefício da obra e inclinava-se, favoravelmente, às atitudes do historiador da literatura filosófica brasileira, no sentido lato como Romero concebia o termo literatura.

Se a trepidante face romeriana funcionava como atrativo à primeira vista, no entanto, ficar por aí pouco ajudaria a compreender na íntegra o valor de seus escritos, como sugerira Antonio Candido ou, ainda, chegar-se-ia à deformação de partes da mesma, como ocorreu em referência à sua obra filosófica e, até à história dessa, na avaliação vista a pouco com Luís Washington Vita.<sup>376</sup>

“Na verdade a contradição era o seu modo próprio de viver o pensamento, tanto assim que em vez de paralisá-lo ou fazê-lo voltar atrás ela o fazia ir para diante. As suas ideias não se propunham como desenvolvimento linear e conseqüente, mas como vaivém, retomada incessante, tensão de opostos, visão simultânea do verso e do reverso – o que pode ferir exigências lógicas mas enriquece o senso de realidade. Sob este aspecto havia algo de dialético no jogo das suas ideias e opiniões, que, se não chegavam a uma síntese satisfatória, permitiam sempre alguma conclusão interessante, graças ao entrechoque por vezes antinômico mas vivo das proposições, jogadas como pedras”. (...) “Justamente por isso a sua obra é mais do que uma construção bem feita, que satisfaz em si mesma; ela é uma imagem nervosa do país”.<sup>377</sup>

O interesse de Romero, nas análises textuais que realizou, em diferentes áreas de conhecimento, era o de encontrar a vida no texto, em detrimento, inclusive, de maior sofisticação estética, quando se dirigia à escrita artística. Fosse essa dirigida a literatura filosófica, fosse à científica ou, ainda, referente à ficcional, o objetivo sempre fora o de conhecer a realidade sociocultural com o fito de modificá-la.

Se em certo sentido isso foi sua fraqueza no campo da estética, na sutileza da argumentação ao tratar da obra de arte, como quer Candido, por exemplo, por outro lado, a grande influência que exerceu no Brasil em diversas áreas, desde o âmbito da ficção, passando pelas ciências sociais, até a nossa história da filosofia, mostrava seu lado de maior vigor. Nessa última, com um prestígio que recobriria um leque de um extremo a outro, ilustrado por posições políticas tanto à direita, caso de Miguel Reale,

---

<sup>376</sup> Vita, 1969.

<sup>377</sup> Mello e Souza, 2000, pp. 102-103.

quanto de esquerda, a exemplo de João Cruz Costa. Esse, aliás, fora a razão dessa investida diacrônica tendo em vista reatar seus laços com Sylvio Romero.<sup>378</sup>

\*\*\*

A história intelectual brasileira contemporânea ao reunir um conjunto de estudiosos sobre vinte e nove intérpretes do Brasil,<sup>379</sup> dentre as quais a interpretação de Sílvio Romero, apresentaria no referido estudo, uma imagem do intérprete oitocentista muito próxima desta vista até aqui.

O texto dedicado a Romero na citada coletânea, escrito por Antonio Dimas<sup>380</sup> era voltado, também, ao campo da literatura de ficção. Apesar de ser redigido em uma linguagem de nossos dias e de fazer uso de conceitos das atuais ciências humanas, o autor retomava parte do esquema analítico de Antonio Candido e, essa foi a novidade da escrita de Dimas, tomara-a inclusive para a compreensão do escritor de “A formação da literatura brasileira”, cuja obra teve em Romero um de seus pilares.

Quanto ao juízo do analista contemporâneo, sobre a obra do historiador em pauta, aquela afinidade conosco, há pouco divulgada, ei-la alada de seu registro por escrito acerca de Sílvio Romero. “Na sua gula, pode não ter sido seletivo o desejável. Que tinha o olho maior que a barriga, não se nega. Mas não se nega também que sua obra funciona, até hoje, como acervo geral, no qual muito de reserva técnica nos aguarda”.<sup>381</sup> Nessa Sílvio seria, portanto, um autor ditame ao nosso tempo como o fora no íntimo da época de Cruz Costa.

A reflexão do filósofo Paul Ricoeur<sup>382</sup> ao tratar da pertença da história e da ficção ao gênero narrativo, tendo em vista o problema da interpretação de textos de ambas, passara uma sólida imagem acerca da questão da referência, em uma e outra, propícia à compreensão dessa longevidade da obra romeriana. Da história afirmara o seguinte:

“A historiografia não se afastou tanto da história narrativa, como pretendem os historiadores, ao afastar-se da história dos eventos, principalmente, da história política. Ainda que a história acabe por ser história de longa duração, ao tornar-se história social, econômica, cultural, ela permanece ligada ao tempo e dá conta das mudanças que ligam uma situação terminal a uma situação inicial. O ritmo da

---

<sup>378</sup> O senso de realidade romeriano, o jogo dialético categorial de recusar a síntese definitiva e, na leitura efetuada por Candido, a noção de autor e obra como récita inquieta da nação, além de suas ações políticas, culturais..., incorporaram-se ao patrimônio, intelectual e prático, cruzcostiano.

<sup>379</sup> Botelho e Schwarcz, 2009.

<sup>380</sup> Dimas, 2009.

<sup>381</sup> Id., p. 88.

<sup>382</sup> Ricoeur, 1989.

mudança não altera em nada esta situação. Ao ficar ligada ao tempo e à mudança, fica também ligada à acção dos homens que, segundo Marx, fazem a história em circunstâncias que eles não criaram. Directa ou indirectamente, a história é a dos homens que são os portadores, os agentes e as vítimas, das forças, das instituições, das funções, das estruturas em que estão inseridos. Em última instância, a história não pode romper completamente com a narração, porque ela não pode romper com a acção que implica agentes, finalidades, circunstâncias, interacções e resultados, desejados ou não. Ora, a intriga é a unidade narrativa de base que conjuga estes ingredientes heterogêneos num totalidade inteligível”.<sup>383</sup>

O liame entre história e temporalidade, no interior da qual se sucederia a acção humana, se por um lado impedia sua ruptura com a narrativa, por outro, Ricoeur lembrava outro problema a reforçar aquele laço (uma vez solucionada ou ao menos contornada a questão).

“À referência *comum* da história e da ficção no fundo temporal da experiência humana”. (...) “De facto, só a história parece referir-se ao real, mesmo que este real seja um real passado. Só ela parece pretender falar de acontecimentos que, realmente, se produziram. O romancista ignora a sobrecarga da prova material ligado à opressão do documento e dos arquivos. Uma assimetria irreduzível parece opor o real histórico e o irreal da ficção. Não se trata de negar esta assimetria. Pelo contrário, é preciso apoiarmo-nos nela para nos apercebermos do cruzamento ou do quiasmo entre os dois modos referenciais da ficção e da história. Por um lado, não podemos dizer que a ficção não tem referência. Por outro lado, não se pode dizer que a história se refere ao passado histórico do mesmo modo que as descrições empíricas se referem ao real presente”.<sup>384</sup>

Embora o fizessem de maneiras distintas, os dois modos narrativos, a história e a ficção, se referiam à realidade. A referência ficcional representaria o tempo humano turvo, silencioso ou sem rastros linguísticos, cuja força residiria na sua capacidade de produzir esta vivência silente, configurando-a. O grau de parentesco da história com a ficção, seu tronco comum seria, por conseguinte, sua atividade produtora, pois sua relação com o passado era indireta, sendo sua reconstrução obra de imaginação.

“O historiador, também ele, em virtude dos laços atrás referidos entre história e narração, configura intrigas que os documentos autorizam ou proíbem, mas que nunca contêm. A história, neste sentido, combina a coerência narrativa e a conformidade aos documentos”. (...) “E é graças a este jogo complexo entre a referência indirecta ao passado e a referência produtora da ficção que a experiência humana, na sua dimensão temporal profunda, não deixa de ser representada”.<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> Id., p. 27.

<sup>384</sup> Ibid., 28-29.

<sup>385</sup> Op. Cit., p. 30.

Ora, como explicar a perenidade da obra romeriana, senão por essa noção de representação, que deixava em segundo plano as sofisticações de ordem estética, para buscar a significação profunda da ação humana nos seus variados campos? Como sugeriu o percurso analítico até aqui realizado, a produção romeriana, com sua história e a filosofia brasileira dentro fora um manancial ou “acervo geral”, como disse Dimas.<sup>386</sup> Esse foi o sentido substantivo da obra, as demais significações seriam seus predicados secundários.<sup>387</sup>

Quanto à relação do historiador da filosofia no Brasil e do filósofo com a paisagem pública brasileira oitocentista, se o vínculo com a política fora notório, ela era dirigida no essencial ao espaço cultural, embora fosse esse menos aparente, o fito era de sua radical transformação. Azo para verificar algumas características, do enlace, entre a história da filosofia do país e o cenário público brasileiro de então e, assim, sugerir o tipo intelectual romeriano. Helenice Rodrigues<sup>388</sup> ao “restituir a genealogia desse conceito”,<sup>389</sup> de origem francesa, cujo significado, no entanto, flutuaria ao longo da dinâmica temporal, assinalara sua origem de vulto da universalidade assumida e de enviado justo e verdadeiro. Não fora diferente o sentido, conferido por Domingues<sup>390</sup> à figura, em trabalho similar.

---

<sup>386</sup> Dimas, 2009.

<sup>387</sup> A posição de Sílvio Romero na história da filosofia brasileira passa, até mesmo, pelo seu reconhecimento como filósofo. Vita (1969) explica parte do problema: “De toda a vasta obra de Sylvio Romero, a parte menos conhecida – e a mais deturpada – é a filosófica” (p. XI). A ignorância e o malsinado, no entanto, não explicam todo o fenômeno. Antonio Candido de Mello e Souza (2000) ao analisar a obra literária de Sílvio Romero não pergunta se o autor era um diletante, um autodidata etc. para saber se o mesmo era um literato, apenas analisa uma obra literária produzida por um literato (não deveria ser um truísmo?). A obra filosófica do professor de filosofia por três decênios, Sílvio Romero, tem existência autônoma (não é implícita, pois foi escrita como tal) Ei-la novamente: “*A Filosofia no Brasil (1878), Doutrina contra Doutrina (1ª ed., 1894, 2ª ed., 1895) e Ensaio de Filosofia do Direito (1ª ed., 1895, 2ª ed., 1908, inteiramente refundida), além de outros trabalhos menores*” (Vita, 1969, p. XI, grifos nossos). Mas, a questão é colocada. Sílvio, é certo, escreveu sobre vários temas, ainda assim não foi único, pois o fazer data da Antiguidade aos dias de hoje. O problema é de critério, muito restrito nos dias atuais. Pinto (2013) dá visibilidade ao problema em um texto integrante de um dossiê sobre as perspectivas no ensino, na pesquisa e na vida pública da filosofia no Brasil. “*Na verdade, pensadores como Sócrates, Platão, Nietzsche e Wittgenstein não teriam seus trabalhos aprovados, caso fossem avaliados com os critérios da CAPES. Sócrates seria reprovado por falta de produção; Platão teria seus diálogos rejeitados, por adotar a forma fluida e retórica do diálogo; Nietzsche teria seus livros rejeitados, por abusar dos aforismos e dos argumentos ad hominem; Wittgenstein teria suas principais obras igualmente rejeitadas – no caso do Tractatus, por desdizer a si próprio, recomendando um silêncio iluminado, e, no das Investigações, por adotar a forma de anotações esparsas, sem conexão aparente entre elas*” (p. 10, grifos nossos). Se os critérios existem são, no entanto datados e sirgados ao tempo, estendê-los sem mais ao passado seria um anacronismo. O fato da obra de Sílvio Romero ir além da filosofia, não é impedimento para chama-lo de filósofo quando for referida aquela produção. Como historiador da filosofia no Brasil não parece haver questionamentos.

<sup>388</sup> Rodrigues, 2005.

<sup>389</sup> Id., p. 395.

<sup>390</sup> Domingues, 2012.

“Procura-se focalizar o aparecimento do intelectual público no curso da modernidade, tendo como *locus* a França e protótipo o pensador humanista (*hommes des lettres*, segundo Tocqueville, que nos serviu de fonte). Em seguida, sua associação com a ética republicana (*affaire Zola*, o intelectual como cidadão do mundo) e sua coextensão às atividades científicas, ao moldar a ética da ciência”.<sup>391</sup>

A época romeriana foi contemporânea ao aparecimento dessa figura intelectual, cujos polos poriam “em relevo as perspectivas do global e o local”, as quais lhe definiriam o seu feito, conforme o significado dado por Domingues<sup>392</sup> em novo texto, através do qual voltaria ao tema, porém dirigido ao campo da filosofia no Brasil. Seria o indivíduo engajado nas causas sociais e nas ações públicas, porém marcado pelo senso de responsabilidade e pelo dever. A busca da perspectiva universal, portanto, integraria o geral e o particular. Se a ciência e a filosofia não tinham pátria, o historiador e o filósofo, por exemplo, teriam morada fixada. Para completar essa feição do intelectual público, coubera salientar o sentimento de desterro, de inconformismo e de um distanciamento crítico e reflexivo constante.

Apesar da epopeia crítica, Sílvio Romero não escrevia de forma aleatória, sua obra era representativa à maneira de Ricoeur (1989), tanto mais se fora do país com os “nervos à flor da pele” no dizer de Antonio Candido (2000). Sua escrita responderia a um desígnio intelectual, pois o pesquisador não cedeu ao político, ao contrário, aquele obedeceu a um programa de reforma cultural. Se sua ação ficou circunscrita ao seu tempo, o exemplo dessa e a universalidade do historiador, do literato, do crítico, do cientista, do filósofo... e do historiador da filosofia no Brasil, evadiram sua época e nos atingiriam, ao menos, como “reserva técnica”.<sup>393</sup> Talvez tenha sido o primeiro intelectual público brasileiro ligado a área de história da sua filosofia.

O veio histórico aberto à história da filosofia no Brasil, com o advento dos escritos romerianos, talvez por essa exuberância muito ainda documental,<sup>394</sup> contraditórios aos olhos de Candido,<sup>395</sup> no rol da parte “mais deturpada” da obra de Sílvio, a “filosófica” (ai fora inclusa sua história no Brasil), como alertara Vita,<sup>396</sup> seja como for, seria o filão seguido por Cruz Costa e, como tal, fora bastante inspiradora, ao lado de outras influências sofridas pelo catedrático da USP, de muitas das formulações

---

<sup>391</sup> Id., p. 463.

<sup>392</sup> Domingues, 2014.

<sup>393</sup> Dimas, 2009, p. 88.

<sup>394</sup> Id., 2009.

<sup>395</sup> Mello e Souza, 2000.

<sup>396</sup> Vita, 1969.

do historiador da filosofia no Brasil objeto de nosso estudo, além da exemplaridade prática do historiador oitocentista da filosofia no Brasil.

A indagação das criações conceituais cruzcostianas, na direção daquele “imperativo categórico” concorde à propositura dosseana, “de uma atenção historiográfica nas análises empreendidas pelo historiador de outrora”,<sup>397</sup> colada ao fio diacrônico a fim de localizar temporalmente tanto a obra em geral quanto, em particular, as formulações teóricas construídas por Cruz Costa para orientação de seu empreendimento histórico, indicaram uma apropriação ativa do historiador e filósofo sergipano pelo historiador uspiano, a qual, compulsada à luz das contradições<sup>398</sup> do trabalho romeriano, deixaria a limpo parte deste anexo conceitual e estilístico realizado pela obra cruzcostiana e o significado da mesma.

## **2.8 – “Cruzada numinosa” e “modelo internalista” na história da filosofia brasileira do padre Leonel Franca**

Se, como visto com Ricoeur (1989), a distinção entre narrativa histórica e narrativa de ficção ao colocar o problema da referência em história comporia um quadro teórico fértil para o nosso historiar, com Dosse,<sup>399</sup> o rompimento com a cisão entre as abordagens internalista e externalista, dispusera ao nosso âmbito historiográfico um recurso metodológico de razoável alcance. Conviera lembrá-lo.

“O que pode emergir de uma abordagem ao mesmo tempo internalista e externalista não são mecanismos de causalidade mas, mais modestamente, a explicitação de correlações, de simples vínculos possíveis, como hipóteses, entre o conteúdo exprimido, o dizer, de um lado, e a existência de redes, o pertencimento de geração, a adesão a uma escola, o período e suas problemáticas do outro”.<sup>400</sup>

A segregação daquelas duas possibilidades, de aproximação textual, poderia perder de vista a originalidade do trabalho cruzcostiano, caso essa viesse de um daqueles lados e a vista se ativesse ao contrário. Este desafogo dosseano, com a liberação do historiador da tarefa dispendiosa de escolher entre um enfoque interno e outro externo, fora lastreado em uma nova compreensão da história, devido à noção de indeterminismo epistêmico, próprio a essa área.

---

<sup>397</sup> Dosse, 2003, p. 8.

<sup>398</sup> No íntimo daquelas significações dadas às contradições de Romero por Mello e Souza (2000).

<sup>399</sup> Dosse, 2004.

<sup>400</sup> Id., pp. 298-299.

“A indeterminação epistemológica convém a esse entrelaçamento de relações próprias ao campo intelectual, que inserem os indivíduos em relações de superposição inextricáveis entre a defesa de seus valores, a de seus interesses, é claro, mas também, e eu ousaria dizer principalmente, em uma dimensão subjetiva de afetividade muito intensa, flutuante de acordo com as amizades e inimizades formadas”.<sup>401</sup>

Pôde-se, portanto, no âmbito dessa esfera teórica, associar os dois pontos de vista.

\*\*\*

A história da filosofia do padre jesuíta Leonel Franca,<sup>402</sup> cuja “Parte VII: Sétima época – A filosofia no Brasil (Sec. XIX-XX)”, fora o lugar de análise do pensamento filosófico nacional, pareceu um exemplo razoável desse procedimento considerado internalista.

O estudo de Franca, nessa revisita da tradição a qual se ligaria a história cruzcostiana, com sua visão a respeito da filosofia no Brasil, desde Sílvia Romero, foi muito influente na história do campo. Apesar desse influxo, no entanto, o historiador jesuíta interessou, sobretudo, no sentido lógico e menos no cronológico, uma vez que sua escrita, quase com exclusividade, se voltava contra a perspectiva historiográfica romeriana, cujo sentido foi decifrado por Vita. “Leonel Franca, na cruzada numinosa de sua juventude, tinha por missão destruir toda doutrina que não coincidissem com a posição tomista”.<sup>403</sup>

Essa postura do jesuíta em relação àquela originária da história de Sílvia, contudo, não impediu Cruz Costa de apropriar-se<sup>404</sup> de um e outro. Quanto ao historiador padre, seguiu-se a sinalização, dada por Paulo Arantes,<sup>405</sup> acerca da via cruzcostiana de incorporação histórica da escrita do ilustre inaciano.

“Cruz Costa conseguia exasperar todo mundo: era universitário e no entanto convidava os futuros filósofos a seguirem o exemplo de Euclides da Cunha,<sup>406</sup> era de esquerda mas apreciava os argumentos antimetafísicos de um prócer local como Clóvis Bevilácqua e, para completar, juntava-se ao pe. Leonel Franca na caçada dos filósofos nacionais”.<sup>407</sup>

---

<sup>401</sup> Ibid., p. 299.

<sup>402</sup> Franca, 1973.

<sup>403</sup> Vita, 1969, p. XII.

<sup>404</sup> Chartier, 1990 (assentada na abundância múltipla e contrastante de suas desfigurações).

<sup>405</sup> Arantes, 1996.

<sup>406</sup> Essa preocupação literária além da filosofia fora, em muito, de Sílvia Romero.

<sup>407</sup> Arantes, 1996a, pp. 269-270.

Essa última seria expressão do “*piadismo filosofante*” cruzcostiano, na forma de “*caçoada dos filósofos nacionais*” junto com Leonel Franca. A visão desse a respeito da filosofia no Brasil era negativa. O historiador aceitava de Tobias Barreto o veredicto de “inferioridade da cultura filosófica, no Brasil”.<sup>408</sup> Aliás, uma das poucas ideias que o sacerdote acatara do filósofo radicado em “Escada”, embora não concordasse com o motivo alegado por Tobias para explicar o fenômeno: o “defeito natural das inteligências brasileiras”.<sup>409</sup>

A razão do fato, segundo a interpretação de Franca era de natureza diversa. Para Leonel a causa de nossa subalternidade filosófica devera-se à falta de cuidado com o ensino, com o estudo metódico da matéria e da desconsideração do problema entre nós. O resultado foi uma carência cultural em geral e filosófica em particular. Era uma carência institucional, pela falta de “Faculdades e Institutos Superiores de estudos filosóficos”<sup>410</sup> e, ao mesmo tempo, cultural, pois a produção filosófica nacional foi de segunda mão como decorrência dessa situação.

Fora uma filosofia mimética, portanto, cópia do original europeu e imitação secundária despojada de originalidade. Do ponto de vista quantitativo sua manifestação era episódica, muito rala e com pouca gente dedicada a sua feitura. Enfim, foi um resultado filosófico de feições bastante frágeis.

“É a falta de estudos metódicos e profundos, feitos sob a direção de mestres abalizados, que atribuímos principalmente a inferioridade da cultura filosófica, no Brasil. Às nossas inteligências não falece perspicácia nem vigor para sondar a natureza das coisas e perscrutar as causas supremas do ser. Não fôramos homens racionais e cultos se a tanto não chegáramos. Mas que estímulo há aí para excitar, a seu tempo, essas vocações latentes de filósofos? Que formação fundamental se subministra às inteligências para dispô-las ao estudo dos graves problemas do pensamento que virão, mais tarde, preocupar o homem maduro? Nessa idade, nossos pensadores despercebidos de noções fundamentais mas solicitados pela curiosidade nativa do espírito e excitados pela leitura de obras estrangeiras, fazem-se autodidatas. Ora, o autodidata, salvo raríssimas exceções, não se submete às exigências de um estudo metódico, de uma disciplina regular na aquisição progressiva dos conhecimentos. Atira-se afoitamente às primeiras leituras que lhe vêm às mãos ou lhe atraem as preferências. Amontoa assim conhecimentos desconexos, amalgama sistemas encontrados, baralha ideias heterogêneas e, por fim, confundindo erudição com ciência, acaba por convencer-se de que é profundo filósofo porque leu muitas filosofias”.<sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> Franca, 1973, p. 263.

<sup>409</sup> Id., p. 263.

<sup>410</sup> Ibid., p. 263

<sup>411</sup> Ibid., pp. 263-264 (repare-se como Romero ressoava no historiador padrado; do mesmo modo ecoara na escrita de Cruz Costa).



Nessas circunstâncias, mesmo nos momentos de melhor augúrio do ensino pré-universitário da filosofia no Brasil, Leonel Franca afirmava que esta não excedeu a condição de um “simples preparatório”. O requisito para o surgimento do filósofo brasileiro nesse contexto fora o autodidatismo, assim, a produção intelectual apoiada nessa ambiência resultou numa filosofia diletante.

Esse processo produtivo da filosofia pré-universitária no Brasil, era reduzido na sua motivação, conforme os termos de Leonel Franca, “à deficiência dum ensino sério e metódico das disciplinas filosóficas”.<sup>412</sup> Essa noção de ausência de uma sólida cultura filosófica nacional, nucleada pela ideia de falta de um processo formativo orgânico, faria fortuna crítica na historiografia da filosofia brasileira, em particular, na possibilidade de superação dessa carência através do espaço universitário.<sup>413</sup>

Foi com essa armadura teórica que Franca olhava para a filosofia brasileira e, desse ponto de vista, produziria uma história da insuficiência filosófica arrimada na deficiência institucional da nação. Se em Sylvio Romero havia no passado filosófico pátrio, precursores, inclusive de boa estatura, os quais anunciavam a boa nova reformista, com Leonel Franca e sua perspectiva de cruzada só houvera no passado filosófico brasileiro produção anômala, cuja regeneração só era possível com a salvaguarda universitária, junto a um conjunto de práticas redentoras envolvendo o cultivo do método e a devoção técnica.

Esse horizonte de expectativa<sup>414</sup> de Franca, tendo em vista a experiência do passado filosófico brasileiro, ecoaria pela historiografia filosófica brasileira como uma herança deixada pela história da filosofia no Brasil do distinto jesuíta. Aliás, o referido padre historiador foi coerente com sua visão histórica, pois fora fundador da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, além de seu primeiro reitor.<sup>415</sup>

Na história do jesuíta, em nota de rodapé, havia uma referência a Sílvio Romero com a qual se teve certa cautela, pois a mesma poderia desviar o olhar do verdadeiro sentido do livro de Franca se a tomasse demasiado ao pé da letra. Fora essa a breve notação de largo significado sobre a história da filosofia brasileira.

“Quase nada encontramos feito acerca da história da filosofia no Brasil. Neste gênero só conhecemos o livrinho de Sílvio Romero, a *Filosofia no Brasil*, publicado em 1878 e contendo o estudo de 10

---

<sup>412</sup> Op. Cit., p. 264.

<sup>413</sup> V. Infra.

<sup>414</sup> No sentido estabelecido com Koselleck (2006).

<sup>415</sup> Pêcego, 2014.

autores (Mont'Alverne, Ferreira França, Domingos de Magalhães, Patrício Muniz, Soriano de Sousa, Pedro Américo, Visconde do Rio Grande, Guedes Cabral, Pereira Barreto e Tobias Barreto). Além de necessariamente incompleto, pela data em que foi publicado, o livro é parco em informações históricas e mais estendido em análises críticas. Dado o critério do autor, o seu trabalho não nos foi, por isso, de quase nenhuma utilidade”.<sup>416</sup>

Não foi de todo assim, pois Leonel fazia remissões a Sílvio, inverteria a perspectiva histórica romeriana, tomava-lhe o estilo crítico (de juízo elaborado, embora quase sempre negativo). O padre estabelecera uma relação orgânica, de fundo, com o historiador situado anteriormente, apesar desse vínculo não vir à tona com frequência, ficando na maior parte das vezes implícito. Porém, ao estabelecer os critérios de classificação dos filósofos brasileiros, Franca assumiu, além do referido, a tópica historiográfica produzida por Romero, tornada clássica na história filosófica nacional, de falta de seriação em nosso pensamento, devido à constante lida com “ideias alheias”, cujo resultado nada conteria de autêntico.

“O que para logo se nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade”. (...) “Refletimos, mais ou menos passivamente, ideias alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos na arena filosófica, lutas estranhas e nela combatemos com armas emprestadas. Não há, por isso, entre os pensadores que aqui se sucedem, continuação lógica de ideias nem filiação genética de sistemas. Não temos escolas, não temos iniciadores que houvessem suscitado, ou por sequência de evolução ou por contraste de reação, continuadores ou opositores”.<sup>417</sup>

A classificação da filosofia no Brasil proposta na história realizada por Leonel Franca não diferiria de Sílvio Romero, ambas referidas às concepções filosóficas presentes no período – o século XIX. A diferença era relativa à avaliação filosófica e dos filósofos do período, feita por um e outro. Na história de Sílvio existia originalidade no pensamento brasileiro, embora essa aparecesse de forma gradual e crescente. O sol bateu a pino com a filosofia de Tobias Barreto, “para quem o livro *A filosofia no Brasil* parece concebido como pedestal”.<sup>418</sup>

Ao contrário, para o historiador cristão de nossa filosofia, aquela qualidade não existiu no pensamento nacional na área em questão. Por isso, a classificação dos pensadores brasileiros foi feita em modestas “*correntes filosóficas*, idênticas às que

<sup>416</sup> Franca, 1973, pp. 264-265 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>417</sup> Id., p. 264.

<sup>418</sup> Mello e Souza, 2000, p. 106.

estudamos na Europa, durante o século XIX”.<sup>419</sup> Essas eram coincidentes com o levantamento realizado por Romero. Foram elas: “a) Corrente espiritualista; b) Corrente positivista; c) Corrente materialista e evolucionista. Farias Brito será objeto de um estudo à parte”.<sup>420</sup>

No “estudo à parte”, Farias Brito mereceu da parte do historiador jesuíta certa consideração, apesar desta ter se dirigido mais aos aspectos legitimados da filosofia que ao fundo da reflexão de Brito. Seu “pampsiquismo” foi muito criticado pelo padre, embora a crítica não chegasse à forma difamatória. De qualquer maneira, Farias Brito não tivera a mesma significação na obra de Franca, como aquela obtida por Tobias Barreto na similar romeriana.

Com Leonel Franca, irrompera um *topos*, doravante cultivado pelas vias pelas quais bifurcara a historiografia filosófica brasileira,<sup>421</sup> qual seja, aquele referente à lógica e às técnicas filosóficas, como requisitos essenciais à escrita filosófica de rigor. O paradigma universitário era pensado como o lugar, quase exclusivo, capaz de oferecer o método e a tecnologia adequados à formulação filosófica de qualidade e original. Apesar de Cruz Costa nunca ter sido contrário a ideia de universidade capacitada do ponto de vista de métodos e técnicas, noção incorporada de Franca, portanto, o historiador uspiano da filosofia no Brasil, pensara o papel dessa instituição de forma bem ampliada, como seria visto.

---

<sup>419</sup> Franca, 1973, p. 264.

<sup>420</sup> Id., p. 264.

<sup>421</sup> V. Infra.

### CAPÍTULO 3 – JOÃO CRUZ COSTA E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO BRASIL: UMA HISTÓRIA “HISTÓRICA”?

O livro de João Cruz Costa: “*Contribuição à História das Ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*”,<sup>422</sup> considerado por Bento Prado Jr.<sup>423</sup> um clássico no gênero, se fora o cume de sua obra, pois além de estabelecer um marco para a área e erigi-la como legítimo campo de estudo universitário, o texto vindo a lume foi ainda o ponto de chegada de uma escrita de interesse multifacetado cujo início, no entanto, aconteceria certo tempo antes daquela altura atingida.

O lugar alcançado pelo escrito exemplo só foi possível devido à capacidade cruzcostiana de relacionar a história e a filosofia. Embora fosse um leitor de Febvre e da literatura dos *Annales*,<sup>424</sup> à diferença do legado historiográfico da escola francesa para a história da filosofia, Cruz Costa soubera originalmente tirar proveito das possibilidades de uma “histórica” história filosófica, para usar a expressão de Chartier, cujo sentido na obra desse autor foi marcado pelo espírito maior à letra.

A retomada historiográfica desse trajeto intelectual até aquela cimeira escrita da história da filosofia no Brasil, nos moldes sugeridos com Dosse, possibilitou a compreensão da polêmica na qual Cruz Costa e sua obra se viram envolvidos, cujas consequências repercutiram na área e na cultura filosófica universitária brasileira e, além desses, o entendimento do percurso chegado ao tope e seu feito relativo ao processo de formação da área, além do próprio tempo cruzcostiano por um de seus autores.

Esse regresso ao passado da história da história da filosofia no Brasil com Cruz Costa, seguira na perspectiva historiográfica repensada por Dosse<sup>425</sup> para a história intelectual, de estudar a memória da disciplina, de refletir sobre o significado conferido às ações realizadas pelos atores históricos, de indagar a respeito dos conceitos apropriados,<sup>426</sup> produzidos e postos em ação à ocasião pelo historiador e, ainda, de inquirir acerca das condições de possibilidade proporcionadas pelo então ambiente social. Isso possibilitou-nos uma interpretação acerca do significado do acontecimento cruzcostiano com o estudo realizado.

---

<sup>422</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>423</sup> Prado Jr., 1986.

<sup>424</sup> Cruz Costa, 1956, pp. 21-22.

<sup>425</sup> Dosse, 2003, p. 8.

<sup>426</sup> Como visto de antemão com Chartier (1990).

\*\*\*

A cultura universitária dos nossos dias, de acordo com Paulo Margutti Pinto,<sup>427</sup> encontra-se clivada em dois tipos de pesquisa, uma espécie de divisão de trabalho intelectual peculiar e visível ao se estudar o pensamento filosófico no Brasil. De um lado, têm-se pesquisadores vinculados a programas de pesquisa em filosofia avaliados pela CAPES com notas mais elevadas. Esse grupo privilegia a exegese de filósofos estrangeiros, apesar de alguns de seus membros, como Paulo Eduardo Arantes, Bento Prado Jr. e Henrique Cláudio de Lima Vaz, terem se ocupado em parte de suas carreiras com a filosofia no Brasil. Talvez a exceção seja Arantes (mas, depois desse ter cumprido o dever de casa<sup>428</sup> de fazer a “Grande Tese”), o qual dedicou maior tempo ao assunto.

Esse grupo de filósofos tem uma organização nacional própria – a ANPOF –, exercem cargos de assessoria técnica dos comitês da CAPES e do CNPQ e possuem meios próprios para a divulgação do resultado de suas pesquisas, feita através de revistas como *Discurso* e *Kriterion*, entre outras, por exemplo.

O outro grupo de pesquisadores em filosofia no Brasil, por sua vez, estabelecido em programas de pesquisa menos favorecidos pelas avaliações da CAPES, se reúne no Brasil pela Academia Brasileira de Filosofia. Também possui seus veículos próprios de divulgação como a Revista Brasileira de Filosofia, a Revista de Filosofia da Academia Mantiqueira de Estudos Filosóficos, entre outros exemplos. Não é um grupo que desfruta de muitos cargos de assessoria casados a CAPES e ao CNPQ.

Os chefes de escola desses pesquisadores, como fora Miguel Reale, falecido em 2006, ou ainda Antonio Paim, moldaram os seus seguidores, como Ricardo Vélez Rodríguez e José Maurício de Carvalho, a priorizarem em seus trabalhos de investigação, pensadores brasileiros e a dar menor destaque para filósofos estrangeiros.

Ambos os grupos solenemente se desprezam, tanto em relação ao objeto de estudo do outro, quanto no modo como foram realizados os estudos de cada um. Essa situação foi chamada por Margutti de “esquizofrênica”.

“Penso que a questão da filosofia no Brasil não pode ser separada daquela ligada à maneira pela qual se ensina essa disciplina em nosso país. Com efeito, o tipo de atuação do filósofo é profundamente

---

<sup>427</sup> Pinto, 2007.

<sup>428</sup> Um procedimento derivado da noção de “formação da cultura filosófica uspiana”, cujo significado, segundo Arantes (1994), incluía em seu processo, como ápice, um anelo do estudante de filosofia a realizar uma “Grande Tese”.

marcado pelo modo através do qual ele aprendeu a fazer filosofia. Ora, o primeiro ponto a observar a esse respeito está no fato de que, em nosso país, a atividade pedagógica ligada a essa disciplina se acha inserida num contexto culturalmente “esquizofrênico”. Parece haver uma espécie de “divisão de trabalho” na cultura brasileira, em que um grupo de pesquisadores se dedica predominantemente ao comentário exegético de autores estrangeiros, enquanto um outro se dedica predominantemente ao estudo do pensamento filosófico brasileiro”.<sup>429</sup>

O estudo centrado na figura de Cruz Costa e de sua trajetória intelectual, das vicissitudes de sua obra e do ostracismo a qual foi relegada, além de seu objetivo central: dar visibilidade ao processo de formação da área histórica de nossa filosofia por meio de sua “história histórica”; proporcionou, ainda, elementos para o entendimento histórico da atual situação da história da filosofia no Brasil e, em boa medida, da cultura filosófica universitária brasileira “esquizofrênica”,<sup>430</sup> como a designara o professor Margutti Pinto. Aliás, essa disposição filosófica no presente fora a razão de nosso recuo ao passado.

Com Cruz Costa, o exemplo de uma “história histórica” da filosofia no Brasil pôde ser avistado. Se a noção “*história histórica da filosofia*” fora devida a Chartier, no entanto, o historiador ao incorporar os receios do legado *annaliste* ante as “ideias desencarnadas” da “história filosófica”, deixara o problema a meio caminho de uma solução satisfatória, essa era normativa e não derivada de um estudo histórico sobre a filosofia. Essas dificuldades foram transpostas frente à história cruzcostiana, a qual concebia a filosofia de maneira oposta. “A filosofia não é, pois exterior ao mundo. Não é simplesmente uma *aventura do espírito*, mas uma *aventura humana*, total, que se expressa, frequentemente, de modo sutil, mas cujas raízes estão na terra”.<sup>431</sup>

A ressaltar, ainda, para o objetivo alcançado de uma “*história histórica da filosofia*” no Brasil, o papel da historiografia dosseana de incorporação da reflexão filosófica como importante para o novo tempo histórico de fim das certezas. Um último

---

<sup>429</sup> Pinto, 2007, p. 30.

<sup>430</sup> Luckesi & Passos, 2000, classificaram essa divisão filosófica brasileira entre tendências e perspectivas. Uma tendência poderia abarcar mais de uma perspectiva, enquanto essa última exprimiria uma divisão interna àquela. Cruz Costa pertenceria à tendência crítica, a outra seria não crítica. O critério seria o modo de aproximação da obra estudada. Seria não crítica a tendência a qual assumisse “*os conteúdos que se encontram nas obras de caráter filosófico como sendo o pensamento filosófico brasileiro*” sem discutir “*se esse pensamento filosófico possui as características de um verdadeiro pensamento filosófico*” (Id., p. 246). Ao contrário, a crítica interrogaria “*o pensamento filosófico no Brasil articulado com as condições histórico-sociais em que viveu e vive o país*” (Ibid., p. 246, grifos nossos).

<sup>431</sup> Cruz Costa, 1956, p. 24 (grifos do autor).

alerta de Rodrigues,<sup>432</sup> levado em conta, fora a respeito do “domínio das ideias” e da especificidade de sua organização documental.

“Isso se deve menos à relação existente entre a proximidade temporal do acontecimento e o ato de sua escrita que ao efeito do *l’air du temps* sobre a consciência dos atores e testemunhos. A história intelectual, na verdade, valoriza a ideia de mutação, de ruptura, de inovação. Assim, o surgimento de novos esquemas de pensamento incide diretamente sobre a maneira atual de os intelectuais questionarem”.<sup>433</sup>

### 3.1 – Uma onda ou um retorno à obra de João Cruz Costa?

Alguns estudos<sup>434</sup> recentes a respeito da obra de Cruz Costa, ou de algum aspecto desta, insinuavam um retorno ao clássico autor de muitas investigações sobre a história da filosofia no Brasil. Apesar dos objetivos desses estudos se diferirem do nosso, algo normal, os mesmos não só lançaram luzes sobre aspectos por nós não abordados, por certo, como atestariam ainda a complexidade, tanto da escrita cruzcostiana, quanto de sua pessoa.

Pareceu-nos que o renascimento desses estudos deveu-se, em parte, aos trabalhos de Paulo Eduardo Arantes,<sup>435</sup> dedicados ao proscrito historiador da filosofia no Brasil, a exceção talvez de Costa Neto.<sup>436</sup> Contudo, a fonte mais remota desse retorno ao historiador e filósofo foi escrita por Bento Prado Jr.<sup>437</sup>

A relação de Prado Jr. com a obra histórica de Cruz Costa recobrirá dois momentos distintos. O primeiro, delineado no escrito: “O problema da filosofia no Brasil”,<sup>438</sup> o qual fora reeditado em uma coletânea de textos do autor no ano de 2000, visava o historiador da filosofia no Brasil de forma negativa.

Para esse primeiro Bento Prado Jr.

“nas obras de João Cruz Costa, o exame da filosofia brasileira é feito sob o signo do *historicismo*, do qual não podem escapar, segundo ele, mesmo aqueles que o contestam. A caracterização da natureza do pensamento brasileiro, o desenho de seu perfil atual, só é possível, nessa perspectiva, através da recuperação de sua *origem*. É assim o legado colonial que serve de matriz primitiva para esse pensamento e

---

<sup>432</sup> Rodrigues, 2002.

<sup>433</sup> Id., p. 25.

<sup>434</sup> Bontempi Jr. (2009); Costa Neto (2002); Gonçalves (2004) e Rodrigues (2011) são alguns exemplos. O de Rodrigues (2011), apesar de não ser sobre Cruz Costa, dedicou uma parte de seu estudo às relações entre o historiador e José Arthur Giannotti, seu antigo assistente.

<sup>435</sup> Arantes, 1994, 1995 e 1996.

<sup>436</sup> Costa Neto (2002).

<sup>437</sup> Prado Jr., 1986, 1988 e 2000.

<sup>438</sup> Prado Jr., 2000.

é a sua estrutura que governa nossa experiência e explica as contradições de nossa aventura intelectual. A história do pensamento no Brasil passa então a ser interpretada como a história da domesticação de uma nova experiência pelas formas oferecidas pela cultura portuguesa”.<sup>439</sup>

Apesar de a obra de Cruz Costa como afirmado por Prado Jr. não ser de filosofia, mas de história da filosofia, no entanto, ela era comandada por “uma série de pressupostos de natureza filosófica. É precisamente a natureza dessa filosofia implícita (...) que deve ser analisada e discutida”.<sup>440</sup> A filosofia cruzcostiana nessa ótica era o referido historicismo.

A análise feita por Bento Prado Jr., a qual era centrada no livro *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, fora acentuadamente foucaultiana, pois as noções características do historiador-filósofo francês transpareceram na crítica dirigida à filosofia da história do historiador-filósofo brasileiro. Essa característica seria explicitada pela escrita de Prado Jr., ao afirmar que a suposição fundamental da história cruzcostiana sobre o

“pensamento brasileiro é o da permanência, através do tempo, de um mesmo horizonte – a história que descreve é, em última instância, a história de uma *mesma* experiência, interpretada por uma *mesma* consciência. As mudanças que aponta se inscrevem sobre o fundo unitário de um mesmo processo ou de um mesmo progresso”.<sup>441</sup>

O analista foucaultiano da obra atribuiu esse modo de pensar, do historiador da filosofia no Brasil, aos esquemas teóricos de Leon Brunschvicg, aos quais ele opusera as marcas analíticas da história do pensamento realizadas por G. Canguilhem. Na verdade, como queria o crítico, este último era o fundo teórico de muitos pressupostos do trabalho de Foucault, “pois é nessas análises que a ideia de progresso ou de enriquecimento é substituída pela ideia de descontinuidade e transformação”.<sup>442</sup>

Os termos são conhecidos pelos historiadores de ofício. Porém, apesar de terem sido popularizados por Foucault,<sup>443</sup> a referência de Bento Prado (aliás, o filósofo paulista da USP chamara a atenção menos pelo uso da perspectiva foucaultiana, de uso corrente nos dias de hoje, que pela atualidade da apropriação teórica; embora fosse

---

<sup>439</sup> Id., p. 157.

<sup>440</sup> Ibid., p. 167.

<sup>441</sup> Op. Cit., pp. 167-168.

<sup>442</sup> Op. Cit., p. 168.

<sup>443</sup> A referência para Bento então, citado pelo mesmo, era particularmente o Foucault (1990) de “*As Palavras e as Coisas*”.



publicado em 1969 na “*Aut-Aut, Rivista di Filosofia e Cultura, no. 109-110, Milão*”, em versão italiana, o artigo fora escrito em 1968), no entanto, era a nascente foucaultiana, vislumbrada no filósofo e historiador das ciências Gaston Bachelard.

“A epistemologia de Bachelard (seguida depois de vários modos por Canguilhem, Foucault e Althusser), devido à época em que surgiu e se desenvolveu, representa o pensamento, prenhe de novidade, de filósofo solitário (ainda que não isolado), que, dentro da tradição francesa de reflexão sobre a ciência (Meyerson Poincaré, Duhem), ultrapassa a filosofia “oficial” da ciência de sua época (o neopositivismo) e propõe, como escreveu Althusser, um não-positivismo radical e deliberado”.<sup>444</sup>

Essa filosofia “repleta de originalidade”, para seguir o sentido conferido às palavras pelos historiadores Reale e Antiseri, guardava certo grau de parentesco com o clima mental respirado pelo ex-aluno e crítico de Cruz Costa. Bachelard, segundo os historiadores seguidos, opusera a nova “filosofia produzida pela ciência” à tradicional “filosofia dos filósofos”.

“O que caracteriza a filosofia dos filósofos são atributos como a unidade, o fechamento e a imobilidade, ao passo que os traços marcantes da “filosofia científica” (ou filosofia criada pela ciência) são a falta de unidade ou centro, a abertura e a historicidade” (...), “dever-se-ia fundar uma filosofia do pormenor epistemológico,<sup>445</sup> uma filosofia *diferencial*, para contrapor à filosofia *integral* dos filósofos”.<sup>446</sup>

Era desse universo e suas noções de “descontinuidade”, “transformação”, “heterogeneidade dos campos epistemológicos”,<sup>447</sup> que se retirava o núcleo substantivo da crítica dirigida por Bento Prado Jr. ao velho catedrático historiador da filosofia no Brasil. O que Bento teve em vista então, principalmente, fora a ideia cruzcostiana de interpretar a cogitação brasileira “sobre o fundo da matriz fundamental do legado colonial”.<sup>448</sup> Ou seja, aquilo que apareceu como o outro da história preconizada por Foucault e defendida por Prado Jr.: a noção de continuidade histórica.

\*\*\*

O segundo momento do relacionamento entre Bento Prado Jr. e a obra de João Cruz Costa, foi bem diferente desse descrito. Ao contrário da crítica negativa, o trato

<sup>444</sup> Reali e Antiseri, 1991, pp. 1010-1011.

<sup>445</sup> Nessa noção de “filosofia do pormenor” não se encontrava a ideia de “raridade” desenvolvida por Foucault?

<sup>446</sup> Reali e Antiseri, 1991, p. 1011 (grifos, em itálico, dos autores).

<sup>447</sup> Prado Jr., p. 168.

<sup>448</sup> Id., p. 169.

dispensado à obra do velho mestre mudara de sinal, embora continuasse crítico em outro registro. A revisão do antigo aluno foi feita a título de reparos às incorreções cometidas, quatorze anos atrás, contra o historiador da filosofia no Brasil.

“Hoje, ao fazer os retoques a esse texto, eu farei muito mais uma autocrítica, e fazendo essa autocrítica eu gostaria de ter oportunidade de recolocar para vocês alguns pontos de referência que me parecem importantes para compreender a obra desse autor que é um clássico, é um clássico não, é o clássico da história das ideias no Brasil”.<sup>449</sup>

Os equívocos do texto de 1968 foram descritos pelo próprio Bento da seguinte maneira:

“Os tiques, os erros do meu texto, da minha crítica ao Cruz Costa, são tiques e defeitos datados, são aqueles da “intelectualidade” brasileira do ano de 1968. Se eu fosse polemizar, se fosse duro contra mim mesmo eu diria que se trata de um texto estruturalóide e “gauchista”, como era de conveniência no ano de 68, quer dizer, como era “moda” no ano de 68”.<sup>450</sup>

A autocrítica de Bento seguira semelhante à reflexão historiográfica proposta por Dosse,<sup>451</sup> à diferença do texto de 1968, marcadamente exegetico, típico da filosofia profissional universitária então praticada. Contudo, o episódio comportou posturas aparentemente inesperadas dos dois atores envolvidos, conforme o relato de Prado Jr., pois Cruz Costa ao ler o texto que lhe criticava escreveu um elogio a Bento: “o seu artigo está muito bem escrito, muito bem pensado como sempre, etc. (*sic*)”.<sup>452</sup>

Por sua vez, veja-se o que dissera Bento, entre o ano de 1982 e 1984,<sup>453</sup> acerca desses elogios de Cruz Costa ao que ele escrevera cerca de quatorze anos antes.

“O que eu queria dizer é que o João Cruz Costa nessa ocasião estava errado. Quando ele dizia que a minha crítica a ele era muito bem escrita, muito bem pensada, ele estava errado, e isso eu só vim a descobrir depois, e é mais ou menos sobre o espaço que separa o meu texto da visão que eu tenho do texto que eu gostaria de falar para vocês hoje, e sobretudo eu acho que é uma boa maneira de dar para vocês uma ideia do que seria, ou do que é, perdão, a obra do Cruz Costa e do que foi a figura de João Cruz Costa, uma pessoa que eu gostaria que vocês admirassem como eu”.<sup>454</sup>

<sup>449</sup> Prado Jr., 1986, p. 101 (grifo, em itálico, do autor).

<sup>450</sup> Id., pp. 102-103.

<sup>451</sup> Dosse, 2003.

<sup>452</sup> Prado Jr., 1986, p. 102.

<sup>453</sup> Apesar de publicados em 1986, “os textos que compõem este volume são parte de um programa especial de conferências promovidas, entre 1982 e 1984, pelo Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita – UNESP, campus de Araraquara” (Morais *et al.*, 1986, p.7).

<sup>454</sup> Prado Jr., 1986, p. 102.

Apesar de inusitado, o fato teve um significado importante para se compreender a nova posição assumida por Prado Jr. frente à obra de Cruz Costa, pois a partir desse acontecimento ocorreu uma aproximação entre ambos, a qual possibilitou àquele melhor entender a obra e a figura de Cruz Costa, ambas entrelaçadas para ele. O fundo da crítica ocorrida no passado juntava, de forma inusitada, pelo menos em certo grau, Foucault e o historiador da literatura no Brasil Antonio Candido. O que havia, pois, de comum entre o historiador e filósofo francês e o historiador e crítico literário brasileiro?

Esse era o âmago comum:

“Tanto num caso como no outro havia um pressuposto anti-historicista no sentido vulgar da palavra, quer dizer, tanto num caso como no outro partia-se do princípio de que, para a compreensão da história da cultura, as longas continuidades são desimportantes”.<sup>455</sup>

O que mudou na nova visão de Prado Jr. a respeito de Cruz Costa no novo texto analisado? O entendimento da relação entre a história e a filosofia na ótica do filósofo, crítico de ontem, modificou-se radicalmente *a posteriori*.

“Os historiadores são de certa maneira os mestres dos filósofos, e aí eu já começo a ceder, a entregar o “ouro” ao Cruz Costa nas críticas que eu fazia ao Cruz Costa na época. Os historiadores são mestres dos filósofos (...), os historiadores estão treinados, estão acostumados a evitar a ilusão retrospectiva, a ver no passado a preparação do presente, enquanto os filósofos não estão completamente liberados desta tentação, da ideia de que a história obedece a um programa, em que as coisas caminham no sentido que a história tem”.<sup>456</sup>

Desta feita, Bento destacava a riqueza de traços existentes na obra do historiador, os quais o antigo crítico não havia percebido, em particular, o importante papel da história para a filosofia. Baseado em uma ideia de Roberto Schwartz,<sup>457</sup> de certo abrandamento intelectual no Brasil em relação aos seus congêneres europeus, Prado Jr. destacaria traços do “piadismo” cruzcostiano.

“No Cruz Costa era alguma coisa semelhante; a filosofia no Brasil para ele era rigorosamente uma brincadeira. Ele ria de todos nós, que

---

<sup>455</sup> Id., p. 103.

<sup>456</sup> Ibid., p. 105.

<sup>457</sup> Op. Cit., pp. 110-112.

éramos sérios *tecnólogos* da filosofia, *porque provavelmente ele tinha muito mais juízo do que nós, porque nós éramos jovens*”.<sup>458</sup>

A esse estilo sensato Bento juntava sua forma própria de ser intelectual.

“Ao mesmo tempo ele era meio marxista, quer dizer, eu chamaria de um marxismo mitigado, muito misturado de um forte ceticismo, de um relativismo que só encontraria o seu termo comparável numa figura como Montaigne, e aí a gente pegaria, talvez (se os historiadores permitirem...), dois momentos diferentes de transição cultural. No Renascimento eu lembro de Montaigne para quem as ideias gerais são apenas sonhos com as quais se brinca”.<sup>459</sup>

Além desse estilo e dessa maneira intelectual, por outro lado, Cruz Costa usava o próprio corpo nas controvérsias teóricas contra os adversários. Esse foi o dito de Prado Jr. a respeito do assunto.

“O Cruz Costa era um homem um pouco mais baixo do que eu, era careca e era barrigudinho. Isso não é insignificante porque, polemizando com um colega dele que era filósofo também de extrema direita que aderiu ao nazismo, etc., ele disse par mim: “E diz que é metafísico, quer dizer, acredita nas ideias como os europeus ingênuos acreditam, mas ele é baixinho, gordo e careca que nem eu, então não é fiável””.<sup>460</sup>

O referido filósofo de “extrema direita que aderiu ao nazismo”, era Miguel Reale, o qual se encaixara como luva na descrição do autocrítico. O arremate dessa parte, cumprido pelo autor observado, ficara assim:

“Pois bem, o Cruz Costa era uma figura mais ou menos dessa ordem, era um homem que tinha uma aguda sensibilidade para a experiência da cultura no Brasil, e essa experiência da cultura se fazia na forma do ceticismo, da relativização do discurso solene do filósofo, algo que os europeus tiveram de aprender depois, mas aí na forma do trauma e da angústia, enquanto que entre nós o Cruz Costa fazia isso dando risada e tomando uma cervejinha, embora ele fosse fortemente fixado na tradição da cultura europeia”.<sup>461</sup>

Feita a caracterização em sentido amplo da pessoa de Cruz Costa, Prado Jr. destacaria suas qualidades intelectuais e as de sua obra, bem além das duras críticas de outrora.

---

<sup>458</sup> Op. Cit., pp. 112-113 (grifos do autor).

<sup>459</sup> Op. Cit., p. 112.

<sup>460</sup> Op. Cit., p. 112.

<sup>461</sup> Op. Cit., p. 113.

“O que há de rico no Cruz Costa é justamente essa maleabilidade para usar uma linguagem pouco filosófica, um jogo de cintura de reconhecer a ambiguidade e a precariedade da nossa experiência cultural, que eu digo mais fácil de ser reconhecida entre nós do que na metrópole, porque lá, para reconhecerem a precariedade da experiência cultural, eles tem que construir metafísicas complicadíssimas, um pouco ambíguas e um pouco precárias, e daí fica um caminho infinito, fica verbosidade pura”.<sup>462</sup>

Outra capacidade da obra cruzcostiana fora destacada pelo segundo Bento Prado Jr., apesar de notar que naquela ocasião faltava a ambos uma “estilística da recepção”, no seu caso devido a sua referida posição “estruturalo-gauchista”, contudo, essa ausência não impediu o acerto cruzcostiano de maior relevo. Seguiria o diagnóstico modificado do intérprete.

“Houve uma transformação estrutural da história da cultura brasileira que tem alguma coisa que ver com a transformação real da história da sociedade brasileira. Aí eu sou mais sociologista do que eu era há milênios. E eu tenho a impressão de que neste momento, ao fazer esta verificação, ao mesmo tempo a gente confirma as intuições básicas do Cruz Costa; a filosofia brasileira não pode ser pensada independentemente da história social do país, e, no fundo, isso só é possível com a idade, para quem é filósofo de formação. Para quem é filósofo de formação, são necessários 40 ou 50 anos de vida para descobrir que pensamento tem alguma coisa a ver com sociedade”.<sup>463</sup>

Essa visão reformulada por Bento Prado Jr. a respeito de seu antigo professor de filosofia e historiador da mesma, foi mantida em outro trabalho de 1988,<sup>464</sup> vinte anos depois daquela imagem negativa do ex-aluno. De acordo com Bento, **antes de o tecnicismo fazer carreira acadêmica no departamento de filosofia, com o grupo advindo das novas gerações**, denominado por Cruz Costa de “Jovens Turcos”,<sup>465</sup> ambiente o qual fora designado por Prado Jr. de “ascetismo teórico”, contudo, uma parte desse programa fora endossada por Cruz Costa, com o seguinte objetivo: “antes de mergulhar nos arcanos do Ser, cabe familiarizar-nos com a obra dos filósofos”.<sup>466</sup> Essa familiarização seria o papel da “*história histórica da filosofia*” para Cruz Costa.

A leitura do texto filosófico, dos clássicos da filosofia, não era um problema para Cruz Costa, ao contrário, fazia parte de seu programa pedagógico de formação

---

<sup>462</sup> Op. Cit., p. 113-114.

<sup>463</sup> Op. Cit., pp. 123-124.

<sup>464</sup> Prado Jr., 1988.

<sup>465</sup> Id., p. 70.

<sup>466</sup> Ibid., p. 70.

filosófica. A diferença se dava com a visão estruturalista que via nesse exercício exclusivo a filosofia mesma.<sup>467</sup>

“Mas esse estilo essencialmente irônico ou crítico de Cruz Costa (...). “Nada “estruturalista” (pelo contrário, atento ao horizonte social da reflexão filosófica)”, não transparecia imediatamente para seus alunos de 1956, em grande parte por cegueira destes, um pouco pela natureza do ensino acadêmico, a que o ensaísta só pode adaptar-se com uma certa dificuldade”. (...) “Não era fácil, assim, com nosso viés de origem, localizar desde o início o interesse e o estilo da obra de Cruz Costa. A inimizade pelo positivismo ajudava muito a incompreensão (só recentemente vim a descobrir e ler, com prazer, por exemplo, os textos de um Carnap). O cuidado *histórico* de Cruz Costa pelo positivismo no Brasil era facilmente confundido com *profissão de fé* num incrível mal-entendido dos alunos”.<sup>468</sup>

A atenção “*ao horizonte social da reflexão filosófica*” cruzcostiana fora obnubilada por uma série de incidentes, como referido, os quais explicam em parte as vicissitudes da obra do historiador. As memórias de Bento Prado Jr sobre as filosofias da Maria Antônia, acerca de seu período de estudante (1956-1959), destacara além de outros mestres, o traço cruzcostiano marcante na formação de seu estilo filosófico: “a ironia de Cruz Costa e sua irreverência em relação a o *establishment* filosófico, com sua ponta de ceticismo ou de nihilismo”.<sup>469</sup> Ficaria registrado, antes de dar prosseguimento, um daqueles mal-entendidos referente à Cruz Costa: apesar de ser historiador do positivismo no Brasil, não era um positivista, etiqueta com a qual foi confundido.

\*\*\*

Uma série de escritos<sup>470</sup> de Paulo Eduardo Arantes, no fluxo do veio aberto por Bento Prado Junior, retomara a obra e a figura de Cruz Costa, ambas inseparáveis nessa ótica, pela via crítica, com o intuito de verificar o que havia de atual e qual era o aspecto datado no filósofo e historiador da filosofia no Brasil. Um livro do autor publicado em 1996: “*O Fio da Meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional*”,<sup>471</sup> em muitas passagens colocaria de maneira explícita a intenção descrita anteriormente.

Como o livro foi feito sob a forma de algumas entrevistas e de uma conversa, a entrevistadora não suavizara o papo e apontara o aparente paradoxo de um doutor em

<sup>467</sup> Uma descrição desse programa pode ser vista com **Guérault, 1975**.

<sup>468</sup> Prado Jr., 1988, pp. 70-71.

<sup>469</sup> Id., p. 81.

<sup>470</sup> Arantes, 1985, 1988, 1996 e 1996a.

<sup>471</sup> Arantes, 1996.

idealismo alemão se importar com um autor como Cruz Costa. Foram esses os termos de quem questionava:

“O que levaria o autor de uma tese cabeluda sobre Hegel a se interessar pela filosofia menor de um João Cruz Costa, para usar os termos, se não me engano, do título de um artigo seu (artigo de Paulo Arantes) sobre o assunto, acho que publicado numa remota revista de um grotão do Rio Grande do Sul”.<sup>472</sup>

Essa fora a resposta ou a réplica de Paulo Eduardo Arantes:

“Grotão, vírgula, capital da soja. Filósofo menor, quem sabe, porque tinha o tamanho fluminense do Brasil. E como sabia muito bem disso, não devia ser tão pequeno assim. Sendo, aliás, gordo e baixinho, não podia aspirar à condição de filósofo maior, não tinha nem mesmo *physique du rôle*. Quanto a nós, seus netos uspianos, que não sabíamos nada disso nem queríamos saber, sequer desconfiávamos do estado de paródia involuntária em que vivíamos – como já lembrou um observador das coisas brasileira, mas não o nosso propósito, é claro. Ora, Cruz Costa, que tinha um olho clínico para esses arremedos, desenvolvera um gênero de piadismo filosófico, mais para a chalaça portuguesa do que para a ironia encoberta que, sem ser um argumento, era uma advertência cuja força profilática derivava do fato de apresentar espontaneamente estruturada à imagem e semelhança das dissonâncias nacionais. De modo que nunca sabíamos ao certo: Husserl no bairro da Aclimação, seria como um pavão no quintal da comadre Angélica em Barbacena, ou como uma ninfa no Ribeirão do Carmo? Pelo sim, pelo não, embora tenha passado a vida se divertindo às custas da filosofia – sendo o Brasil, no caso, uma prova dos nove mortal –, Cruz Costa em nenhum momento deixou de satisfazer, em termos de prudências cabíveis, o desejo dos professores mais jovens de dotar o Brasil de mais um melhoramento da vida moderna, a saber, a cultura filosófica funcionando de verdade num país periférico”.<sup>473</sup>

O início da argumentação lembrava a noção de distinção em Pierre Bourdieu,<sup>474</sup> para a compreensão do conceito de capital simbólico. O prestígio, individual ou dos grupos, deriva da boa reputação daqueles com os quais se relaciona “depende do rigor de suas exigências (não se pode receber uma pessoa de pouca reputação sem perder reputação) e da “qualidade” das pessoas recebidas”.<sup>475</sup> Não era o que estava em jogo na comparação entre Hegel e Cruz Costa, um como filósofo maior e o outro menor?

<sup>472</sup> Id., p. 14. O artigo referido era o seguinte: Arantes, Paulo Eduardo. *Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60*. In: Revista Filosofia Política, Número 2º, L.P.M. UNICAMP/UFRGS, 1985 (publicado depois em “Um Departamento Francês de Ultramar”).

<sup>473</sup> Ibid., p. 15.

<sup>474</sup> Bourdieu, 2013.

<sup>475</sup> Id., pp. 109-110.

Em uma nota mais adiante em seu texto, a de número quatorze, Bourdieu fazia compreender o todo da argumentação, vista com Paulo Arantes, em relação ao papel da obra e da figura de Cruz Costa.

“Todo agente deve, a cada momento, levar em conta o preço que lhe é dado no mercado de bens simbólicos e que define o que ele pode se permitir (entre outras coisas, aquilo que ele pode pretender e aquilo de que pode legitimamente apropriar-se num universo em que todos os bens estão hierarquizados). O senso do valor fiduciário (que, em certos universos, como o campo intelectual e artístico, pode ser todo o valor) orienta as estratégias que, para serem reconhecidas, devem situar-se na justa altura, nem tão alto (pretensão) nem tão baixo (vulgaridade, falta de ambição) e em particular as estratégias de dissimulação e assimilação a outros grupos que podem desafiar, em certos limites, as distâncias reconhecidas”.<sup>476</sup>

Apesar do esquema mental bourdiesiano, com a noção de estratégia a guiar o agente, deixar pouco espaço ao acaso, donde nosso recurso a uma historiografia com maior grau de abertura, ele esclareceria muitas atitudes do universo social e cultural, das quais, o caso em pauta exemplificara em certa medida. A seguir, no mesmo texto, Arantes manteve a estratégia prudente de diferenciação em relação à obra de Cruz Costa, ao não entrar demasiadamente no mérito das acusações sofridas pelo historiador da filosofia no Brasil. Segue um exemplo dessa postura.

“Para não dizer que eu também estou fazendo jornalismo... A propósito: nos anos heróicos de instalação da cultura letrada universitária em São Paulo, muita gente boa temia que João Cruz Costa, de tanta inapetência especulativa, de tanto implicar com o que ele chamava depreciativamente intelectual puro, de tanto sobrepôr as questões terra-a-terra de um país em construção aos grandes problemas filosóficos sem tempo e lugar, resvalasse para uma espécie de jornalismo disfarçado de filosofia”.<sup>477</sup>

Outra resposta da referida entrevista concedida por Paulo Arantes no texto aludido, ao trazer a tona o artigo de Bento Prado Jr. de 1968 sobre a filosofia no Brasil, mostrara Arantes no mesmo plano tático-estratégico:

“O nosso autor passava ao comentário de dois equívocos exemplares. Um, do isebiano Álvaro Vieira Pinto, e outro do uspiano simpático, porém fora de esquadro, suspeito de enturmar com o atraso, o João Cruz Costa de que já falamos”.<sup>478</sup>

---

<sup>476</sup> Ibid., p. 114.

<sup>477</sup> Arantes, 1996, p. 72.

<sup>478</sup> Id., p. 76.



Embora a entrevista fosse concedida à beira dos trinta anos após o escrito de Prado Jr. e uma década depois da autocrítica às críticas feitas no texto de 1968, ambas endereçadas ao referido livro de Cruz Costa, Arantes retomaria muito da escrita pradiana de final dos anos sessenta. A retomada da obra de Cruz Costa por Arantes, apesar de apoiar-se em parte no segundo Bento, seguiria um rumo próprio. A relação entre Arantes e Cruz Costa era equívoca, pois aquele destacara mais de um sentido na escritura cruzcostiana, dentre as quais uma de significação hodierna. Esse foi o modo como Arantes enxergava a ambiguidade em questão:

“Pensar, enfim, filosoficamente o Brasil, pois afinal era isso o que em última instância queria Cruz Costa – e se não fosse mais possível, melhor mandar às favas de uma vez a tal de filosofia. Assim, nos dois registros em que Cruz Costa perseguia que não fosse simples mania, ou fantasia sem proveito, como gostava de dizer, procurava em vão: no âmbito local, porque era da natureza de tal demanda que ela nunca pudesse ser satisfeita, até porque o horizonte ideológico muito raso diminuía em muito as chances de reflexão com recursos próprios; na esfera da tradição erudita de arribação, porque a filosofia profissional era imprestável por definição, ela mesma resultado de uma queda histórica, como vimos. É preciso portanto reconhecer que, mesmo trocando as bolas, Cruz Costa sabia muito bem o que vinha e o que não vinha ao caso. Tanto era assim que namorava firme as grandes filosofias populares do tempo, o marxismo e o positivismo, pois algo lhe dizia que naquelas grandes sínteses, tão abrangentes quanto desiguais e rudimentares, devia circular ainda um arremedo daquela fusão entre os dois conceitos de filosofia, o “técnico” e o histórico-mundial, empreendida por Hegel ao arrematar o ciclo histórico da filosofia como forma”.<sup>479</sup>

Era essa condição ambígua da obra cruzcostiana que Arantes visava realçar. Por um lado, a maestria do velho catedrático ao garantir um ensino de filosofia para além da mania nacional de adotar a filosofia europeia como moda, “fantasia sem proveito”, ou seja, sem se estabelecer a relação adequada entre filosofia e vida social. A filosofia a serviço da vida. Esse era o acerto cruzcostiano na visão de Arantes. Por outro, no entanto, era o componente distintivo da leitura de Paulo, o foco cruzcostiano não o permitiria levar a bom termo aquele intento assinalado, por mais correto que fosse. Seguiu o modo como o senão foi formulado:

“a propósito do esforço descarrilado de João Cruz Costa de filosofar sobre o Brasil e caso isto não fosse possível, abandonar de vez a filosofia” (...). “uma outra razão explicativa desse desencontro entre filosofia e vida nacional, vida nacional atrofiada pela herança colonial recalcitrante. Pois são justamente essas sociedades mal acabadas, de cultura reflexa e por isso mesmo deprimidas pelo confronto

---

<sup>479</sup> Ibid., p. 82.

obrigatório com a inteireza europeia, que mais carecem de uma “imagem” que as revele (ou encubra de vez), reaprumando-lhes a consciência nacional infeliz de nascença”.<sup>480</sup>

Adiante, na mesma entrevista, as razões do desencontro foram detalhadas pelo autor.

“A filosofia “figurativa” com a qual sonhava um João Cruz Costa (...) mal nascera com Hegel e já estava morta e enterrada pela luta de classes, e não obstante era do subproduto profissional dela, a metade kantiana que Hegel deixava para trás, do que mais carecíamos, no capítulo, indispensável em país colonial, “melhoramento da vida moderna”, qualquer outro sucedâneo (revival neo-hegeliano, filosofia popular do tipo positivismo, spencerismo, pragmatismo, existencialismo, marxismo, visão-de-mundo, etc.), logo resvalaria para a conversa edificante, de cujas variantes locais queríamos distância”.<sup>481</sup>

Na passagem ficara clara tanto a perspectiva teórica de Arantes (a qual o distanciava de Prado Jr. e de Cruz Costa), quanto o porquê do passo em falso da análise de Bento. A visão dicotômica a respeito de Cruz Costa reapareceu em nova entrevista concedida por Paulo ao jornal *Folha de São Paulo*, intitulada “*Uma história dos paulistas no seu desejo de ter uma filosofia*”, publicada no atual livro,<sup>482</sup> dada à época de lançamento do seu conhecido livro sobre o assunto: “*Um departamento francês de ultramar*”.<sup>483</sup> Ao comentar o fato de alguns colegas do *métier*, considerá-lo sucessor do legado cruzcostiano, eis como ele considerou os termos:

“Ficou estabelecido que eu seria o assim chamado “legítimo herdeiro” de Cruz Costa. Nada a opor, com muita honra. Só que no meio onde me criei, Cruz Costa quer dizer: velhinho simpático, contador de piada meio debochado, sem a menor bossa ou apetite filosófico, nacionalista, historiador de coisa nenhuma, a saber, pensamento tupiniquim, como se dizia antigamente”.<sup>484</sup>

Essa vulgata corrente, uma visão parcial e tendenciosa a respeito de Cruz Costa, em parte fora nuançada por Arantes em outro texto,<sup>485</sup> ao discutir a crítica dirigida ao historiador da filosofia no Brasil sobre o historicismo presente na história da filosofia cruzcostiana. Para esse, o problema era menos o historicismo ou o “paralelismo”, termo

<sup>480</sup> Op. Cit., pp. 94-95.

<sup>481</sup> Op. Cit., p. 99.

<sup>482</sup> Op. Cit., pp. 267-280.

<sup>483</sup> Arantes, 1994.

<sup>484</sup> Arantes, 1996, p. 268.

<sup>485</sup> Arantes, 1985 e 1994. (Trata-se do artigo: “*Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60*”, publicado inicialmente na revista “*Filosofia Política*” e, depois, como capítulo do livro “*Um Departamento Francês de Ultramar*”).

aranteseano para a perspectiva histórica cruzcostiana da filosofia, que o objeto com o qual lidava o historiador, ou seja, a filosofia no Brasil. “A rigor, o “paralelismo” de Cruz Costa deixou-o a meio caminho, menos por deficiência de método do que pela tenuidade do assunto ingrato”.<sup>486</sup>

Apesar de relativizar o peso, Arantes não recusava a crítica ao historicismo do autor, ao contrário, até explicitara sua percepção:

“já em sua acepção mais enfática, o indigitado historicismo de Cruz Costa revela-se logo de saída no peso determinado que atribuía ao passado colonial do país, do qual a presente condição periférica era uma advertência incômoda de que a referida origem conquanto remota não fora ultrapassada e continuava a comandar o “rosário de contradições de nossa experiência intelectual”. Dentre elas não é por certo a menor a própria oscilação de Cruz Costa quanto à verdadeira índole da matriz lusitana que moldou a inteligência nacional; ora ela é livresca, ornamental, e é da ordem do obstáculo; ora exprime um bom senso robusto e terra-a-terra, uma vocação experimental avessa às teorias extravagantes, e representa portanto uma vantagem”.<sup>487</sup>

A ambiguidade de Arantes marcaria sua análise, essa oscilava, ora a ressaltar os limites, ora as virtualidades a serem exploradas na obra do historiador.

“Digamos por nossa conta, atalhando um pouco, que – da parte de Cruz Costa, está visto – a descrição do fenômeno (uma matéria heteróclita que não só convida à leitura dita ideológica mas desautoriza quando não desmoraliza qualquer outra) parece encerrar um fundo inequívoco de verossimilhança, enquanto o princípio explicativo parece encaixar de vez no terreno cediço da psicossociologia do pensador brasileiro, um lugar comum de época”.<sup>488</sup>

A ideia tornaria a aparecer em outro estudo sobre Cruz Costa, dito por ele como suplementar ao anterior (no caso, apesar da descrição verossímil do fenômeno – mesmo extravagante –, no entanto, o princípio explicativo psicossociológico era datado).<sup>489</sup> Nesse trabalho, certos traços do perfil cruzcostiano foram destacados, embora prejudicados pelos objetos de estudo do historiador da filosofia no Brasil. Era o caso, por exemplo, da implicância de Cruz Costa com a falta de assunto de quem mexia com a filosofia no Brasil, veredito com o qual concordava Paulo Arantes.

“Ora, Cruz Costa – para voltar ao nosso cotejo – passou a vida justamente folheando obras-primas de gratuidade filosófica. Daí a obsessão pelo assunto relevante, que o levava a esquadriñar a

---

<sup>486</sup> Arantes, 1994, p. 93.

<sup>487</sup> Id., p. 94.

<sup>488</sup> Ibid., p. 94.

<sup>489</sup> Arantes, 1996a.

mediocridade do nosso passado filosófico à procura dos sinais de nascença que lhe permitissem identifica-lo e, sem dúvida prescreve-lo. Daí também a implicância com a *fantasia sem proveito* dos filosofantes. Como se vê, uma birra por certo descalibrada, mas de cujo lastro histórico não se pode duvidar e com a qual nos defrontaremos em mais de um passo destas conjecturas”.<sup>490</sup>

Arantes adotava, em parte, o fundo histórico da obra cruzcostiana, essa era a sua dimensão positiva, no entanto, e aí entrava o lado frágil do historiador apontado pelo analista, suas prevenções contra os devaneios eram mensuradas pelo universo cultural estudado por ele, rebaixado na ótica aranteseana, o que o inviabilizara como paradigma para as novas gerações.

Justa ou não, essa leitura da obra e da figura de Cruz Costa feita por Arantes, referenciaria parte dos novos estudos sobre o antigo catedrático, resgatando-o do período de desterro ao qual foi submetido. Ambos acontecimentos, de razoada consequência para o campo da história da filosofia no Brasil e para a filosofia profissional (ou de professores).

### **3.2 – O tempo de Cruz Costa: o sentido e as condições de possibilidade de emergência de sua obra**

O retorno à ambiência cruzcostiana, não só ligaria suas ações às características da temporalidade vivenciada, quanto possibilitaria o vislumbre, pela verificação do sentido conferido às suas atitudes teóricas e práticas, de certas regras de avaliação de sua obra em maior conformidade aos objetivos daquela e, destarte, conseguira-se certo descolamento daquela imagem ambígua proporcionada pela analítica dicotômica, o qual permitiria uma reavaliação equilibrada daquele esquema dualista.

Nascido em São Paulo no dia 13 de fevereiro de 1904, o mesmo local de seu falecimento em 1978, João Cruz Costa era filho de Benedicta L. Costa e de José da Cruz. Fora casado com Odette Salerno Costa, com quem teve três filhos: José Francisco da Cruz Costa, Cândida Augusta da Cruz Costa e Maria Antônia da Cruz Costa.<sup>491</sup> Seus primeiros laços filosóficos ocorreram nos anos iniciais da década de 1920, com o ex-lazarista nascido na Alemanha Henrique Geenen. Viajou à Europa em 1923 com o objetivo de fazer um curso preparativo aos exames da Faculdade de Medicina, no entanto, além daquele intuito, passou a frequentar em Paris, cursos de

---

<sup>490</sup> Id., p. 28.

<sup>491</sup> Costa Neto (2002); Hebe Costa (2008); Witter (1979).

filosofia na Sorbonne e no Colégio de France. Na primeira seguiu as aulas de André Lalande e Leon Brunschvicg. O último seria muito influente na obra cruzcostiana. No Colégio acompanhou Pierre Janet e, por fim, o curso de George Dumas no Asilo Sainte-Anne, uma vez que sua intenção era se especializar em Psiquiatria após encerrar a medicina geral. Os dois últimos nomes eram “filósofos-psiquiatras”, sendo Dumas uma personagem central na arquitetura do “Intercâmbio Brasil-França” e da subsequente criação e organização da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo- FFCL-USP.<sup>492</sup>

Na volta ao Brasil, Cruz Costa fez dois anos de medicina, de 1925 a 1926, na Faculdade de São Paulo. Suas aulas de química foram dadas pelo engenheiro positivista (o positivismo no Brasil seria uma constante preocupação na historiografia cruzcostiana), saído da Escola de Minas de Ouro Preto e, então, professor da paulista Faculdade de Medicina, Guilherme Bastos Millward.<sup>493</sup> Além dessa contínua preocupação filosófica que ao fim prevalecerá, o futuro filósofo e historiador da filosofia, era também um assíduo leitor de obras literárias. Da França apreciava nomes como Anatole France e Balzac, Camilo Castelo Branco e Eça de Queiroz de Portugal e de Machado, entre outros, na literatura brasileira. Os últimos fatos se basearam nas estimativas de Costa Neto.<sup>494</sup>

O então candidato ao curso de filosofia fora o primeiro a se inscrever para o vestibular, quando da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. O curioso nessa história se devera ao relato de Witter sobre um acontecimento semelhante, ocorrido posteriormente, envolvendo Cruz Costa. “Em 1938, foi o primeiro aluno inscrito no curso de Preparação Pedagógica”.<sup>495</sup> O que importou nesse dado de superfície foi sua possibilidade de fundo, capaz de explicar a “linguagem direta, didática e sem afetações” da qual falaria Ferraz Jr.<sup>496</sup> ou, ainda, o “Código Inteligível” do depoimento de Giannotti.<sup>497</sup> Não se tratava, pois, de incapacidade especulativa ou elucubração, mas de formação metódica e técnica, cuja vantagem fora atestada tanto com Ferraz Jr.: “até convidava o neófito tímido a arriscar suas perguntas”,<sup>498</sup> como em

---

<sup>492</sup> Costa Neto, 2002.

<sup>493</sup> Id., p. 530.

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> Witter, 1979, p. 350.

<sup>496</sup> Ferraz Jr., 1979.

<sup>497</sup> Giannotti, 2012.

<sup>498</sup> Ferraz Jr., 1979, p. 6.

Giannotti: “Os estudantes mais pernósticos e comprometidos com a ideia de rigor acadêmico reclamavam, mas iam ficando, tomando gosto pela conversa”.<sup>499</sup> Enfim, o professor não excluía o polo acanhado, como abarcava o extremo oposto das pretensões, ambas eram de fundo estudantil.

Formou-se pela primeira turma de filosofia em 1936 a qual o elegeu como orador daquela formatura, no ano seguinte assumiu como assistente de Jean Maugüé. “Tornou-se professor efetivo a partir de 1939”.<sup>500</sup> Nesse período, preparou o seu doutoramento com a tese “*Ensaio sobre a Vida e a Obra do filósofo Francisco Sanchez*”,<sup>501</sup> defendida em 1940, fora publicada em 1942 em Boletim da Universidade. “A partir de 1954, Cruz Costa tornou-se Professor Catedrático até a sua aposentadoria em 1965. Foi professor convidado em Montevidéu (1960) e na Sorbonne (1964). Em 1958 recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* pela Université de Rennes”.<sup>502</sup>

A obra cruzcostiana fora desconcertante para a mentalidade do *mainstream* filosófico, acostumada a lidar com o autor canônico. Deslizava do padrão convencionado para se ocupar de filósofos inabituais, como o jesuíta Francisco Suarez (1548-1617), esse apesar de nascido na Espanha fez carreira em Coimbra e fora estudado antes de sua tese de doutorado;<sup>503</sup> Francisco Sanchez (1550-1622), médico e filósofo foi objeto de sua tese doutoral. Esse foi um cristão-novo tido como português por ter nascido em território pertencente à diocese de Braga e ali registrado, era de fato espanhol de nascença;<sup>504</sup> além do campo da história da filosofia no Brasil.

Seu leque de interesses abrangia, no entanto, um variado conjunto de temas, autores e campos de estudo. Abarcava desde o Renascimento e a Segunda Escolástica, passando pela Filosofia Moderna, à reflexão filosófica contemporânea e de nomes, além dos citados, como os de Platão, de Descartes (dos quais foi um dos tradutores para o português),<sup>505</sup> de Comte, de Nietzsche e de Ortega y Gasset, dentre outros. No campo

---

<sup>499</sup> Giannotti, 2012, p. 237.

<sup>500</sup> Witter, 1979, p. 350.

<sup>501</sup> Cruz Costa, 1942.

<sup>502</sup> Costa Neto, 2002, p. 530.

<sup>503</sup> Segundo o resgate da memória de Cruz Costa feito por Hebe C. Boa-Viagem Costa (2008).

<sup>504</sup> Cruz Costa, 1942.

<sup>505</sup> Descartes. Discurso do Método. Tradução, introdução e notas de João Cruz Costa. Rio de Janeiro: José Olympio, n/d. Cruz Costa traduziu, ainda, outras obras.

prático, além daquelas suas ações vistas *em passant*, entretanto, ela foi mais ampla e diversa que a citação seguinte.<sup>506</sup>

“Convidado pelo governo norte-americano foi conselheiro da Biblioteca do Congresso de Washington. Atuou destacadamente como membro da Comissão de História das Ideias do Instituto Panamericano de Geografia e História. Foi correspondente da cátedra Alejandro Korn, de Buenos Aires, e delegado de São Paulo, no 1º Congresso Brasileiro de Escritores”.<sup>507</sup>

Além das homenagens acadêmicas, como a de “Professor “Honoris Causa” da Universidade Reims, na França”,<sup>508</sup> Cruz Costa foi laureado com o título de “Cavaleiro da Legião de Honra”<sup>509</sup> nesse mesmo lugar, virou nome de entidade estudantil “Centro Acadêmico de Filosofia João Cruz Costa – USP”,<sup>510</sup> em denominação de estabelecimento escolar, “Escola Estadual João Cruz Costa – São Paulo”,<sup>511</sup> até nomeação de via pública: “Rua Cruz Costa – Rio de Janeiro”.<sup>512</sup>

Em certo aspecto, o reconhecimento de sua pessoa foi relativamente extenso, o que, por sua vez, causa certo espanto ante o período de proscrição ao qual Cruz Costa foi submetido. Apesar da posterior retomada de seus estudos, o evento teve no cerne de suas motivações, vindas à flor da pele nas querelas método-tecnológicas, consequências para a história da filosofia no Brasil.<sup>513</sup>

A obra de Cruz Costa, apesar de alguns livros consagrados, como o mais famoso deles: “Contribuição à História das Ideias no Brasil”,<sup>514</sup> ainda se encontra dispersa em uma série de periódicos, como revistas e jornais de grande circulação nacional e, até um inédito.<sup>515</sup> A mesma recobriria um leque variado de temas e interesses, mas o centro em torno do qual gravitaram os demais problemas era a filosofia no Brasil. O levantamento

---

<sup>506</sup> V. *Infra*.

<sup>507</sup> Witter, 1979, p. 350.

<sup>508</sup> Costa, 2008, p. 157.

<sup>509</sup> *Id.*, p. 157.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>511</sup> *Op. Cit.*, p. 157.

<sup>512</sup> *Op. Cit.*, p. 157.

<sup>513</sup> V. *Infra*.

<sup>514</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>515</sup> *Quelques aspects de la formation brésilienne*. In : COSTA, Hebe C. Boa-Viagem A. *Resgatando a memória dos pioneiros: João Cruz Costa (13/02/1904-10/10/1978)*. *Patrono da Cadeira n. 32*. Boletim Academia Paulista de Psicologia – Ano XXVII, n. 02/08, pp. 149-157.

seguinte, encontrado em nossas referências, fez uma pequena mostragem de textos pouco conhecidos de sua produção, bem mais ampla, no entanto, que essa.<sup>516</sup> O que não quer dizer que um ou outro texto de menor significação para o escopo da pesquisa, não tenha escapado ao nosso alcance.

- Cruz Costa, João. “Esboço duma História das Ideias no Brasil na Primeira Metade do Século XX – I”. Separata do numero 19 da Revista de História. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL / USP, 1954.

- Cruz Costa, João. “Esboço duma História das Ideias no Brasil na Primeira Metade do Século XX – II”. Separata do número 20 da Revista de História. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL / USP, 1954.

- Cruz Costa, João. Esquema do meu Depoimento de Filosofante Independente. In: Stanislavs, Laudusâns S. J. (Org.). Rumos da Filosofia Atual no Brasil em Auto-Retratos. São Paulo: Edições Loyola, pp. 163-170, 1976.

- Cruz Costa, João. As Transformações do Pensamento Brasileiro no Século XX e o Nacionalismo. Revista Brasiliense. São Paulo, número 40, pp. 51-63 (mar/abr.), 1962.

- Cruz Costa, João. A Filosofia no Brasil e na América. [S. l.], s. ed., 1961.

- Cruz Costa, João. O Pensamento Brasileiro na Primeira Fase do Século XX. Revista Brasiliense. São Paulo, número 15, pp. 135-143, (jan./fev.), 1958.

- Cruz Costa, João. A Crise na Universidade de São Paulo. Mandato de Segurança número 86.533. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais Ltda., 1958.

- Cruz Costa, João. A Experiência Intelectual Brasileira (Palestra no Instituto Cultural Brasileiro Alemão. Porto Alegre, RS, julho de 1957). Boletim número 2. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1957.

- Cruz Costa, João. Transoceanismo e Valores. Revista Brasiliense. São Paulo, número 1, pp. 15-25, (set./out.), 1955.

---

<sup>516</sup> Nas referências bibliográficas foram arrolados um número maior de obras, algumas com intenção até de guia de fontes, as seguintes visaram apenas dar uma vista geral ao leitor.



- Cruz Costa, João. Discurso do Paraninfo da turma de 1949. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP (1939-1949). Volume I. São Paulo: Secção de Publicações, pp. 297-307, 1953.
- Cruz Costa, João. Grandes Educadores. Rio de Janeiro: Globo, 1949.
- Cruz Costa, João. Os Antigos Cursos de Conferências (a contribuição francesa nos primórdios da fundação da FFCL). Revista Ciências e Letras, número 09, 1945.
- Cruz Costa, João. Compressão de Verbas e Proliferação de Faculdades (vicissitudes de uma “política cultural”). Revista Brasiliense. São Paulo, número 20, pp. 102-107, 1958.

### **3.3 – A experiência cultural brasileira na vivência cruzcostiana**

O tempo cultural cruzcostiano, assim como o social, o econômico, o político, temporalidades importantes para a compreensão da história da filosofia no Brasil de Cruz Costa, teve como momento político divisório a rebelião armada de 1930, acontecimento marcante e decisivo na história do agitado e acelerado século XX brasileiro.

“Nascido de uma disputa eleitoral no seio das oligarquias, mas abrindo um período novo, pela coincidência com a crise econômica mundial e as forças transformadoras que atuavam em todo mundo ocidental desde o fim da guerra de 1914-1918, na política, no pensamento, na arte, na literatura, no estilo de vida”.<sup>517</sup>

A época recoberta pelo movimento de 1930, descrito por Antonio Candido, com o antes e o depois do acontecimento no qual estava imerso Cruz Costa e o espaço de onde emergira sua obra, foi marcada por profundas transformações.

“Assistiu ao começo da grande mudança social, econômica e cultural do Brasil, com o declínio das velhas oligarquias de base agrária e o ascenso da burguesia industrial, que passa lentamente aos controles do mando, ao mesmo tempo em que as classes médias crescem em volume e participação social, e o operariado entra na vida política em

---

<sup>517</sup> Mello e Souza, 2007, pp. 98-99.

larga escala. Culturalmente essa fase é rica e diversificada, inclusive com estabelecimento das universidades, pois até então o Brasil só possuía escolas superiores isoladas de finalidade profissional imediata (Direito, Medicina, Engenharia, Farmácia, Agronomia etc.), algumas delas agrupadas sob designação puramente nominal de universidade. Esta só aparece realmente em 1934 com a de São Paulo, na qual pela primeira vez o ensino e a investigação foram concebidos como unidade orgânica, a partir da pesquisa desinteressada, tanto no domínio das ciências quanto no das humanidades. Foi só então que se estabeleceu no Brasil o ensino superior das Letras, da História, das Ciências Sociais; e isso repercutiu de modo positivo na história e na crítica literária”.<sup>518</sup>

O mesmo se pôde dizer, com Antônio Candido, do que aconteceu no âmbito filosófico para o ensino e para a pesquisa e, em particular, na área da história da filosofia no Brasil, sendo Cruz Costa tanto beneficiário quanto beneficente daquela circunstância histórica. Uma característica do período, destacada por Candido, possibilitou ao filósofo e historiador brasileiro o exercício de uma figura intelectual pouco comum na história da filosofia no Brasil, embora vislumbrada em Sílvio Romero, além daquela do *scholar*, exercida como o erudito letrado que fora, a saber: aquela do intelectual público.<sup>519</sup>

“Outro traço novo nessa fase foi a acentuada politização dos intelectuais, devido à presença das ideologias que atuavam na Europa e influíam em todo o mundo, sobretudo o comunismo e o fascismo. A isso se ligam a intensificação e a renovação dos estudos sobre o Brasil, cujo passado foi revisto à luz de novas posições teóricas, com desenvolvimento de investigações sobre o negro, as populações rurais, a imigração e o contato de culturas, graças à aplicação das correntes modernas de sociologia e antropologia, graças também ao marxismo e à filosofia da cultura, com o aparecimento de algumas obras de larga influência, como *Casa-grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, *Evolução política do Brasil* (1933) e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Júnior”.<sup>520</sup>

Sob essa analítica temporal, à custa de Antonio Candido, a obra cruzcostiana, de um ponto de vista amplo, não aparecera deslocada como uma exceção à regra, como ocorria em certos casos, mas sim ligada a um veio histórico em seu leito corrente e em

<sup>518</sup> Id., p. 99.

<sup>519</sup> Sigo aqui a tipologia proposta por Domingues (2012 e 2014).

<sup>520</sup> Mello e Souza, 2007, pp. 99-100.

sincronia com um espaço, cujo *leitmotiv* se manifestara no aumento e na revigoração da investigação a respeito do Brasil. A novidade do trabalho cruzcostiano fora a realização desse programa impetuoso no campo historiográfico, na história da filosofia no Brasil, obtendo então resultados inauditos.

### 3.4 – As posições ocupadas no campo intelectual do período e o *locus* cruzcostiano

Além dessa análise de talhe clássico patrocinada por Antonio Candido, mais capaz de fornecer elementos para inter-relacionar o evento da obra histórico-filosófica aos acontecimentos da época, um texto histórico de Leandro Konder,<sup>521</sup> apesar de ser temporalmente menos elástico, conseguiu precisar certos aspectos da década de cinquenta, em meio da qual foi publicado o trabalho considerado maior de João Cruz Costa, o qual levaria a formação da história da filosofia no Brasil a termo.

Tratava-se de uma “história dos intelectuais nos anos cinquenta” título do escrito de Konder, cujo objetivo foi explicitado logo de início pelo autor, através de duas perguntas: “que fisionomia os historiadores brasileiros tem atribuído aos anos 50 no Brasil? Mais precisamente: que fisionomia os historiadores brasileiros dos anos 50 atribuíram ao tempo que estavam vivendo?”<sup>522</sup>

O que se verificara na resposta dada pelo historiador era o tempo acelerado e de contrastes de então e, como tal, este foi vivenciado pelo autor da “história histórica” da filosofia no Brasil. “Num exame preliminar, sem necessidade de maiores aprofundamentos, pode-se constatar, com facilidade, que a fisionomia do começo da década era uma e a do final já era outra, bastante diferente”.<sup>523</sup>

O cenário montado por Konder, antes conviria avisar a respeito desse autor, o fato de ser de esquerda e de espírito mudancista, do princípio da década de cinquenta era decorado por fatos e ações conservadoras. Por um lado, a expectativa no plano internacional era de uma longa “guerra fria” com possibilidades até de desembocar em “guerra quente”, a duração do stalinismo soviético dava impressão de eternidade, somadas a atuação grosseira da presidência Truman do lado estadunidense, tais fatos só

---

<sup>521</sup> Konder, 2003.

<sup>522</sup> Id., p. 355.

<sup>523</sup> Ibid., p. 355.

faziam daquela espera uma probabilidade bem fundada. O quadro se completava no campo religioso com a ação do papa Pio XII. “Sua fisionomia austera, suas palavras graves, sua atuação “imperial”, tudo sublinhava a marca de uma instituição que não se deixaria abalar por sobressaltos indignos da sua perenidade”.<sup>524</sup>

No Brasil, como uma espécie de símbolo desse início de temporada, a seleção brasileira perdeu a final da Copa do Mundo para o Uruguai, em pleno estádio do Maracanã recém-inaugurado. Na política, nada mais contrastante que a volta de Getúlio Vargas ao centro do poder, naquele momento pelo voto direto, mas de final trágico e a oposta e súbita trajetória de Jânio Quadros que o alçaria à Presidência da República, embora por pouco tempo, mas com lances da mais pura comediografia pastelão, ambas as situações a denotar as contradições vividas pelo Brasil à época.

O texto de Leandro Konder exprimia ainda, os paradoxos da vida brasileira dos anos iniciais daquela década, através de exemplos do cotidiano e dos nossos costumes. A futilidade da rotina diária, a banalidade do habitual, cujo enfado levava as individualidades endinheiradas a manterem em seu poder, “automóveis grandes, importados dos Estados Unidos”,<sup>525</sup> porém como sinal de distinção e não como fruto do desenvolvimento tecnológico e do progresso econômico, social e cultural.

“As moças não ousavam ir à praia com os novos modelos de maiôs” (...), “os minúsculos “bikinis”. Os colégios dirigidos por religiosos recusavam o sistema misto e preferiam manter separados os meninos e as meninas”.<sup>526</sup>

Ao correr dos anos, esse conjunto de caracteres do começo da década se alteraram no exterior e internamente e, desse modo, compuseram um novo aspecto societário, à diferença daquele descrito anteriormente por Konder. O que parecia eterno sucumbira ao tempo e morreria. Kruchoy substituiu Stalin e propôs a política da “coexistência pacífica” ante a tensiva “guerra fria” do famígero precursor. Um novo cadáver abriu espaço a auspicioso período religioso. O Papa João XXIII, substituto de

---

<sup>524</sup> Op. Cit., p. 356.

<sup>525</sup> Op. Cit., p. 356.

<sup>526</sup> Op. Cit., p. 356.

Pio XII, “desencadeou um surpreendente processo de atualização política (*aggiornamento*) na hierarquia da Igreja católica”.<sup>527</sup>

Próximo ao fim da década, a Revolução cubana, vitoriosa em terras americanas, alargava o horizonte de esperança dos socialistas à possível substituição do capitalismo no continente, alternativa inimaginável no começo dos anos cinquenta. Nos domínios internos, a traumática morte de Getúlio permitiu a Juscelino “promover um desenvolvimento de “cinquenta anos em cinco””.<sup>528</sup> Como o fantasma getulista rondou benfazejo, a política nacional e nacionalista, durante toda a década daqueles quinquagenários anos; “Uma grande companha, com ampla mobilização popular, brandindo o *slogan* “o petróleo é nosso”, levou à criação da Petrobrás e à exploração do petróleo em regime de monopólio estatal”.<sup>529</sup>

No *front* religioso, a abertura e o deslocamento advindos com as reformas promovidas por João XXIII no seio da Igreja repercutiram no catolicismo brasileiro. “Um discreto deslocamento para a esquerda no seio da Juventude Universitária Católica (JUC) logo se acentuou e provocou alguma apreensão na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em 1952”.<sup>530</sup>

As demandas sociais brasileiras ao longo dos anos demarcados por Leandro Konder vieram à tona sob uma série de questões, como a da secular questão da terra no Brasil, a dar origem às Ligas Camponesas de Pernambuco, à política de valorização do salário mínimo, ambas seriam alvo de acerbas críticas da oposição à direita. Aliás, um bastião de “oposição às bandeiras de esquerda”,<sup>531</sup> era a Escola Superior de Guerra, “criada na década anterior, aumentou sua influência, tornando-se um polo de elaboração de outra opção de política econômica”.<sup>532</sup>

A população urbana no Brasil em 1960 concentrava 45% do total, em oposição aos 36% de 1950. A indústria de eletrodomésticos e a automobilística fizeram o consumo interno expandir. A última, cuja implantação foi financiada pelo capital estrangeiro a partir de meados dos anos cinquenta, promoveu uma inversão em relação

---

<sup>527</sup> Op. Cit., p. 357.

<sup>528</sup> Op. Cit., p. 357.

<sup>529</sup> Op. Cit., p. 357.

<sup>530</sup> Op. Cit., p. 357.

<sup>531</sup> Op. Cit., p. 357.

<sup>532</sup> Op. Cit., p. 357.

ao período inicial descrito por Konder: “Os carrões importados cederam espaço ao “fusca” da Volkswagen”.<sup>533</sup>

Nos domínios da cultura, o panorama se alterou bastante nessa ótica, contrastante, denotada pela prospecção do historiador daquela década.

“Foram feitos os primeiros filmes do “cinema novo”. Nas artes visuais, artistas foram incentivados pela criação da Bienal de São Paulo e do Museu de Arte Moderna (MAM). Na música popular, houve o sucesso do *rock* e a invenção da “bossa nova”.<sup>534</sup> O maiô biquíni, completamente abrigado, se impôs nas praias metropolitanas como sinal de sofisticação cosmopolita. E a seleção brasileira conquistou na Suécia em 1958 o título de campeã mundial de futebol, que lhe havia escapado em 1950. Decididamente, ao chegar ao fim, a década mostrava um fisionomia mais animadora que no começo”.<sup>535</sup>

Essa analítica contextual realizada por Konder, a destacar cenários temporais contraditórios, serviu ao intuito historiográfico do autor de mostrar como aquelas contradições influíram “nas modificações da maneira de pensar a história”.<sup>536</sup> O autor enfeixaria em três categorias historiográficas, as maneiras como a história fora escrita à ocasião: historiadores & conservadorismo; historiadores & nacional-desenvolvimentismo e historiadores & marxismo.

De acordo com Konder, em um ambiente tão diversificado e contrastante, a história não seria escrita de forma unívoca. Contava ainda o peso relativo do fator geográfico na escolha e no realce de eventos e tendências, diferentes “aos olhos de um historiador – ou de um intelectual, em geral, – situado em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, no Norte, no Centro-Oeste, no Sul ou no Nordeste”,<sup>537</sup> contudo, apesar de alguma influência da geografia, “de certo modo, na abordagem de certas questões, ela depende – decisivamente! – das opções filosóficas, das posições teórico-políticas, da escala de valores, da inserção social de quem formula as ideias”.<sup>538</sup>

---

<sup>533</sup> Op. Cit., p. 357.

<sup>534</sup> Para uma vista geral dessa, ver Campos (2012).

<sup>535</sup> Konder, 2003, pp. 357-358.

<sup>536</sup> Id., p. 358.

<sup>537</sup> Ibid., p. 358.

<sup>538</sup> Op. Cit., p. 358.

Do ponto de vista da historiografia conservadora, com Gilberto Freyre a serviço dessa tendência, embora contraditoriamente, sua obra contivesse elementos importantes de combate ao racismo, como queria Konder, no fim das contas o tom geral era de denúncia ao ideário de esquerda. O que para essa eram medidas populares, para aquela não passava de demagogia e, portanto, cabia às Forças Armadas e ao contingente policial a ação vigorosa “contra os excessos criminosamente demagógicos e contra as infiltrações estrangeiras de caráter político nas atividades nacionais”.<sup>539</sup>

Além dessa postura afinada à direita, a história conservadora assumia outros enlaces modais, como a ideia segundo a qual a dinâmica histórica era tão somente o desenvolvimento de algo em estágio inicial embrionário, cujo sentido seria atenuar a dimensão de novidade na história. Nessa perspectiva, a ênfase foi colocada no aspecto da continuidade, em detrimento das rupturas, a exemplo de Djalma de Oliveira na filosofia brasileira, caso citado por Konder.

Uma vertente historiográfica conservadora muito presente nos anos 50, na ótica trabalhada por Leandro Konder, fora a dos historiadores filiados ao tradicionalismo católico, tendentes a explicar os acontecimentos e reveses da história, através dos desígnios da Providência divina. Eram comprometidos com a Ordem e, assim, faziam apologia de personagens considerados como heróis, de processos históricos como nossa colonização e teciam, acriticamente, loas ao Brasil.

\*\*\*

Diferente dessa interpretação, fora aquela designada como nacional-desenvolvimentista, historiografia corrente ao longo dos anos 50, a qual teve como um de seus ilustres precedentes o cientista político Hélio Jaguaribe. Fora uma perspectiva interessada em compreender o Brasil, porém, com o intuito de transformá-lo e ao revés do conservantismo historiográfico. Contudo, esse anelo mudancista compunha um viés muito peculiar, pois no segundo número da revista editada por Jaguaribe uma questão candente à época, referente ao marxismo, era tratada de modo sereno pelo autor.

“Caracterizava como reacionária a posição de hostilidade ao marxismo, tal como costumava se apresentar, em ligação com uma postura de oposição às transformações sociais. Advertia, porém, que

---

<sup>539</sup> Op. Cit., p. 359.

existiam outras posições que criticavam o marxismo por seu caráter de seita e por seu uso alienante como “instrumento de manipulação política” e acrescentava que as ideias do próprio Marx podiam ser invocadas para combater a construção ideológica que pretendia situar-se sob sua autoridade”.<sup>540</sup>

Uma instituição característica dessa maneira de pensar o Brasil e propor soluções para a transformação do país, foi o ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), do qual Hélio Jaguaribe fazia parte.

“O ISEB reunia, no Rio de Janeiro, uma gama bastante variada de intelectuais, desde Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier, Nelson Werneck Sodré, Guerreiro Ramos, Cândido Mendes de Almeida e Hélio Jaguaribe até Adroaldo Junqueira Aires, Evaldo Correa Lima, Miguel Reale, Alexandre Kafka, Roberto Campos e o padre Augusto Magne. O programa que a instituição se propunha era o de contribuir para a construção de uma ideologia do desenvolvimento nacional, identificada com os anseios das massas populares”.

Os isebianos formaram um dos núcleos de expressão do nacional-desenvolvimentismo, mentalidade característica do espírito da época, cujo ideário tinha outro polo de manifestação na figura do economista Celso Furtado.

“Atento às lições de Keynes, analisava na obra os movimentos da economia brasileira e sublinhava a importância da ação do Estado e da independência das iniciativas estatais no mercado, em face das flutuações da oferta e da demanda”. (...) “O desafio com que se defrontavam tanto os isebianos como Celso Furtado, na época, era o de esclarecerem com precisão em que consistia o adjetivo nacional que acompanhava o substantivo desenvolvimento”.<sup>541</sup>

O nacionalismo excitou paixões nos anos 50, o debate intelectual girava em torno de tal categoria e a respeito da qual o mundo intelectual de historiadores, filósofos, sociólogos e demais cientistas, sociais ou ligados à área das ciências naturais, se sentiam obrigados a se posicionarem “entre a abertura para um mercado mundial

---

<sup>540</sup> Op. Cit., p. 362.

<sup>541</sup> Op. Cit., p. 365.



hegemonizado por forças estranhas aos interesses nacionais brasileiros ou a proteção das riquezas econômicas do Brasil contra a cobiça “imperialista”<sup>542</sup>. Houvera então, campanhas nacionalistas, como “a da defesa das nossas areias monazíticas”<sup>543</sup> e, a mais memorável delas: “O Petróleo é nosso”. A defesa do nacionalismo se intensificara ao longo da década, com “uma vigorosa confluência de comunistas, trabalhistas e socialistas moderados”<sup>544</sup> no plano político.

Do ponto de vista conceitual a noção despertava, também, disputas em torno de sua real significação. “Hermes Lima, por exemplo, um socialista moderado, que tinha ligação com o ISEB, criticava posições que considerava “isolacionistas” ou “jacobinas”, porém explicava que o nacionalismo, a seu ver, não se confundia com elas; insistia, ao contrário, em sua convicção de que o nacionalismo era o despertar de uma consciência política adequada a um país que reagia contra seu próprio subdesenvolvimento”<sup>545</sup>.

\*\*\*

Uma vertente historiográfica muito influente no período foi o marxismo, próximo objeto da análise histórica de Konder. Os resultados a que chegara o autor demonstram que o marxismo, no período, não era uma corrente uníssona ou unívoca do ponto de vista teórico, chegando mesmo, na análise de um objeto idêntico, a resultados distintos. Em alguns casos, de refinada análise, funcionou como uma referência bem geral. Exemplar da última situação era Antonio Candido, dono de uma obra inovadora e influente, realizada ao correr da década e publicada ao seu final em 1959. Trata-se da “Formação da literatura brasileira: momentos decisivos”<sup>546</sup>.

Nesta, como notara Konder, Candido inovava logo pelo título “momentos decisivos”, ao romper com o historicismo rankeano, o qual validava indistintamente todas as épocas históricas. Outra novidade do historiador da literatura brasileira, se referia ao sentido conferido ao termo formação, de certa organicidade ante a aparente insignificância da linearidade fática.

---

<sup>542</sup> Op. Cit., p. 365.

<sup>543</sup> Op. Cit., pp. 365-366.

<sup>544</sup> Op. Cit., p. 366.

<sup>545</sup> Op. Cit., p. 366.

<sup>546</sup> Mello e Souza, 1993.

“Antonio Candido reconhecia com clareza a “inviabilidade da crítica determinista” e não pretendia, em nenhuma hipótese, forjar um pretenso “fio condutor” que conferisse ao movimento um tanto caótico da literatura brasileira o caráter de uma necessidade lógica. No entanto, ao longo do seu trabalho, ele conseguiu fazer emergir uma certa continuidade em meio às evidentes descontinuidades; conseguiu enxergar e mostrar um certo “sistema” que funcionava em torno de um desejo, o desejo dos brasileiros de terem uma literatura”.<sup>547</sup>

Sobre sua relação com o marxismo, Konder observava que Candido pertenceu a uma geração, a primeira “desafiada a fazer escolhas no âmbito de correntes filosófico-políticas que tinham repercussão mundial”.<sup>548</sup> Nessa circunstância, a manifestação do intelectual brasileiro sobre aquela filosofia revelava uma adesão parcimoniosa ao referido pensamento.

“Sofri muito a influência do marxismo, mas nunca fui marxista propriamente dito. O marxismo me interessou sobretudo como filosofia política, não como filosofia em geral, nem como estética, embora ele possa dar contribuições importantes para qualquer setor”.<sup>549</sup>

Com a narrativa da situação de Antonio Candido, Konder mostrava uma das várias maneiras possíveis de se lidar com o marxismo à época. Quanto às dissonâncias, estas vinham do “próprio marxismo doutrinariamente codificado”.<sup>550</sup> Os ex-dirigentes do Partido Comunista, Astrojildo Pereira e Octavio Brandão, ao estudarem a obra de Machado de Assis, ambos os estudos realizados quase ao mesmo tempo, chegavam a resultados completamente díspares. O primeiro enxergava no literato “elementos de materialismo e de dialética”,<sup>551</sup> enquanto o segundo, só via no escritor niilismo, negativismo e o “antihumanismo”, típicos do “psicologismo burguês”.<sup>552</sup>

---

<sup>547</sup> Konder, 2003, p. 368.

<sup>548</sup> Id., p. 368.

<sup>549</sup> Mello e Sousa apud Konder, 2003, p. 369.

<sup>550</sup> Konder, 2003, p. 369.

<sup>551</sup> Id., p. 369.

<sup>552</sup> Ibid., p. 369.

Um “historiador marxista afinado com a perspectiva do PCB que se destacou e alcançou respeitabilidade nos anos 50 foi Nelson Werneck Sodré”.<sup>553</sup> Dono de uma obra de muitos títulos e multifacetada, exerceu franca atividade no ISEB, muito disputada através de vários cursos. Publicou-se “o texto em que se baseavam suas aulas e que saiu no começo dos anos 60, *Formação histórica do Brasil*”.<sup>554</sup> Outros trabalhos de sua lavra foram dados ao público: “*O tratado de Methuen (1957), As classes sociais no Brasil (1957), Introdução à revolução brasileira (1958), Raízes históricas do nacionalismo brasileiro (1958)*”.<sup>555</sup>

O marxismo universitário contribuiu para a realização de estudos relevantes sobre o Brasil. No começo de sua carreira, Florestan Fernandes teve dificuldades de casar seu marxismo trotskista com o modelo acadêmico. “Nos anos 50, entretanto, ele já dispunha de meios para tentar utilizar o instrumental marxista em suas pesquisas”.<sup>556</sup> Além de suas investigações pioneiras sobre o racismo, a desvendar preconceitos contra o negro no Brasil, Florestan estabeleceu um programa de pesquisa, levado a cabo por Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, de coleta empírica, capaz de informar a respeito da condição social do negro no sul do país.

“Desse trabalho resultaram os livros *A metamorfose do escravo*, de Octavio Ianni, e *Capitalismo e escravidão*, de Fernando Henrique Cardoso. A inspiração marxista era clara”. (...) “Trata-se, porém, de um marxismo que não coincidia com o do PCB”.<sup>557</sup>

O marxismo teve em suas fileiras, nos anos 50, um mandatário de alto escalão, devido à excelência de sua obra historiográfica, considerada clássica pelos historiadores. Tratava-se de Caio Prado Júnior.

“Depois de ter publicado *Evolução política do Brasil (1933), Formação do Brasil Contemporâneo (1942) e História econômica do Brasil (1945)*, ele estava dedicado à elaboração de estudos filosóficos, como *Dialética do conhecimento (1952) e Notas introdutórias à lógica dialética (1959)*, a estudos econômicos, como *Esboço dos*

---

<sup>553</sup> Op. Cit., p. 370.

<sup>554</sup> Op. Cit., p. 370 (grifos do autor).

<sup>555</sup> Op. Cit., p. 370 (grifos do autor).

<sup>556</sup> Op. Cit., p. 367.

<sup>557</sup> Op. Cit., p. 371.

*fundamentos da teoria econômica* (1957), e a artigos políticos, que saíam na *Revista Brasiliense*".<sup>558</sup>

Pela qualidade de sua produção, a obra de Caio Prado Júnior transcendeu o marxismo. Além da referência ao “grupo de estudos para a leitura de *O capital*”,<sup>559</sup> de Karl Marx, coordenado pelo filósofo José Arthur Giannotti e, do qual, participaram intelectuais de várias áreas do conhecimento, como os “sociólogos Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso”, a “antropóloga Ruth Cardoso”, o “historiador Fernando Novais”,<sup>560</sup> além de outros nomes,<sup>561</sup> Leandro Konder chamava a atenção para dois historiadores, cuja “disposição com que as pesquisas eram empreendidas parecia não se incomodar nem um pouco com qualquer “patrulhamento” ideológico”.<sup>562</sup>

Apesar da liberdade proporcionada pelo período em destaque, havia esse expediente de “caça às bruxas”, no entanto, houveram intelectuais naquele tempo que produziram no mais alto nível e à revelia daquele mecanismo, o que denotaria seus limites em querer restringir a liberdade de pensamento. “Este era o caso de Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro”.<sup>563</sup>

Para alcançar seus objetivos, Sérgio Buarque “servia-se do marxismo, porém se dispunha a ir além dele”.<sup>564</sup> Iniciou sua escrita “com *Raízes do Brasil* em 1936. Tinha publicado *Cobra de vidro* em 1944 e *Monções* em 1945. Nos anos 50 lançou *Caminhos e fronteiras* e *Visão do paraíso*”.<sup>565</sup> O objetivo de Holanda com a história fora de disponibilizar “um vasto quadro de temas interligados, abrangendo instituições políticas, interesses materiais, mas também sonhos, crenças e costumes”.<sup>566</sup>

Com a meta tracejada, se atirava à caminhada fremente.

“Empenhava-se em reconstituir a vida dos colonos, aventureiros anônimos, o sistema do poder político em que viviam, o intercâmbio

---

<sup>558</sup> Op. Cit., p. 370.

<sup>559</sup> Op. Cit., p. 372.

<sup>560</sup> Op. Cit., p. 372.

<sup>561</sup> Um estudo bem amplo desse grupo de estudos sobre o marxismo fora visto com Rodrigues (2011).

<sup>562</sup> Konder, 2003, p. 373.

<sup>563</sup> Id., p. 373.

<sup>564</sup> Ibid., p. 373.

<sup>565</sup> Op. Cit., p. 373 (grifos do autor).

<sup>566</sup> Op. Cit., p. 373.

cultural que mantinham com os índios, no século que se seguiu à chegada de Cabral” (...). “Debruçava-se tanto sobre as condições materiais, objetivas, como sobre as aspirações, os mitos, as representações subjetivas que inspiravam os homens em suas ações cotidianas”.<sup>567</sup>

Quanto a Raymundo Faoro seu trabalho estava imerso nesse clima intelectual dominante no final da década de 50, de entender as razões do permanente e acentuado conservadorismo no desempenho do poder, apesar das sucessivas transformações da sociedade brasileira. A explicação do fenômeno contida no seu livro mais conhecido: *Os donos do poder* de 1958, – era devida, na leitura de Konder, à existência de um “regime de patrimonialismo”, uma fabricação portuguesa que deitou fortes raízes entre nós, “se adaptando eficaz e perversamente a todas as novas situações”, (...) “mesmo em condições de capitalismo ou de socialismo”.<sup>568</sup>

A crítica de Faoro ao marxismo era dirigida à sua redução esquemática, e ao fato de o mesmo desdenhar “os problemas ligados à superposição do Estado em relação à realidade social da nação”.<sup>569</sup> A consequência dessa incompreensão histórica foi a frustração dos objetivos da ação dos materialistas históricos.

“O *patrimonialismo* tinha como consequência a criação de condições nas quais a mobilização das massas populares se tornava muito problemática: ou o povo era enredado no cipó da burocracia ou era posto sob uma liderança de tipo “paternalista”, que não lhe permitia organizar-se por sua própria conta”.<sup>570</sup>

Apesar da avaliação sombria, essa prevenia e chamava a atenção para as dificuldades do enfrentamento travado a favor de mudanças e de reformas substantivas de nossa sociedade. Essa disposição de compreender nossa história, de mentalidade aberta e inquietante, “distingue o pensamento típico do final da década das concepções que prevaleciam no início dos anos 50”.<sup>571</sup>

---

<sup>567</sup> Op. Cit., p. 373.

<sup>568</sup> Op. Cit., p. 374.

<sup>569</sup> Op. Cit., p. 374.

<sup>570</sup> Op. Cit., p. 374.

<sup>571</sup> Op. Cit., p. 374.

\*\*\*

A escrita histórica cruzcostiana relacionara-se com esse ambiente sociocultural, do qual tanto fora produtora, quanto seria tributária. Apesar de não negar o marxismo, sua influência sobre o historiador foi muito peculiar (aliás, a se levar em conta a análise de Konder: de haver variações no campo marxista à época, talvez fosse melhor falar de *marxismos* e não de marxismo). Veja-se a resposta de Cruz Costa à pergunta sobre o tema, na entrevista concedida a revista “Transformação”, publicada em 1975 e republicada em 2011.

“Sou homem de meu tempo e sofri a influência da obra de Marx que, como já lhes disse, comecei a conhecer em Paris”, (...). “Não entendo, porém, as filosofias como pontos fixos, imutáveis e invariáveis. Elas são marcos de referência na compreensão do homem e da vida, em vários momentos da história”.<sup>572</sup>

Era um marxismo flexível, portanto.<sup>573</sup> Quanto ao nacionalismo, a posição de Cruz Costa fora cautelosa, porém admitia-o caso fosse pensado como alforria intelectual, em oposição ao transoceanismo, como emancipação política (em “países subdesenvolvidos, de origem colonial, o nacionalismo representa o verdadeiro ideal democrático”<sup>574</sup>) e como libertação social do país “à medida que o *nacional* se confunde com o *popular*, na medida em que o nacionalismo se apresenta, para nós, como via de libertação”.<sup>575</sup> O nacionalismo, assim pensado, atuava no plano da libertação mental.

“Não é difícil perceber nessa preocupação *nacionalista* atual do pensamento brasileiro, o empenho de liquidar certo *bovarysimo* do passado, o desejo de desfazer as ilusões que alimentávamos acerca de nós e dos outros... Mais: é a procura de tornar nossa inteligência mais objetiva, rigorosa, exigente; de dotá-la de novos instrumentos mais delicados de análise”.<sup>576</sup>

---

<sup>572</sup> Cruz Costa, 2011, p. 113.

<sup>573</sup> Cético e relativo na ótica de Bento Prado Jr. (1986).

<sup>574</sup> Cruz Costa, 1962, p. 63.

<sup>575</sup> Id., p. 61 (grifos do autor).

<sup>576</sup> Ibid., pp. 62-63 (grifos do autor).

Essa era a significação da posição nacionalista cruzcostiana. O curioso nesse quadro seria a contradição entre os motivos alegados pelos seus opositores, para sua proscrição do universo cultural filosófico posterior e, de fato, do pensamento do historiador da filosofia no Brasil sobre tema. Ambos queriam “nossa inteligência mais objetiva, rigorosa, exigente” e dotada “de novos instrumentos mais delicados de análise”.<sup>577</sup>

A “*história histórica da filosofia no Brasil*” de João Cruz Costa, com seu marxismo e com seu nacionalismo muito próprios, estabeleceu uma série de modalidades de vinculação com os autores presentes no período, desde Gilberto Freyre até os nomes de Sérgio Buarque de Holanda e de Caio Prado Junior, entre outros, fosse para compor sua obra, fosse ainda para incorporá-los no seu processo de formação ou de elaboração teórica.

### **3.5 – O Olhar dos vencedores sobre os vencidos a respeito das questões candentes à época do apogeu cruzcostiano**

Uma análise do mesmo período feita por Lucília de Almeida Neves Delgado,<sup>578</sup> tendo objeto e objetivos diferentes, além de seguir vias distintas de Konder, chegara a resultados semelhantes aos desse historiador. A semelhança se referia à ideia das diferenças acentuadas entre o início e o fim da década de 1950. Nessa, fora perceptível como a história dos vencedores hegemonizara a cena historiográfica e, por analogia, compreendia-se certos elementos do desterro cruzcostiano e da proscrição da história da filosofia no Brasil de seu antigo *locus*.

O estudo se referia a duas conjunturas políticas comparadas pela autora, ambas expressas por dois acontecimentos distantes entre si por uma década. O primeiro episódio referia-se ao “suicídio de Getúlio Vargas”, em 1954. O outro evento foi “a deposição de João Goulart,” em 1964. Ao tratar dos fundamentos da crise institucional de 1954, Delgado explicitaria as divergências entre Vargas e seus críticos liberais autoritários para além da tópica questão do “político autoritário”, transformada em cantilena da oposição, a orquestrar o ataque ao governante eleito.

---

<sup>577</sup> Op. Cit., p. 63.

<sup>578</sup> Delgado, 2005.

“Em outras palavras, o discurso oposicionista referia-se de forma explícita a um político de marcado perfil autoritário; todavia, as mais profundas motivações que impulsionaram a oposição a Vargas sustentavam-se na enfática discordância que políticos da União Democrática Nacional (UDN), setores das Forças Armadas, segmentos do empresariado nacional e internacional e órgãos da grande imprensa tinham em relação ao projeto nacionalista e trabalhista do presidente”. (...) “Se a crítica ao autoritarismo atávico de Getúlio Vargas constituía a epiderme do discurso da oposição, sua principal divergência em relação ao governo do presidente petebista situava-se em terreno mais profundo. Referia-se a seu programa governamental, que incluía questões sociais e econômicas concernentes à essência de seu projeto para o país. Tal essência pode ser traduzida por quatro palavras: trabalhismo, nacionalismo, estatismo, desenvolvimentismo”.<sup>579</sup>

Essas questões de ordem política, econômica, social e cultural, presentes ao longo do tempo em que escrevia Cruz Costa, se intensificaram e ganharam conteúdo definido no curso da década de 50, tal como foram vistas por Delgado. O trabalhismo era o carro-chefe, do ponto de vista político, desse quádruplo ao qual “se vincula um projeto peculiar de nacionalismo, estatismo e desenvolvimentismo distributivo”.<sup>580</sup>

Esse plano político ganhara maior intensidade com a criação do Partido Trabalhista Brasileiro – PTB, “partido com forte marca getulista desde sua concepção e fundação”,<sup>581</sup> cuja ação se desdobrava a partir de 1945. Era fortemente identificado com “uma concepção distributivista de bens e benefícios”,<sup>582</sup> aliás, constante de seu programa, a qual foi ganhando maior nitidez no transcurso dos anos 50. Por exemplo, “com o tempo, a questão nacional, de absoluta relevância no projeto getulista, ganhou projeção maior no partido”.<sup>583</sup>

Como visto, embora parcialmente, Cruz Costa teve de se posicionar ao longo de sua obra, por mais de uma vez, em relação ao nacionalismo. Embora o tenha feito em termos próprios e buscado universalizá-lo ao máximo, não se referindo exclusivamente ao homônimo petebista, no entanto, o posicionamento denotava a força da temática naquela conjuntura histórica. Essa atmosfera, talvez seja uma razoável explicação do

---

<sup>579</sup> Id., p. 489.

<sup>580</sup> Ibid., p. 489.

<sup>581</sup> Op. Cit., p. 489.

<sup>582</sup> Op. Cit., p. 489.

<sup>583</sup> Op. Cit., p. 490.



imperativo cruzcostiano de “refletir sobre o Brasil”,<sup>584</sup> cuja composição possibilitou ainda, compreender os estudos realizados no período sobre o país.

O que a oposição ao projeto varguista visava, capitaneada pela União Democrática Nacional – UDN, partido liberal-autoritário, era “principalmente ao distributivismo social, ao nacionalismo econômico e ao estatismo, marcas concretas do modo de governar de Getúlio Vargas”.<sup>585</sup> Embora o projeto dos dois lados fosse capitalista, a diferença do lado da oposição era a defesa feita por essa de um desenvolvimento interdependente, de sócio minoritário da internacionalização da economia nacional, “por eles considerada mais moderna e eficaz para o país”.<sup>586</sup>

Esses interesses estiveram em jogo, desde o início da década, com a eleição de Getúlio Vargas, ganhando fisionomia clara e paradoxal na fluidez daqueles anos, até o desfecho aparentemente inglório, ante a tragicidade do suicídio varguista ao romper da década.

“O suicídio de Getúlio Vargas, fato culminante da crise institucional que assolou o Brasil na primeira metade dos anos de 1950, afastou de forma definitiva o velho presidente do poder político. Mas sua atitude extrema de tirar a própria vida, ao sentir que o poder lhe fugia, não correspondeu aos planos da oposição, que não pôde se contrapor à comoção nacional e à reação enfurecida dos populares, que tomaram as ruas das principais cidades do Brasil e que, como o personagem Manfredo Manfredi do romance de Marcos Rey, manifestaram toda sua indignação frente ao trágico fim de um presidente que sempre se preocupou com as questões social e nacional”. (...) “O mito Vargas, construído a partir de sua estreita relação com os trabalhadores”, (...) “ganhou maior dimensão pelo sacrifício de sua auto-imolação. A partir dessa atitude repleta de significados e símbolos, iria assombrar seus opositores, que tiveram de adiar por alguns anos seus planos de chegada ao poder e de redefinição do modelo econômico brasileiro”.<sup>587</sup>

Se o ato suicida de Vargas carimbava seu passaporte em direção ao Panteão dos heróis nacionais e, de imediato, afastara as pretensões dos adversários de um *putsch*, em razão da conseqüente rebelião do povo frente ao acontecimento, no entanto, como

<sup>584</sup> Esse decisivo imperativo à Cruz Costa não impediu sua convivência com Lívio Teixeira, por exemplo, filosofante precursor do modelo filosófico predominante no período pós-cruzcostiano.

<sup>585</sup> Delgado, 2005, p. 490.

<sup>586</sup> Id., p. 490.

<sup>587</sup> Ibid., p. 491.

resíduo resiliente e componente dramático do excepcional episódio, o mesmo desempenhou o papel de anunciação fúnebre do que estava porvir.

“O suicídio do presidente, mesmo sendo um fato que consolidou sua imagem mítica no imaginário político e social da população brasileira, constituiu-se como prenúncio do que seria o futuro do Brasil. Sem dúvida, a deposição de João Goulart, em 1964 significou a morte do projeto nacional-desenvolvimentista plantado por Getúlio Vargas. Morte prenunciada dez anos antes, no trágico agosto de 1954”.<sup>588</sup>

Com a deixa getulista, paradoxalmente, mesmo sob a intempérie daqueles anos agourais, sinalizados por Lucília, do oracular mês de agosto de 54, o nacionalismo no decorrer da década ganhou expressão definida tanto no campo da cultura política,<sup>589</sup> com bastante vigor, quanto na esfera intelectual, expressando nas áreas da história e da história da filosofia do Brasil, como referido atrás, a necessidade de precisão ao concebê-lo, na historiografia cruzcostiana, inclusive.

Com a figura de Jango, o trabalhismo ganharia radicalidade e, conseqüentemente, o nacionalismo. Sua pessoa não era tolerada pela oposição, claramente, desde sua estadia no Ministério do Trabalho em 1953, quando “o governo de Vargas acentuou seu perfil trabalhista e nacionalista”<sup>590</sup> e, então, o ministro sofrera críticas acerbas dos seus adversários. Embora de perfil reformista, frequentemente dizia não ser socialista.

“Na verdade, pode-se afirmar que Goulart, por fazer parte de uma nova geração de políticos trabalhistas que ganhou maior destaque na vida política brasileira, principalmente após 1954, acabou por adotar uma postura reformista bem mais acentuada do que a de Getúlio Vargas”. (...) “Todavia, não se pode negar que tanto o trabalhismo tradicional quanto o trabalhismo renovado eram projetos sequer tolerados pelas forças liberais autoritárias que fizeram oposição a Getúlio Vargas e a João Goulart”.<sup>591</sup>

<sup>588</sup> Op. Cit., pp. 491-492.

<sup>589</sup> Sigo a noção de “cultura política” de acordo com a definição dada por Berstein (1998) na esteira de Sirinelli: “uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou tradição políticas” (Sirinelli *apud* Berstein, 1998, p. 350).

<sup>590</sup> Delgado, 2005, p. 496.

<sup>591</sup> Id., p. 499.

Se com a ascensão de Jango no cenário político nacional, iniciada com a democratização depois de 1945 e acentuada ao longo da década de 50, quando foi eleito por duas vezes consecutivas, Vice-Presidente da República, na primeira, em meados dos anos 50, com votação maior que a do próprio Presidente Juscelino Kubitschek, a agenda trabalhista e nacionalista ganhou densidade em conteúdo e forma com forte acento social, à diferença do privilégio conferido por Vargas à economia. “Na verdade, a denominação “trabalhismo democrático” é a que melhor expressa as características do segundo governo Vargas (1950-1954) e do governo João Goulart (1961-1964)”.<sup>592</sup>

Talvez fosse Jango sua maior expressão por ser exclusivo do novo período trabalhista, no entanto, a contradição da oposição ao criticar o “trabalhismo renovado”,<sup>593</sup> com base nas características do “trabalhismo tradicional”,<sup>594</sup> encaminhava-se através de seu liberalismo autocrático, cada vez mais, para a despótica solução final vaticinada em 1954, segundo o sentido da curiosa expressão de Delgado.

“Na conjuntura governamental na qual João Goulart foi Presidente da República a polarização ganhou maior complexidade, pois, além de incorporar concepções divergentes sobre o modelo de desenvolvimento mais adequado para o Brasil, foi marcado por forte conteúdo ideológico peculiar a um tempo no qual a bipolaridade e a guerra fria passavam por fase de forte acirramento. Amalgamada a esses fatores destacava-se a questão da reforma, carro-chefe das propaladas “reformas de base”. Sobressaía também a questão nacionalista, que, aos olhos da oposição, confundia-se com uma possível “simpatia” governamental pelo socialismo, pois os trabalhistas, que a princípio eram anticomunistas viscerais, realizaram um movimento de aproximação com o Partido Comunista Brasileiro a partir da segunda metade dos anos de 1950. A perspectiva do Brasil se aproximar do socialismo foi reforçada, na concepção das forças antiGoulart, por três acontecimentos: a Revolução Socialista Cubana de 1959 e as viagens de Jango à União Soviética e à China Popular”.<sup>595</sup>

Com o golpe de estado resultado de um complexo enfrentamento, estendido a várias organizações sociais, além dos partidos políticos e polarizando a sociedade, com vigoroso apoio externo, entre o partido antivarguista e os defensores da tradição

---

<sup>592</sup> Ibid., p. 497.

<sup>593</sup> Op. Cit., p. 499.

<sup>594</sup> Op. Cit., p. 499.

<sup>595</sup> Op. Cit., p. 500.

getulista, o mais radical Presidente trabalhista, de modo paradoxal, teve sua imagem desfigurada por uma história de descredenciamento de sua ação política e dos seus efeitos resultantes.

“A história é um processo marcado por rupturas e continuidades. O ano de 1964 nasceu marcado pela continuidade de profundas desavenças políticas que alimentavam a história brasileira desde 1930. Divergências que se tornaram mais complexas a partir do início da década de 1964, mas que reeditavam velhas tramas e conflitos. Dez anos após o suicídio de Getúlio Vargas, o filme sobre a história brasileira parecia, de alguma forma, reeditado, desta feita incorporando novos personagens e provocando uma ruptura que havia sido ensaiada em 1954. O ano de 1954, portanto, pode ser entendido como prenúncio de 1964. Com a deposição e exílio de João Goulart chegava ao fim a Era Vargas e o tempo do trabalhismo distributivo. Getúlio Vargas continuou presente na história brasileira como um mito quase que inatingível. Mas, a respeito de João Goulart passou-se uma esponja de esquecimento e de desqualificação. A memória oficial, com todo o poder que lhe é inerente, sobrepujou a memória dos vencidos”.<sup>596</sup>

Por analogia, pode-se pensar a memória a respeito da figura e da história de Cruz Costa como um legado da história vencedora. Apesar de certa ambiguidade presente na crítica, ao ressaltar a pessoa em detrimento da obra e, mesmo, quanto à obra ao realçar ora a sua fragilidade metodológica, ora a fraqueza do seu objeto, essa não apagará os vestígios de desqualificação sobrepostos pela memória vitoriosa.

### **3.6 – O *locus* institucional cruzcostiano: as vicissitudes da Universidade no Brasil**

A história da Universidade brasileira seria um capítulo à parte da história do ensino superior nacional. Dois historiadores com visões teóricas distintas apresentaram, no entanto, muitas aproximações no estudo de ambos sobre o tema. Tratava-se, num caso, de um “trabalho de síntese”, a respeito do “Ensino Superior e Universidade no Brasil”<sup>597</sup> e, em outro, de “um balanço” sobre “A universidade no Brasil”.<sup>598</sup> Um e outro foram escritos em circunstâncias similares, à época das comemorações dos 500

---

<sup>596</sup> Op. Cit., p. 502.

<sup>597</sup> Cunha, 2000.

<sup>598</sup> Mendonça, 2000.

anos do descobrimento do Brasil e, portanto, por autores considerados expertos no assunto.

A universidade brasileira e mesmo o ensino superior, apesar das controvérsias, pois na perspectiva histórica adotada pelo texto de Cunha, existia ensino superior no Brasil desde o século XVI, sendo o atual modelo uma “refundação” ou modificação de sua forma originária,<sup>599</sup> no entanto, ainda que por essa via, o evento universitário fora tardio no Brasil.

“A afirmação da inexistência da universidade no Brasil, durante o período colonial, usando-se frequentemente a comparação com a situação diferenciada da América espanhola, tem sido recorrente entre os diferentes autores que em distintas épocas e contextos vem se debruçando sobre a história do ensino superior entre nós. O significado dessa *inexistência*, suas implicações e suas causas tem sido, entretanto, objeto de interpretações diversas”.<sup>600</sup>

A busca tanto desse sentido, quanto da missão cultural universitária, para o caso brasileiro, ocupara a reflexão cruzcostiana como partícipe da Universidade de São Paulo. A fundação dessa universidade possuía propósitos claros. “A criação da USP teve como objetivo explícito a reconquista da hegemonia paulista na vida política do país, o que se faria pela ciência em vez das armas”.<sup>601</sup>

Com esse anseio, os grupos e as individualidades instituidoras da USP se diferenciaram tanto do tradicional conglomerado de estabelecimentos isolados, com ênfase na formação profissional e com a pesquisa em segundo plano, quanto da política universitária do governo central, cujas modificações aperfeiçoavam o modelo anterior sem, no entanto, abandoná-lo.

“A criação da Faculdade de Educação e da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas realizou antigo projeto de Fernando de Azevedo, importante educador e membro da comissão de criação da USP. Para ele a Faculdade de Educação seria o centro de formação de professores para o ensino secundário. A Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, concebida como o “coração da universidade”, seria o lugar onde se desenvolveriam “os estudos de cultura livre e

---

<sup>599</sup> Cunha, 2000, pp. 152-156.

<sup>600</sup> Mendonça, 2000, p. 132 (grifos da autora).

<sup>601</sup> Id., p. 138.

desinteressada””. (...) “Lá os alunos estudariam as matérias fundamentais de todos os cursos, após o que se encaminhariam para as faculdades propriamente profissionais”.<sup>602</sup>

\*\*\*

Para Cruz Costa, em trabalho sinóptico do tema, resultado de suas exposições no “III Curso Internacional de Verão”, ocorrido na Universidade de Montevidéu, de 09 a 15 de fevereiro de 1960, “organizado pelo Conselho Inter-universitário Regional (CIR), patrocinado pelas Universidades da República do Uruguai, Buenos Aires e do Chile”,<sup>603</sup> o qual fora publicado posteriormente, em 1961, na “Revista de História” da USP, a real significação da universidade consistiria em sua íntima conexão com o trabalho dos homens em sua luta pela existência, em particular, daquele realizado na América Latina, do qual “surgiram as nossas nações que ora tomam, com mais nitidez, consciência de sua condição e de seu porvir”,<sup>604</sup> circunstância na qual Cruz Costa inscreveria o Brasil. “E a Universidade, há de ser em face desse trabalho – pois de outro modo estaria destinada ao mais lamentável e ridículo dos fracassos precisamente a modalidade mais clara dessa consciência”.<sup>605</sup>

Para compreender o fenômeno tardio da Universidade no Brasil, Cruz Costa o avaliara pela via histórica. Os Colégios jesuítas na Colônia cumpriram o mesmo papel que as universidades na América espanhola: fortificaram e desenvolveram o espírito medieval que animava a cultura portuguesa nos séculos XVI e XVII.

“Essas escolas – universidades e colégios – fixaram na América, os padrões de uma cultura intelectual superior de classe, mais ornamental que investigadora, não contribuindo senão em pequena parte para o nascimento de um verdadeiro espírito criador de cultura” (...) “Essa cultura – **ornamental** ou **de recreação** – que serviu para diferenciar uns poucos, da grande massa de ignorantes”.<sup>606</sup>

---

<sup>602</sup> Cunha, 2000, p.168.

<sup>603</sup> Cruz Costa, 1961, p. 369.

<sup>604</sup> Id., p. 373.

<sup>605</sup> Ibid., p. 373.

<sup>606</sup> Op. Cit., pp. 394-395 (grifos do autor).

Esse diagnóstico realizado por Cruz Costa, a respeito da cultura brasileira de um largo período colonial, seguiu a leitura daquela feita por Fernando de Azevedo, considerado na ótica cruzcostiana o maior mentor intelectual da criação uspiana, quando o eminente educador analisara a formação cultural brasileira nos seus primórdios, majoritariamente de extração europeia e usufruída por uma minoria senhoril.

“Uma cultura que os homens cultos não queriam nem pensavam aplicar à realidade, guardando-a apenas para recreio das horas vagas e para marcar mais nitidamente a diferença entre a pequena casta privilegiada e a massa ignorante”.<sup>607</sup>

O ensino superior posto em prática nos colégios jesuítas da Colônia, mesmo com desvios e falhas, era “transmissor de cultura”,<sup>608</sup> contudo, por volta da metade do século XVIII, esse assumiu uma feição intelectual diferente.

“Toma o sentido profissional e técnico, característico do espírito e das ideias do enciclopedismo, para o qual a missão do homem é conhecer a natureza e dominá-la”. (...), “os colégios dos jesuítas” (...), “formaram, no entanto, “o cérebro da maioria dos pensadores da Revolução””.<sup>609</sup>

Desse ensino profissional, o jurídico, de acordo com Cruz Costa, acabou por fazer às vezes do universitário, devido às necessidades do momento cultural, até com clivagens de origem social, com a Escola Militar colhendo a nova classe média e as Faculdades de Direito formando a velha nobreza atada ao campo. Essas últimas escolas profissionais se transformaram em “uma espécie de **studia generalia**, precário organismo pré-universitário do Brasil”.<sup>610</sup>

Essa mentalidade de ensino superior dirigido, prioritariamente, à formação profissional se constituiu entre nós como uma tradição acima de um século e sacramentou, na cultura desse nível de ensino, uma trindade de cursos: direito,

---

<sup>607</sup> Azevedo, 2010, p. 350.

<sup>608</sup> Cruz Costa, 1961, p. 404.

<sup>609</sup> Id., p. 404.

<sup>610</sup> Ibid., p. 405 (grifos do autor).

engenharia e medicina. Esse modelo brasileiro de ensino, na avaliação cruzcostiana, impediu a produção de uma genuína cultura de grau superior, portanto, deficitária nesse sentido. “As faculdades existentes no Brasil até a fundação da Universidade continuavam dirigidas para os interesses de diferentes profissões e não alargavam os horizontes da cultura”.<sup>611</sup>

A universidade como o grau cultural cimeiro de um determinado lugar, no entendimento histórico cruzcostiano sobre o caso brasileiro, deveria superar a precariedade da profissionalização da cultura nacional e o conseqüente autodidatismo do intelectual formado para o exercício prático de uma profissão, como a engenharia ou a medicina, dentre outros possíveis exemplos. Ao ter de se pronunciar sobre um campo diverso, como o filosófico a título de ilustração, havia necessidade de improviso da parte desse tipo profissional, o qual formou um padrão de comportamento intelectual daquela etapa histórica.

Contra os práticos,<sup>612</sup> ao problema da criação ou da formação genuína da cultura nacional pela Universidade, se ligava indissolúvelmente a questão da educação do povo. “Educação popular e Universidade são as verdadeiras criadoras de cultura”.<sup>613</sup> É preciso esclarecer que isso não significava, no sentido da argumentação cruzcostiana, apartar-se da matriz cultural europeia, mas sim certa atenção dirigida a uma dada “experiência” brasileira.

“Se cultura é **experiência** viva, é ligação com as contingências da existência humana e, ao mesmo tempo, superação dessas contingências concretas pela inteligência; – ela é criação constante, é constante transformação e não estática abstração. Assim, pois, nós, partindo da experiência que é a nossa, também podemos criar e colaborar em um novo humanismo e não apenas nos apresentarmos, na história, como fornecedores de matérias primas...”.<sup>614</sup>

O passo decisivo nessa direção, de ruptura com a cultura profissionalizante pré-universitária, se deu com a fundação da “primeira Faculdade de Filosofia, Ciências e

---

<sup>611</sup> Op. Cit., p. 406.

<sup>612</sup> A noção de prática em Cruz Costa era complexa, além do puro agir, era uma ação orientada por ideais muito bem elaborados, cujo espaço de definição seria o da autêntica universidade.

<sup>613</sup> Cruz Costa, 1961, p. 408.

<sup>614</sup> Id., p. 408 (grifos do autor).



Letras e, com ela, da Universidade de São Paulo”,<sup>615</sup> no dia 25 de Janeiro de 1934, na esteira da cultura francesa vigorante entre nós depois de meados do século XVIII e fruto de uma conjuntura política exclusiva, cuja existência “deve-se à larga visão, à pertinácia e à habilidade de Fernando de Azevedo”.<sup>616</sup>

O florescimento da verdadeira cultura universitária para Cruz Costa, não combinava com o enclausuramento do acesso ao mundo letrado e com a circunscrição de sua produção mais elaborada.

“O analfabetismo, o baixo nível de vida do povo, torna difícil, senão impossível, o bom êxito – e eu diria a própria Universidade”. (...). “Impõe-se, pois – e é essa a grande responsabilidade da Universidade latino-americana – tudo fazer para elevar o nível de vida das massas dos nossos países.” (...). “É necessário refletir sobre as próprias condições de nossa cultura e indagar da natureza das razões que lhe dão, talvez, no momento atual, uma certa aparência irrisória e que a tornam ineficaz. E essas razões, são, sem dúvida nenhuma, muito concretas...” (...). “E assim, e só assim, a nossa Universidade será criadora de cultura, da cultura de um continente em que se fundem todas as raças e todas as ideias”.<sup>617</sup>

O papel universitário de reflexão cultural no entendimento cruzcostiano, fosse esse no sentido da cultura brasileira em geral ou a respeito da filosofia no Brasil (a título de exemplo de um âmbito cultural particular), não se dirigia somente às formas culturais mais elaboradas, no entanto, a reflexão cruzcostiana fora além ao inquirir a respeito de nossa cultura filosófica, porém, nem tanto em busca de seus grandes nomes (nada contra os existentes) como de compreender os motivos de sua configuração histórica, qualquer que fosse o seu valor.

Fora nessa moldura que emergiu a exemplar “história histórica da filosofia no Brasil” de Cruz Costa.<sup>618</sup> Saliente era ainda seu *modus operandi* de criação ativa e não apenas como o resultado de um ambiente espaço-temporal antecedente na ordem das

---

<sup>615</sup> Ibid., p. 407.

<sup>616</sup> Op. Cit., p. 407.

<sup>617</sup> Op. Cit., p. 410-411.

<sup>618</sup> Se o termo “história histórica” não era da lavra cruzcostiana, a preocupação histórica presente no seu trabalho não fora uma escolha, devido a falta de solidez do objeto com o qual lidava, mas uma opção teórica lastreada numa visão de história e numa concepção histórica a respeito da filosofia. Nesse sentido pôde-se falar de uma “história histórica da filosofia no Brasil” de João Cruz Costa, como ficaria explicitado no capítulo seguinte.

razões, sua história foi obra viva imersa na tessitura de uma época, de um *locus* institucional, cuja produção elevou a historiografia filosófica brasileira a um patamar além do qual se encontrava. Contudo, a mentalidade cruzcostiana a respeito desse espaço institucional, fora fundamental para a configuração de sua obra.

## CAPÍTULO 4 – O PERCURSO INTELECTUAL DE JOÃO CRUZ COSTA E O FIM DA FORMAÇÃO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA NO BRASIL

Com a obra de Cruz Costa e a publicação de seu monumental<sup>619</sup> livro – “*Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*”<sup>620</sup> – pôde-se considerar completo o ciclo de formação da história da filosofia no Brasil. Embora Cruz Costa não fosse apenas historiador, pois fez filosofia propriamente dita, além de ser seu publicista, escreveu sobre uma temática variada como: educação, economia, política, cultura em geral, entre outros temas. Contudo, se ocupou em grande parte com a história, foi até historiador “puro” da República,<sup>621</sup> esse seria o seu lado mais conhecido, apesar de ter escrito uma quantidade razoável de textos, embora menores e dispersos, pouco ou quase nada conhecidos, sobre sua leitura da área historiográfica.<sup>622</sup> Através dessa escrita, o estudo teve uma ideia bastante aproximada do quão importante fora a história na produção intelectual do “filosofante”<sup>623</sup> *ex-cathedra*.

Se a história cruzcostiana comportava uma filosofia, os escritos do filósofo sempre levaram em conta a perspectiva histórica. A entrevista publicada na “Revista Transformação” em 1975,<sup>624</sup> senão a última, uma das derradeiras concedidas em vida, cujas declarações de Cruz Costa foram republicadas no ano de 2011, em “edição especial” do mesmo meio de comunicação, dado indicativo do grau de importância conferido aos esclarecimentos e às opiniões emitidas então pelo “filósofo-historiador”, ou “historiador-filósofo”, tratava da questão. Titulada de: “Sobre o trabalho teórico”, nesta conversa a relação íntima entre filosofia e história foi deixada às claras pelo autor. “Nunca fui um filósofo, mas apenas um *filosofante*, preocupado com a História”.<sup>625</sup>

Vista a obra cruzcostiana sob esse horizonte teórico, cuja revisitação historiográfica de sua trajetória intelectual implicara o exame de seus escritos, sobre a história das ideias filosóficas no Brasil, a noção de “entrelaçamento”, trabalhada por

---

<sup>619</sup> Como em Le Goff (1996), monumento não se distingue aqui de documento e, como tal, de modo algum escapa a crítica histórica.

<sup>620</sup> Cruz Costa, 1956 (grifos nossos). Devido ao enorme título do livro, este será abreviado pelo seu primeiro vocábulo: “Contribuição”.

<sup>621</sup> Cruz Costa, 1989.

<sup>622</sup> Muitos desses escritos sob a forma de resenhas, parte das quais foram elencadas nas referências.

<sup>623</sup> Cruz Costa usava a expressão *filosofante* para designar uma filosofia “intermediária”, de “segunda ordem”, com a qual mencionava os filósofos brasileiros. Com o tempo percebeu que o termo era autoaplicável e passou a referir-se também como um “*filosofante*”.

<sup>624</sup> Cruz Costa, 2011.

<sup>625</sup> Id., p. 109 (grifos do autor).

François Dosse,<sup>626</sup> compusera a atmosfera interpretativa da recepção de Cruz Costa, entre seu vínculo com a tradição histórica da filosofia brasileira e a sonegação da mesma por seus críticos mais ardentes.

“O projeto” (...), “é ultrapassar a alternativa entre uma abordagem puramente estrutural e uma abordagem histórica abrindo um espaço mediano, o entrelaçamento da recepção concebido como apropriação ativa que modifica seu sentido até o momento presente em função das mudanças no horizonte de expectativa dos leitores”. (...) “De seu uso resulta uma problemática que deve estar atenta ao efeito produzido pela obra em função de um determinado número de parâmetros, como o horizonte de expectativa do leitor, a parcela inconsciente de sedimentação depositada na tradição, a função comunicativa dos modos de apropriação resultantes de escolhas conscientes dos leitores”.<sup>627</sup>

Ao romper com uma leitura imóvel do texto, a abertura dosseana permitiu restituir à obra cruzcostiana uma dinâmica interpretativa capaz de quebrar julgamentos pretendentes à exclusividade, apesar de vindos de diferentes pontos de vista e carregados de intenções diversas. A significação sobre como a história cruzcostiana foi recebida, seria configurada por uma atividade dialógica, porém conforme determinadas regras circunscritas pela lógica de seu tempo e de seu lugar, por isso sua reinterpretação estava aberta a novas temporalidades e a novas sincronias, compondo uma intersubjetividade “dialética”,<sup>628</sup> destarte, essa seguira os imperativos de nosso tempo.

Eis o sentido da revisita historiográfica ao texto cruzcostiano, uma vez seguida à compreensão de Dosse, essa possibilitou sustentar, através de uma nova releitura da obra, a ideia de “formação da história da filosofia no Brasil” tributária do recurso cruzcostiano a uma “história histórica”, pois sem esse meio, aquele fim não seria atingido. Uma propositura argumentada,<sup>629</sup> mas sempre hipotética.

\*\*\*

---

<sup>626</sup> Dosse, 2004.

<sup>627</sup> Id., pp. 290-291.

<sup>628</sup> Ibid., p. 291.

<sup>629</sup> No significado conferido por Ricoeur (1989) à noção.

A noção de formação seguiu o sentido conferido à mesma por Antônio Candido, em seu alentado livro: “*Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*”.<sup>630</sup> Nesse, à distância da apreciação de Sílvio Romero, da “falta de seriação” das ideias no Brasil, Candido, para uso no campo da história da literatura brasileira, operara uma distinção entre “manifestações literárias” e “sistema de literatura”.

Na primeira situação, apesar da sua existência, o que caracterizava as obras literárias era sua manifestação episódica, frágil, sem amarração e rarefeita, ao contrário do sistema literário, onde umas remetiam às outras, os autores se relacionavam entre si e formavam um conjunto orgânico de obras. Foram essas as palavras, do próprio Antonio Candido, a respeito da significação de formação.

“Para compreender em que sentido é tomada a palavra formação, e por que se qualificam de *decisivos* os momentos estudados, convém principiar distinguindo *manifestações literárias*, de *literatura* propriamente dita, considerada aqui um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes numa fase. Estes denominadores são, além das características internas (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor, (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros”.<sup>631</sup>

Nos momentos iniciais da cultura de um povo, como aconteceu do ponto de vista histórico no Brasil, qual a propositura de Candido, nessa fase, devido às dificuldades, seja de linguagem de autonomização da área ou de demanda literária pública, as “manifestações literárias” ocupariam a cena, mesmo que essas fossem de grande valia estética não formariam um sistema, quando muito delineavam seus primeiros traços.

Esse pensamento fora mantido por Antonio Candido em texto recente.<sup>632</sup> Seria a relação das obras entre si que comporiam uma verdadeira tradição digna de sucessão, formando arquétipos que obrigariam o pensamento a se posicionar àquela referência “funcionando como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar”.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup> Mello e Souza, 1993 (grifos nossos).

<sup>631</sup> Id., p. 23 (grifos do autor).

<sup>632</sup> Mello e Souza, 2007.

<sup>633</sup> Id., p. 16.

Foi afirmado no começo dessa parte do trabalho que com a obra e o livro de Cruz Costa, sobre a “história das ideias no Brasil”, esse processo formativo se completou na história da filosofia no Brasil. Ora, não pareceria essa afirmativa precipitada, ao tentar transpor esquemas teóricos, bem sucedidos na história da literatura no Brasil, ao campo historiográfico da filosofia brasileira?

Ao menos servira como hipótese na referida significação dosseana,<sup>634</sup> pois não se tratou de “mecanismos de causalidade”, mas de “explicitação de correlações”, de “vínculos possíveis”,<sup>635</sup> entre a história cruzcostiana e a tradição que o precedeu; entre o assunto de Cruz Costa e a produção intelectual nas diferentes áreas de conhecimento e da cultura geral de seu tempo. Para ir direto ao ponto, esse processo foi iniciado quando veio a lume o texto histórico de Sílvio Romero no último quartel do século XIX e, como visto, atingiu seu apogeu com a publicação, em mil novecentos e cinquenta e seis (1956), do livro de Cruz Costa.

O complexo autor, obra e público estava plenamente satisfeito nesse período, fosse esse referido a seus matizes internos (*topos* recorrentes, a consagração de uma linguagem, representações aceitas às vezes de modo incontestado etc.), como em seus ingredientes socioculturais, compondo um bloco historiográfico organizado e uma história orgânica da filosofia no Brasil.

A história como foi pensada por Ricoeur<sup>636</sup> era uma argumentação, à diferença da narrativa de ficção, cuja finalidade consistia em dar “as razões pelas quais considera tal fator, *mais que tal outro*, como causa suficiente de tal curso de acontecimentos”.<sup>637</sup> O discurso historiográfico, no sentido referido com Dosse, de revisitação, precisaria argumentar, todavia controlado pela documentação, o qual desse modo “configura intrigas que os documentos autorizam ou proíbem”.<sup>638</sup> Coubera-nos, portanto, dar mais um conjunto de razões em benefício daquela proposição, referida a pouco, relativa à atividade cruzcostiana, sustentando a realização desse e dando vazão ao recurso utilizado pelo mesmo na consecução do fim daquele processo historiográfico.

#### 4.1 – Necrologias das Vicissitudes do Itinerário Cruzcostiano

---

<sup>634</sup> Dosse, 2004.

<sup>635</sup> Id., pp. 298-299 (para as três expressões entre aspas).

<sup>636</sup> Ricoeur, 1994.

<sup>637</sup> Id., p. 266 (grifos do autor).

<sup>638</sup> Ricoeur, 1989, p. 30.

A vida intelectual de Cruz Costa foi certamente paradoxal, quem sabe até mesmo um dos grandes paradoxos da cultura universitária brasileira do século XX e, talvez, continue a sê-lo ainda em nossos dias como um verdadeiro enigma a ser decifrado. Veem-se ambos os lados logo pelos discursos exequiais a seu respeito. Por um lado, se boa parte dos depoimentos de seus necrólogos, destacariam após sua morte aspectos positivos de sua trajetória, por outro, não faltara quem, nesse tipo de texto, apontasse certas limitações na postura do professor de filosofia, além de seu historiador no Brasil.

Um grupo de textos se enquadraria na primeira situação. O conjunto desses seria entendido no sentido ricoeuriano<sup>639</sup> de rememoração coletiva, tal qual rezava uma longa tradição filosófica, a pensá-la como uma atualização de algo afastado no tempo, produto de uma herança cultural de recordação. Os depoimentos enquadrados nesse grupo inicial comportavam essa significação. O mesmo significado valeu para a aludida dissidência.

Para Tércio Ferraz Jr., o qual fora seu aluno no início dos anos sessenta, ao lhe fazer o necrológio, elogiara as fortes marcas de sua personalidade, cuja morte não poderia extraí-las da memória do ex-aluno e, por extensão, de quem lhe conheceu.

“Não podemos deixar, neste momento, de lembrar-nos daqueles dias de março de 1961, em que começávamos nosso curso de filosofia. Para o principiante, Cruz Costa era uma figura enigmática. Corriam, entre os alunos, as histórias de sua liderança intelectual, do fascínio de sua cultura, da sua presença preponderante entre amigos e colegas. Mas diante de nós estava aquele homem simples, que nos falava uma linguagem direta, didática e sem afetações, com um tom que até convidava o neófito tímido a arriscar suas perguntas, lançando-nos o pensamento em perquirições estimulantes”.<sup>640</sup>

No corrente escrito de Ferraz Jr estava colocado o contraste da enigmática figura de Cruz Costa, cuja percepção, somente tempos depois, o antigo estudante de filosofia conseguiria reunir, de maneira coerente, ambos os lados e, então, a partir daí tirar as devidas conclusões daquela circunstância.

“Só mais tarde pudemos realizar a síntese das duas figuras e ver como e quão perfeitamente elas se interpenetravam. Seu tom pedagógico tinha certa doçura, que deixava, porém, restos amargos de um certo ceticismo que lhe acompanhava a palavra. Não que fosse cético. Talvez fosse mais o contraste que ele via e sentia, e que não cessava de repetir, entre o entusiasmo juvenil da turma e a maturidade sofrida da reflexão filosófica que ele próprio empreendera”.<sup>641</sup>

---

<sup>639</sup> Ricoeur, 2007.

<sup>640</sup> Ferraz Jr., 1979, p. 6.

<sup>641</sup> Id., pp. 6-7.

A aparente oposição entre postura terna e certa angústia apresentada no ensino filosófico de Cruz Costa, era menos um vestígio de caráter, dado desde antes, que o resultado reflexivo de estudos realizados. Aparência afinal adequada, se considerada no âmbito do desenvolvimento filosófico atingido pelo historiador da filosofia brasileira. Se fora uma visão advinda com a realização de suas investigações histórico-filosóficas por certo, contudo, era composta também por elementos vindos de sua prática docente. O preceito decorrente dessa situação fora anotado pelo depoente.

“Dizia-nos, habitualmente, que a filosofia não se aprendia num texto, como numa iniciação científica qualquer. Sugeria-nos, por vezes, que seu aprendizado deveria ser precedido de alguma reflexão anterior ou ficaríamos apenas a encantar-nos com ideias sem vislumbrar-nos o sentido”.<sup>642</sup>

Além do professor, Ferraz Jr. lembrava a importância do pesquisador no cenário filosófico nacional, suas preocupações nas investigações levadas a finco, e o significado geral de sua obra no panorama da mentalidade nacional.

Se o depoimento de Tércio Sampaio Ferraz Jr., entremeava emotividade com razão, o de José Sebastião Witter, que fora professor do departamento de história da USP, era todo emocionado. O testemunho de Witter foi recolhido por Hebe Boa-Viagem Costa,<sup>643</sup> em um “Boletim da Academia Paulista de Psicologia”. O dito do depoente expressava aquela reação. “Inesquecível figura humana. Um dos MESTRES de verdade que a USP teve em seus quadros. Convivi com ele por vinte anos, desde que cheguei, como estudante, ao Departamento de História, em 1958, até sua morte em 1978”.<sup>644</sup>

Em tom nostálgico, a lembrar de um tempo em que uma defesa de tese lotava os auditórios da faculdade, fenômeno compreendido por Witter como decorrente da presença de pessoas como o historiador em questão. “Na verdade, todos queriam ouvir pessoas como o grande sábio e mestre João Cruz Costa”.<sup>645</sup>

Uma das razões da admiração de Witter por Cruz Costa, era devida ao fato do mesmo, como arguidor da sua tese de doutorado, haver mencionado suas deficiências com “elegância e respeito” apesar de “certa ironia”. Witter destacaria ainda, o final da

---

<sup>642</sup> Ibid., p. 7.

<sup>643</sup> Costa, 2008.

<sup>644</sup> Witter *apud* Costa, p. 153.

<sup>645</sup> Id., p. 153.



sessão, quando, depois dos cumprimentos, o mestre o chamara à parte para lhe comunicar sobre os defeitos do trabalho.

“Linda a arguição particular e a forma de dizer-me que o que eu fizera estava muito ruim. Não fez de público porque o “conjunto era promissor e eu inspirava-lhe confiança”. Procurei nunca trair Cruz Costa em toda minha carreira universitária. Procurava seguir sempre o muito que ele me ensinou”.<sup>646</sup>

O surpreendente nesse caso de fidelidade à sabedoria do mestre, a denotar certa aura que cercava a enigmática figura de Cruz Costa, seria a distância mantida pelo discípulo, cujas aproximações do místico historiador da filosofia apareciam como espontâneas. “Eu não tinha a coragem de aproximar-me voluntariamente. Esperava as oportunidades de estar com ele, quase sempre através de Sergio Buarque de Holanda e Eurípides Simões de Paula”.<sup>647</sup>

Qualquer que fosse a modalidade da aproximação, a reverência de Witter, no entanto, não pareceu ser puramente mítica,<sup>648</sup> pois estava lastreada, conforme seu depoimento, em ações realizadas por Cruz Costa ao longo de sua trajetória, as quais delinearam a estampa de intelectual público<sup>649</sup> da parte do historiador da filosofia brasileira. À diferença de Sílvio Romero, se este saiu vencedor ao enfrentar um governador de Sergipe, a punição de Cruz Costa, imposta pelo congênere paulista, transformou seu sacrifício em arquétipo de resistência às intervenções descabidas do político no ambiente da produção universitária.

“Quando cheguei à USP, em 1958, desejava conhecer Cruz Costa, um professor que enfrentara o Governador, então Jânio Quadros, que, de alguma forma, desrespeitara a Autonomia Universitária. A veemência de Cruz Costa valeu-lhe uma admoestação e uma suspensão de três dias”.<sup>650</sup>

O envolvimento do intelectual no espaço político, referido ao aspecto público de sua atuação, seria quase um truísmo, não fosse essa ação possível de ser exercida em outros âmbitos, como o social e o cultural, entre outros exemplos, os quais foram de

---

<sup>646</sup> Ibid., p. 153.

<sup>647</sup> Op. Cit., p. 153.

<sup>648</sup> Mítico como pensamento atributivo, ao contrário do racional, concebido como conhecimento imanente quando referido a algum objeto cognoscível.

<sup>649</sup> A significação de intelectual público segue aquelas definidas, historicamente, com Rodrigues (2005) e, filosoficamente, com Domingues (2012 & 2014).

<sup>650</sup> Witter apud Costa, 2008, p. 154.

fato espaços da atividade cruzcostiana em outros momentos.<sup>651</sup> A novidade, no entanto, era de onde falava o intelectual público em questão. De uma cátedra de filosofia, a primeira no Brasil em uma faculdade de filosofia naqueles moldes,<sup>652</sup> cujo catedrático se ocupava da história da filosofia no Brasil. Talvez seja um caso único entre nós. A parte final do depoimento, de Witter, deixaria ver as marcas cravadas pelas lições de Cruz Costa em sua carreira universitária.

“A coragem de João Cruz Costa marcou este, hoje, velho professor; na época um aluno que começava a viver seus sonhos. Mestres como Cruz Costa, por seu saber e atitudes, formavam os estudantes naquele tempo. Os exemplos dados em todos os momentos da vida de homens como ele estão presentes na vida de cada um de nós até hoje”.<sup>653</sup>

Não estavam presentes aí os traços característicos do intelectual público? O historiador engajado em uma causa pública, o senso de responsabilidade ante uma intervenção inadequada no espaço da Universidade, tendo em vista uma perspectiva universal, porém, colada a uma situação particular em que o sentimento de inconformismo se apresentara difuso. Cruz Costa aparecera como um postulante à vaga de intelectual público e coubera, portanto, analisá-lo nessa condição.<sup>654</sup>

Os depoimentos de Tércio Sampaio Ferraz Jr. e de José Sebastião Witter representaram o círculo externo ao Departamento de Filosofia, embora fossem de pessoas sob a influência de Cruz Costa, o que denotava a irradiação de sua atuação. Os casos de Victor Knoll e de José Arthur Giannotti, ao contrário, exprimiam o sentimento de filósofos da mesma Faculdade em relação à pessoa e à obra cruzcostiana.

O testemunho de Victor Knoll, professor de estética do departamento de filosofia da USP, também recolhido no trabalho de Hebe Costa,<sup>655</sup> foi bastante contido e muito direto, além de sintético. A frase aparecera lapidar: “desaparece, assim, uma figura que teve uma das mais sadias preocupações com as coisas do Brasil”.<sup>656</sup> Parecera à própria carreira de Knoll, discreta e recolhida ao silêncio, própria de uma época calada por um clima político autoritário, embora denotasse fissuras no edifício filosófico pós-

---

<sup>651</sup> V. *Infra*.

<sup>652</sup> Cruz Costa tornou-se catedrático em 1954, em um concurso que marcou uma célebre disputa entre, de um lado, a nova Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, representada pela pessoa do historiador-filósofo em pauta e, de outro, a antiga Faculdade de Direito de São Paulo, incorporada àquela Universidade, liderada então por um tradicional adversário da reflexão cruzcostiana – a figura de Miguel Reale, filósofo do direito. Para uma análise pormenorizada de o episódio ver Gonçalves (2004).

<sup>653</sup> Witter apud Costa, 2008, p. 154.

<sup>654</sup> V. *Infra*.

<sup>655</sup> Costa, 2008.

<sup>656</sup> Knoll apud Costa, p. 156.

cruzcostiano, quase sempre de aparência monolítica na recusa ao historiador da filosofia nacional.

O outro obituário relativo à Cruz Costa foi escrito por José Arthur Giannotti.<sup>657</sup> Apesar de sua referência no escrito visto com Hebe Costa,<sup>658</sup> no entanto, o texto era muito rememorativo e diminuto ao histórico,<sup>659</sup> por isso a seleta feita pela autora, da íntegra do texto giannottiano, estava orientada naquele desígnio. Por isso, fez-se a opção de seguir o próprio escrito do filósofo paulista na íntegra, o qual estava recheado de elementos aptos a confirmarem aquela direção bifurcada dos escritos funéreos.

Apesar do necrológio giannottiano, escrito em 1978 e republicado em 1994, acontecer bem distante dos ruidosos anos 50 e 60, quando Giannotti compôs o então grupo dos quatro, nominados por Cruz Costa de “Jovens Turcos”, os quais comandaram uma mudança no Departamento de Filosofia da USP, nada favorável ao velho catedrático,<sup>660</sup> mesmo reconciliado com o antigo mestre, além do estilo próprio ao gênero textual, um elogio fúnebre, o ex-assistente deixara vestígios dos motivos que o levava, outrora, àquela batalha campal.

O início da escrita, do antigo discípulo, foi marcado pela dicotomia na reverência ao velho mestre. “O código, inteligível para todos, deixa vazio, entretanto, um lapso de tempo a ser preenchido pelo testemunho das obras da pessoa morta”.<sup>661</sup>

A oposição entre a clareza da expressão oral cruzcostiana e a escrita a debrum com as coisas, como Giannotti encarava o falecido, visava precisamente inverter a situação descrita e, na ótica desejada, voltar os holofotes em direção as obras do historiador. “Dentre elas, a mais pública e conhecida é um grosso volume, *Contribuição à História das Ideias no Brasil*, editado várias vezes no país e no exterior”.<sup>662</sup>

O alvo era bem calibrado, pois o citado fora o livro cimeiro, fosse esse em relação à produção intelectual do autor em geral como, em particular, quando o mesmo era referido àqueles escritos a respeito da história da filosofia no Brasil. A crítica ao texto cruzcostiano fora assentada, novamente, em uma dicotomia.

Embora contivesse um fio condutor, muito claro, “dos portugueses, os brasileiros herdaram, um caráter prático, anti-especulativo, que orienta o pensamento

---

<sup>657</sup> Giannotti, 2012.

<sup>658</sup> Costa, 2008, pp. 154-155.

<sup>659</sup> Ricoeur, 1989 (Sobre a preocupação, característica da história, com a verdade. O que não era primordial nos escritos memorativos).

<sup>660</sup> V. Infra.

<sup>661</sup> Giannotti, 2012, p. 237.

<sup>662</sup> Id., p. 237.

brasileiro para os campos da ação política e social”,<sup>663</sup> no entanto, apesar da orientação bem clara, para Giannotti a obra histórica em mira seria “mais descritiva que tomada pelo vírus de interpretações profundas”.<sup>664</sup>

O que estava em jogo era menos a obra em si, mas a jogada acima da crítica realizada no varejo, ao registro da morte do historiador, ou seja: a maneira como deveria ser feita a filosofia na universidade brasileira.<sup>665</sup> Assim seguiria a crítica dicotomizada. “Seu maior êxito, entretanto, foi sua própria vida. A reflexão, rente aos acontecimentos, exercia-se cotidianamente no círculo dos alunos e dos amigos”. (...) “Não havia reflexão que não tentasse agarrar o cotidiano muito nosso”.<sup>666</sup>

Nas aulas de Cruz Costa ecoavam as condições, permitidas pela época, de pensar sobre o Brasil e, mesmo os estudantes mais pedantes, tendentes a equiparar o estudo da filosofia à letra do texto desvinculado da vida, além de reduzido a uma lista bissexta de grandes autores, encerravam, enfim, uma atmosfera capaz de abarcar todos e, desse modo, “refletir sobre opções que eram nossas, que faziam parte do que poderia ser uma cultura nacional, aprendendo, enfim, a levar a sério as opções que se estavam tramando neste estranho período de liberdade e fermentação que foram os anos de 45 a 64”.<sup>667</sup>

A análise de Giannotti a respeito do contexto da produção cruzcostiana aparecera de forma paradoxal, cujo espaço de tempo de sua manifestação, circunscrito pelos anos de 1945 e de 1964 do século XX, foi visto como um “estranho período de liberdade e fermentação”.<sup>668</sup> Uma história da filosofia no Brasil, como seria a de Cruz Costa, a qual fora vista com certa pausa, só foi possível devido àquele clima de grande efervescência cultural e de amplo direito de expressão.

A posição ocupada por Cruz Costa no esquema giannottiano ajudara a compreender a posição, de ambos, no torneio em volta do modo mais adequado de filosofar no Brasil.

“Sem Cruz Costa, a nova geração que começa a ocupar os postos da filosofia paulista não seria o que é, não teria encontrado a ponte entre o ensino francês que, vindo pronto de fora, punha em perigo as possibilidades de nosso enraizamento, e a tradição portuguesa do soldado prático, ao mesmo tempo gatuno e pensador”.<sup>669</sup>

---

<sup>663</sup> Ibid., p. 237.

<sup>664</sup> Op. Cit., p. 237.

<sup>665</sup> V. Infra.

<sup>666</sup> Giannotti, 2012, p. 237.

<sup>667</sup> Id., p. 237.

<sup>668</sup> Ibid., p. 237.

<sup>669</sup> Op. Cit., pp. 237-238.

O elogio de Cruz Costa realizado por Giannotti, à ocasião de sua morte, propiciou ao necrólogo a oportunidade de melhor estimar o valor do estudioso sobre o Brasil, além do referido lugar intermediário.

“Hoje em dia, com a crise da erudição e com a consciência cada vez mais nítida do esgotamento da forma atual da divisão do trabalho intelectual, que não mais carece tanto do produto do outro mas de sua própria reflexão em ato, podemos avaliar melhor a importância que teve este ensino de cunho socrático, que sabia rir dos livros e, principalmente, de si mesmo”.<sup>670</sup>

Com o panegírico e, de quebra, a crítica à universidade no mesmo diapasão de Witter, para quem o espírito jocosos de Cruz Costa, na carta endereçada ao governante de São Paulo, por ocasião de uma interferência inoportuna daquele na universidade, servira de pretexto “para sua punição, pois havia ferido os princípios da hierarquia funcional”,<sup>671</sup> cujo gracejo da parte de Cruz Costa, punido pelo então mandante paulista, fora o providencial ditado: “quem nunca come melado quando come se lambuza”,<sup>672</sup> Giannotti lembrava os últimos dias de Cruz Costa, ao cruzar uma vez mais com o arbítrio político.

“Seus últimos anos foram amargurados pela seriedade uniformizada que tomou conta do país. Ele, que dedicava tempo integral ao estudo das nossas coisas, metido o dia inteiro em sua riquíssima biblioteca, foi posto em suspeição pelos dedos duros da Universidade, como se estivesse a serviço de potências estrangeiras. Foi um dos primeiros a responder o IPM instalado pela aliança entre os velhos professores rinocerontes e os militares da repressão”.<sup>673</sup>

Acontecera naquele tempo a Cruz Costa, por um desses paradoxos da história, um episódio *sui generis*, quando os agentes do novo poder e seus mandatários, alçados ao governo do país com o auxílio da caserna, após porem fim a um movimento em muito nacionalista e, fato estranho na ótica giannottiana, exigindo do estudioso da nação, com uma gravidade tópica a exhibir o cenho travado de quem desconhece as verdadeiras tramas da existência, uma patética demonstração de glorificação à pátria. Fora a circunstância azada à irreverência do zeloso pensador, sobre as coisas do país, ante a aparente sobriedade dos inquisidores. “Para avaliar seu patriotismo lhe foi pedido

---

<sup>670</sup> Op. Cit., p. 238.

<sup>671</sup> Witter, 1979, p. 350.

<sup>672</sup> Id., p. 350.

<sup>673</sup> Giannotti, 2012, p. 238.

que recitasse o Hino Nacional. A resposta veio incontinentemente: “sem música, eu não sei cantá-lo””.<sup>674</sup>

O depoimento de Witter sobre Cruz Costa, outro além daquele retirado da coleta realizada por Hebe Costa,<sup>675</sup> andava na mesma direção quanto à postura, do governo ditatorial, em relação ao historiador da filosofia no Brasil, embora feito no estilo epitafista de louvor ao modo witteriano.<sup>676</sup> “Esse gigante nunca deixou de lutar pelos seus princípios e foi a sua postura universitária que o afastou de suas funções na Universidade de São Paulo, juntamente com outros docentes, em 1966”.<sup>677</sup>

Para fechar o testemunho giannottiano, apesar do mesmo dar amostras das antigas querelas do departamento, fosse por vestígios distantes ou de sugestão de certo espaçamento entre a vida exitosa e a obra do finado autor, no entanto, talvez o mais notável no escrito do ex-assistente, seria a relevância conferida à fisionomia da história filosófica cruzcostiana, em oposição ao exaurido modelo de ensino universitário e, inclusive, ao ensino de filosofia, reduzido à erudição críscica. Uma pista cuja razoabilidade asseguraria a sua consideração.

## **4.2 – A história da filosofia brasileira cruzcostiana enleada à tradição e ao seu tempo**

A obra de Cruz Costa, além de vasta e multifacetada, era intencionalmente pouco afeita à ideia de sistema. Além desses problemas de ordem teórica, boa parte dela, como referido, se encontraria dispersa em uma variedade de artigos, resenhas, comunicações, entre outras publicações, por uma série de meios, como jornais, revistas, livros etc.<sup>678</sup>

A fim de organização da escrita e do atendimento ao desígnio da tese, de investigar a trajetória intelectual de Cruz Costa, tendo em vista captar o momento culminante do processo de formação da história da filosofia no Brasil, levado a efeito através de uma “história histórica da filosofia”, delimitou-se o período compreendido entre o final da década de 1930, data de seus primeiros escritos, até o ano de 1956, quando da publicação de a “Contribuição á História das Ideias no Brasil: o

---

<sup>674</sup> Id., p. 238.

<sup>675</sup> Costa, 2008.

<sup>676</sup> Witter, 1979.

<sup>677</sup> Id., p. 350.

<sup>678</sup> Por esse motivo disponibilizamos nas fontes e referências os textos encontrados, mesmo não sendo usados diretamente, embora os temas cruzcostianos fossem relacionados entre si.

desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional”,<sup>679</sup> livro considerado sua obra-mor e mais conhecida.<sup>680</sup>

Fora nesse espaço de tempo, por meio de um conjunto de fatos intelectuais entrelaçados entre si, cujo centro de coordenação seria a figura cruzcostiana, como autor e ator da dinâmica das ideias históricas da filosofia brasileira à época, que a historiografia filosófica no Brasil atingiu o seu ápice e concluiu plenamente seu processo formativo. Esse jogo e as jogadas de seu principal jogador, no qual penetrara o estudo, deram o contorno do evento sitiado.

\*\*\*

Um artigo de Cruz Costa publicado em 1962, na Revista Brasiliense,<sup>681</sup> da qual o autor foi fundador e conselheiro de redação, escrito no qual examinara “as transformações do pensamento brasileiro no século XX e o nacionalismo”, esse foi também o título do trabalho cruzcostiano, ao destacar as características adquiridas pela nova feição do intelecto nacional, pelo mesmo, fora possível incluir o próprio pensamento do historiador da filosofia brasileira naquelas particularidades advindas.

No referido artigo, escrito em perspectiva histórica, o autor pesquisado observava uma progressiva emancipação da *intelligentsia* brasileira, cursada até o século XX, em relação à sua origem colonial de prisioneira da classe dominante escravocrata e voltada à existência europeia transoceânica.

“As verdadeiras elites intelectuais, progressivamente libertas da submissão que as prendia à classe senhorial, e também ao fascínio – àquele enlevo por tudo quanto nos vinha do estrangeiro que Capistrano de Abreu chamou *transoceanismo* – voltam-se agora, de preferência, para os problemas da Nação. Daí o interesse e a importância que o nacionalismo assume no Brasil”.<sup>682</sup>

Fora essa guinada ontológica do pensamento brasileiro em direção à sua própria realidade, logo nas décadas iniciais do século XX, que possibilitou a emergência de uma obra arquetípica sobre a história da filosofia no Brasil, caso da “Contribuição”, o livro seminal de Cruz Costa. O estudo esteve, nesse instante, acordado à própria analítica cruzcostiana.

O caminho percorrido pelo historiador-filósofo, até o aparecimento da “Contribuição” de 1956, trajeto muito singular, apesar de ter sido pontuado por uma

---

<sup>679</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>680</sup> Prado Jr., 1986 e Giannotti, 1994.

<sup>681</sup> Cruz Costa, 1962.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 53 (grifos do autor).

série de publicações e por uma diversidade temática, como observado, no entanto, essa produção de aparência fragmentária vista de conjunto denotara certa coerência com o interesse intelectual cruzcostiano, mantido ao longo de sua carreira, como foi enunciado pelo autor na citada entrevista de 1975.

“Desde muito cedo a minha principal preocupação foi de chamar a atenção dos moços para a aplicação da reflexão à realidade brasileira”, (...). “Não me foi difícil o caminho, pois a Semana de Arte Moderna já o preparara em grande parte. Desse modo, o meu trabalho nada teve de especulativo”.<sup>683</sup>

\*\*\*

Tomou-se como a primeira publicação de Cruz Costa sua tese doutoral: “Ensaio sobre a Vida e a Obra de Francisco Sanchez”, pois, ele mesmo, em um depoimento concedido em livro tornado público no ano de 1976,<sup>684</sup> ao listar suas publicações colocara-a em primeiro lugar. A obra, um trabalho de *scholar*,<sup>685</sup> editada em 1942 poderia ser vista como um acontecimento filosófico-acadêmico. Essa saiu pelo “Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras XXIX”,<sup>686</sup> da Universidade de São Paulo, o primeiro de Filosofia (N.1), quando era reitor o prof. Dr. Jorge Americano, diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras o Prof. Dr. Fernando de Azevedo e da “Cadeira de Filosofia”, o professor Dr. João Cruz Costa.<sup>687</sup> O “Boletim I” (o primeiro volume da série) saiu com um trabalho de zoologia, o número inaugural de filosofia era pertencente ao volume vigésimo nono – XXIX, publicado em 1942.

No referido texto cruzcostiano, apesar de ser um trabalho nitidamente de filosofia, o recurso à história para entender o pensamento do filósofo ibérico renascentista Francisco Sanchez, fora vital para o desenlace da análise, fosse naquilo que havia de melhor formulado no seu interior, fosse às suas insuficiências. Além disso, muitas das concepções filosóficas de Cruz Costa, que iriam aparecer nos seus trabalhos de história da filosofia no Brasil, estavam bem delineadas no escrito em questão. Logo no prefácio,<sup>688</sup> o autor deixava às claras as razões de investigar o filósofo de origem

---

<sup>683</sup> Cruz Costa, 2011, p. 109.

<sup>684</sup> Cruz Costa, 1976.

<sup>685</sup> Sigo os contornos da figura estabelecida, por Domingues (2014), para o intelectual “*scholar*” como a do “erudito letrado” ou do “cientista *expert*”.

<sup>686</sup> Cruz Costa, 1942.

<sup>687</sup> Id., contracapa.

<sup>688</sup> A lembrar com Hartog (2001) os préstimos de um prefácio. No curso histórico “se pode apreender um projeto historiográfico singular” (p. 10).



ibérica, motivos os quais deixaram ver, ao menos em parte, o significado cruzcostiano de filosofia e de suas relações com a história.

“Pareceu-nos que seria interessante estudar a vida e a obra de Francisco Sanchez, já porque tem sido ele quase esquecido dos historiadores da filosofia, já porque é um dos anunciadores do pensamento moderno, do pensamento relativista, que considera a filosofia e a ciência como disciplinas estreitamente ligadas e cujos progressos são, de certo modo, simultâneos”.<sup>689</sup>

O primeiro filósofo citado por Cruz Costa, na primeira publicação oficial de filosofia da então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, para explicar o tempo de Sanchez à época do renascimento, bem ao estilo cruzcostiano, não seria um cânone da história da filosofia ocidental, ao contrário, o nome de Léon Brunschvicg, um dos muitos historiadores da mesma, era o de um judeu francês pouco ou quase nada conhecido.

“Uma liberdade confusa de pensamento e de doutrinas caracteriza a Renascença. Nela irrompem as mais variadas correntes de pensamento, que haviam circulado, de maneira subterrânea, durante os longos séculos medievais. O brusco sentimento de liberdade e a multiplicidade dessas correntes de pensamento, que não possuem uma meta segura, não podem fornecer um método exato que dê à inteligência, como diz **Brunschvicg**, o poder de discernir entre todas elas. Falta-lhes, como escreve esse filósofo, o “instrumento judicatório” da ciência. Assim, o século XVI inclina-se para uma erudição confusa e indigesta”.<sup>690</sup>

Essas características históricas do período em que viveu Francisco Sanchez, influíram no pensamento filosófico desse, como destacava o exame realizado pelo filósofo e historiador paulista. A obra do filósofo renascentista em análise era o *Quod nihil scitur* (*Nada se sabe*).

“Criticando o velho instrumento do saber da escolástica, Francisco Sanchez vislumbra, através das suas negações, os valores modernos da positividade, dentro das possibilidades da frágil inteligência humana. Filósofo da Renascença, submetido como seus contemporâneos à infinita inquietação e confusa fecundidade do seu tempo, Francisco Sanchez soube entrever ainda através das brumas dessa época, os contornos da ciência do futuro”.<sup>691</sup>

Esse modo de expressão negativa, da parte de Sanchez, na interpretação cruzcostiana, não significava uma posição cética, ao menos de um ceticismo absoluto

<sup>689</sup> Cruz Costa, 1942, p. 5.

<sup>690</sup> Id., p. 5 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>691</sup> Ibid., p. 10.

capaz de inibir a confiança na capacidade humana de conhecer, como apregoavam alguns analistas do escrito em referência.

“Não é propriamente uma descrença, uma atitude cética, a sua. É, sim, a relatividade do conhecimento, expressa na fragilidade humana que ele sublinha no seu libelo contra a Escolástica. Nenhuma ciência se formou com silogismos, diz Sanchez. Ao contrário, muitas vezes se tem esterilizado e pervertido por causa deles”.<sup>692</sup>

Os limites da filosofia de Francisco Sanchez, na visão de Cruz Costa não eram um problema individual, mas histórico, imerso em uma rede de relações que lhe imprimiam um marca e, nessa temporalidade, lhe abriam ou encerravam possibilidades.

“Não poderia, no seu tempo, fazer mais, pois as condições históricas da própria ciência não lh’o permitiam. Caberia a outros esta tarefa. Todavia, Francisco Sanchez é, embora marcado ainda pela confusão do século XVI, o que mais se aproxima da crítica moderna. A verdade, para ele como para os filósofos modernos, é alguma coisa que devemos constantemente procurar, que estamos constantemente a descobrir, mas que não se nos revelará nunca inteiramente. É ele um dos precursores, portanto, desta concepção de que a filosofia é uma atividade permanente do espírito, que não se pode limitar a nenhum sistema, que é inteiramente livre, e cuja meta é o **conhecimento perfeito**. Para que o seja, mister é que ela possa alargar e aperfeiçoar cada vez mais os seus métodos, e abranger novos objetos, o que não será possível se ela se subordina a um sistema, qualquer que ele seja”.<sup>693</sup>

Apesar da citação um pouco alongada, o conveniente da mesma foi a série de elementos exibidos que acompanharão Cruz Costa ao longo de sua trajetória intelectual, como o recurso à história em sua análise, a noção de relatividade do conhecimento, a visão de filosofia como ato constante e, por conseguinte, a ideia de sistema como rigidez e enclausuramento do pensamento filosófico. Por fim, dessa sucessão, há também o juízo geral cruzcostiano, favorável ao objetivo sanchista de renovação filosófica, tendo em vista seu aprimoramento metódico e a incorporação de outros objetos ao seu escopo analítico.

A noção de “conhecimento perfeito”, apesar de ser apenas uma meta, era uma linguagem usada ainda por Sanchez, mas o vocábulo, no entanto, pertencia ao universo mental medieval, daí o grifo cruzcostiano denotando certo efeito de contraste, meio de

---

<sup>692</sup> Op. Cit., p. 10.

<sup>693</sup> Op. Cit., p. 11 (grifos, em negrito, do autor).

que se dispunha em muitas ocasiões para apontar as contradições da filosofia na história brasileira.

#### **4.3 – A estreia oficial da gnose do pensamento brasileiro na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP**

A segunda publicação de Cruz Costa no mencionado “Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras”, seu volume LXVII e o número dois (N. 2) de filosofia, fora dedicada ao pensamento brasileiro. Enfim sua estreia, saiu em 1946, quando era reitor o Prof. Dr. Antonio de Almeida Prado e diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras o Prof. Dr. André Dreyfus. Titular da “Cadeira de Filosofia” o Prof. Dr. João Cruz Costa que àquela altura possuía dois assistentes: o Lic. Prof. Laerte Ramos de Carvalho<sup>694</sup> e o Lic. Prof. Paulo Emílio de Salles Gomes.<sup>695</sup>

O texto foi fruto de uma conferência realizada por Cruz Costa no “Curso de História da Literatura Brasileira”, o mesmo acontecido na Biblioteca Municipal de São Paulo, então dirigida pelo escritor Sérgio Milliet. A origem do texto mostrara a irradiação do pensamento histórico-filosófico cruzcostiano e, além desta, da amplitude do público ouvinte. O objetivo do evento, segundo o entendimento do conferencista, foi o seguinte: “Quis me parecer, pois, que atribuindo-me este tema, o que se desejava era que eu descrevesse alguns aspectos da experiência intelectual da nossa terra. Serão simplesmente as grandes linhas dessa curiosa experiência que eu tentarei esboçar”.<sup>696</sup>

Fora notado que Cruz Costa em sua primeira publicação oficial, a respeito do nosso patrimônio mental, o considerara uma interessante experiência. Ideia oposta, em certo sentido, à de desvalorização do pensamento nacional atribuída ao autor. De qualquer modo, o propósito de delinear a prática mental brasileira aparecera logo após Cruz Costa definir o que era pensamento: “a atividade que analisa e relaciona os dados complexos de uma experiência”,<sup>697</sup> no entanto, bem ao estilo cruzcostiano, tratava-se de um exercício de prudência e não de “um supersticioso respeito pelo valor das definições”.<sup>698</sup> Seria o registro do caráter provisional das significações e da temporalidade do conhecimento em geral.

---

<sup>694</sup> Laerte seguiria Cruz Costa no estudo da filosofia no Brasil. No mesmo Boletim saiu um texto seu sobre “A Lógica de Monte Alverne” (1946), assim como fora orientando de Cruz Costa em trabalho sobre Farias Brito (1977).

<sup>695</sup> Cruz Costa, 1946.

<sup>696</sup> Id., p. 5.

<sup>697</sup> Ibid., p. 5.

<sup>698</sup> Op. Cit., p. 5.

Para dar a dimensão das dificuldades da tarefa, de compreensão do pensamento brasileiro, Cruz Costa invocara um comediante português, Gil Vicente, cuja frase, pinçada pelo historiador dono do texto em questão, estampava por analogia o quão árduo era o exercício em causa. “Grande praga é cuidar e que tormento o entender. O mesmo digo eu do meu tema”.<sup>699</sup> Além do sentido cognitivo dado por analogia, essa passagem indicava, ainda, o piadismo cruzcostiano, um de seus recursos muito usado ao lado de sua ironia.

“As contradições de que é tecido, as antinomias que revela, a complexidade dos elementos que o constituem, tudo isso justificaria que eu repetisse aqui a frase do grande cômico”.<sup>700</sup>

Era, de fato, um tema bastante vasto, pois ao haver-se com o problema, Cruz Costa enunciara uma sucessão de vicissitudes e contradições do pensamento brasileiro, das quais muitas perdurariam, ao longo do tempo histórico da nação, nas mentalidades de nossa *intelligentsia*. Os contrastes datavam do início da colonização brasileira, quando os jesuítas, os formadores de nossa mentalidade colonial, assumiram a direção da educação portuguesa e alteraram o rumo trilhado, até então, pela cultura portuguesa.

“O que os jesuítas fizeram de Portugal é sabido: – afastaram-no zelosamente da Reforma e de todo movimento científico e cultural da Europa dos séculos XVI e XVII. Romperam, além disso, a orientação de uma cultura positiva e fizeram do português, graças às humanidades, um homem “mais católico que latino””.<sup>701</sup>

Esse acontecimento de além-mar não somente repercutiu, quase imediatamente, na formação espiritual da Colônia, como marcou de forma indelével uma boa parte de nossa gente de letras.

“A ação dos jesuítas, nos seus colégios e reduções do Brasil foi, sob certos aspectos, semelhante a que exerceram em Portugal. José Bonifácio notava que os jesuítas procuravam fazer dos nossos índios “capuchos e perpétuas crianças”. O traço de infantilidade que a educação jesuíta deixou sobre nosso pensamento pode ser ainda facilmente percebido em alguns dos *eruditos* que enfeitam a galeria das nossas letras...”<sup>702</sup>

---

<sup>699</sup> Op. Cit., p. 5.

<sup>700</sup> Op. Cit., p. 5.

<sup>701</sup> Op. Cit., p. 11.

<sup>702</sup> Op. Cit., p. 11 (grifos do autor).

O paradoxo dessa cultura pueril, a dispor uma educação para levar uma vida ingênua, mergulhada na fantasia, era a marca distintiva naquele mundo, muito à margem de seu polo de irradiação, mas enlevado a distância por sua protointelectualidade.

“As pequenas **elites** de **letrados**, pertencentes todas às famílias a que a agricultura do açúcar havia dado certa opulência, frequentam os Colégios da Companhia; são formadas pelos jesuítas. À riqueza que representa a posse da terra, de engenhos, de escravaria, juntava-se, como  **sinal de classe**, de distinção, a posse de uma cultura humanística ministrada em Colégio da Companhia”.<sup>703</sup>

Apesar dessas vicissitudes do pensamento brasileiro colonial, eram inegáveis seus feitos e efeitos nos rumos tomados às expensas daquele corpo de ideias plasmadas à ocasião.

“É preciso reconhecer, todavia, que foi graças a essa cultura **ornamental** – e, por certo, também a outros acontecimentos ligados principalmente com o açúcar – que se foi firmando entre nós a tradição da cultura ocidental. Foram os letrados que os jesuítas formaram, os que estiveram a serviço dessa fixação de cultura”.<sup>704</sup>

A análise cruzcostiana do pensamento brasileiro, não se apartava da história de construção da nação, mesmo nesses momentos iniciais de sua formação, quando relacionaria duas atividades aparentemente contrastantes, as quais, no entanto, se não fossem contadas em conjunto, a história do pensamento não se completaria. A contradição ficava por conta da oposição entre, de um lado, uma “cultura ornamental” e, de outro, apesar desta característica de adorno, ela fixaria entre nós a “cultura ocidental”. Nessa moldura, era entendida por Cruz Costa a cultura letrada colonial.

“Mas, ao lado desses letrados, feitos pelos moldes jesuítas, ao lado desses homens que se debruçavam à janela do Atlântico à espera do navio que lhe traria ideias e livros da Europa, outros homens, do povo, prosseguiram a conquista econômica que continuava a mentalidade aventureira que um dia tivera o seu esplendor em Sagres. Foram estes homens do povo que rasgaram caminhos na selva, que descobriam rios, que construíram aldeias e vilas, que esboçaram as fronteiras do Brasil. Estas duas aventuras são, por certo, dignas de nossa meditação pelo sentido que encerram para a compreensão da história do nosso pensamento”.<sup>705</sup>

<sup>703</sup> Op. Cit., p. 13 (grifos do autor).

<sup>704</sup> Op. Cit., p. 11 (grifos do autor).

<sup>705</sup> Op. Cit., pp. 13-14.

Em certo sentido formação ideal e formação real, nessa ótica, desenrolavam-se mutuamente, mesmo quando uma aparecia apartada da outra, apesar desse aspecto, a relação recíproca apenas exigia maior refinamento das camadas de mediação entre ambas para fazerem-se notar. Desse modo, Cruz Costa apontara uma característica distintiva de nosso pensamento, quicá nosso maior contraste intelectual, inclusive.

“No nosso pensamento, assim como no nosso destino histórico, existem duas vocações: uma que nos volta para o largo Oceano, que nos obriga a olhar para além dos mares, para o lado de onde nos veio a cultura. E há ainda o sertão, a imensidão dos horizontes que fica por detrás das serranias da costa, que nos atrai como atraiu, há séculos, o aventureiro. Esta contradição, esta instabilidade, ainda atormenta o nosso pensamento”.<sup>706</sup>

No século XVII, o pensamento brasileiro sofreu uma de suas flexões, a primeira em direção às coisas da terra. Como a maior produtora mundial de açúcar, a Colônia não só atraía os olhares estrangeiros, mas o próprio cuidado de nossa parte, relativo a uma área de capacidade produtiva. Essa seria fruto da ação de um daqueles referidos aventureiros. A nova realidade, ao ver cruzcostiano, exigiu um novo tipo de pensamento conveniente àquela circunstância. Este fora o momento de emergência do nativismo na cogitação nacional. “Decresce nos letrados, daí por diante, o interesse pelos loureiros, pelos sicômoros e ciprestes da longínqua Hélade. Agora já se fala em coqueiros, em cajueiros, em palmeiras...”.<sup>707</sup>

Afloraria por essa época, nos escritores mais atilados, a consciência das particularidades da vida dos colonos e, com relação a Portugal, as diferenças entre eles e os reinóis. Esse clima mental se intensificou ao longo do século XVIII. A citação a seguir fora referente ainda ao século XVII.

“Os “letrados” chegam até a pensar, com Gregório Matos, que, “os brasileiros são bestas e estão sempre a trabalhar, toda a vida por manterem maganos de Portugal”, – o que já constitui um índice do incipiente sentimento de rebeldia contra a condição colonial”.<sup>708</sup>

Outro traço constante do pensamento brasileiro, segundo nosso teórico do conhecimento, foram as influências culturais externas, essas, no entanto, sofreram modificações no período. O exclusivo cultural lusitano passou a sofrer a concorrência,

---

<sup>706</sup> Op. Cit., p. 14.

<sup>707</sup> Op. Cit., p. 15.

<sup>708</sup> Op. Cit., p. 15.

no Brasil, de novos centros de poderio intelectual, a despeito da vigilância das autoridades constituídas.

“Apesar dos cuidados que a censura portuguesa tomava para impedir a entrada das ideias francesas em seu território e nas colônias, era das próprias universidades portuguesas que passavam ao Brasil as ideias filosóficas e políticas que levaram a França à revolução de 1789. Em 1790 já o conde de Rezende tomava medidas enérgicas contra os leitores das obras dos Enciclopedistas e em 1794 prendia-se gente, no Brasil, pelo crime de “enciclopedismo””.<sup>709</sup>

Essas interferências de novos modelos culturais sobre as nossas idealizações, impeliram nossos pensantes de então a delinearem uma consciência política, antes até de uma consolidação econômica, expressa, por exemplo, no episódio da Inconfidência Mineira e, “razão pela qual nossa primeira tentativa de independência partiu de um punhado de letrados mineiros”.<sup>710</sup>

O notável desenvolvimento da economia mineira, em razão do ouro, possibilitou certa estabilidade em nosso processo formativo, material e mental, durante o século XVIII e, com isso, criou um ambiente urbano favorável à nutrição cultural em terras de Minas, “onde os letrados entraram a sonhar com a Independência e a República, a exemplo do que haviam feito os americanos do Norte”.<sup>711</sup>

Essas condições propícias à dilatação do desejo em vista de um destino próprio e autônomo, juntadas à repressão que as autoridades exerciam na região mineira, “impelia os letrados dessa região à revolta”,<sup>712</sup> cujo desfecho, trágico, registrará uma daquelas “vicissitudes pelas quais passa, no desenrolar da complicada história da nossa cultura, o nosso pensamento”,<sup>713</sup> conforme o juízo cruzcostiano.

No plano da conjuntura internacional à época, com o domínio dos mares realizado pela Inglaterra, a qual havia feito de Portugal um refém consagrado no tratado de Methuem, essa situação afetaria a Colônia.

“Tais acontecimentos tem grande importância para a história do nosso pensamento. Com essa “liberdade” dos mares, ia-se abrir um longo período de livre importação de ideias e doutrinas sujeitas às mais curiosas e variadas vicissitudes”.<sup>714</sup>

\*\*\*

---

<sup>709</sup> Op. Cit., p. 16.

<sup>710</sup> Op. Cit., p. 16.

<sup>711</sup> Op. Cit., p. 16.

<sup>712</sup> Op. Cit., p. 16.

<sup>713</sup> Op. Cit., p. 5.

<sup>714</sup> Op. Cit., p. 17.

Com a independência e o fim da tutela intelectual portuguesa, o Brasil iniciou uma sucessiva e “variadíssima importação cultural europeia”,<sup>715</sup> munida de contradições e de resultados paradoxais, cuja intenção era liberar o novo país de seu anterior modo de ser, da condição de colônia.

“A história das vicissitudes dessa longa importação de ideias e de doutrinas que se fez ao longo do século XIX é, assim, um constante esforço para produzirmos alguma coisa, para pensarmos por nossa própria conta e, ao mesmo tempo, a prova de que o pensamento nada consegue realizar afastado da ação que lhe dá vida”.<sup>716</sup>

As consequências dessas duas operações culturais contrastantes foram, a saber: importar para pensar com propriedade; segregar o cogitar do ato que seria sua alma, forneceram a Cruz Costa o material para compor uma célebre galeria vicissitudinária do pensamento brasileiro.

“Repousadas no trabalho escravo, as classes superiores, passaram a encher seus ócios com as diferentes filosofias e literaturas da Europa. Foi assim que, na velha cepa portuguesa, fizemos a enxertia de garfos novos da cultura de outros povos. Os frutos que resultaram dessa enxertia, medraram definhados e sem sabor. Eram frutos de estufa e não os alimentava a seiva rica do terra”.<sup>717</sup>

O pensamento brasileiro inaugural e importado, após a conquista da Independência, foi o romantismo introduzido no país por Gonçalves de Magalhães, o qual, no mesmo lapso temporal assentara a filosofia eclética entre nós. Ambos dominaram o cenário mental oitocentista brasileiro, dos anos próximos à Independência até a década de 1870. O ecletismo cousineano de origem francesa, de acordo com Cruz Costa, foi mais tradução de obras que reflexão autêntica, uma verdadeira avalanche de “um pensamento que não apresentava problemas; só requeria assunto para ressaltar e dar brilho ao estilo”,<sup>718</sup> por sinal arrebatador, pois o tradicional espiritualismo brasileiro, “até ele, divergindo durante um curto momento da tradicional orientação da escolástica espanhola, usou em larga escala das verbosas doutrinas do ecletismo francês”.<sup>719</sup>

O romantismo era a expressão literária daquele pensamento brasileiro predominante à época, cuja incumbência fora projetar um passado para a nova nação,

---

<sup>715</sup> Op. Cit., p. 19.

<sup>716</sup> Op. Cit., p. 20.

<sup>717</sup> Op. Cit., p. 20.

<sup>718</sup> Op. Cit., p. 22.

<sup>719</sup> Op. Cit., p. 23.



nos moldes de um medievalismo idealizado, para o qual a figura do indígena, também fantasiada, contribuiu para o feito. “Com finalidades políticas e literárias o nosso índio foi erigido, então como símbolo do Brasil”.<sup>720</sup> Embora o modelo desse malabarismo mental, como sempre, fosse europeu, não esteve isento de contradições. Cruz Costa capturara uma dessas.

“O romantismo, dizem foi um sonho de brasileiro. Sim, foi; precisamente com Castro Alves. A poesia de Castro Alves, focalizaria, com emoção, um dos mais graves problemas de nossa história: a escravatura. Inspirando-se na vida miserável do negro, no drama dos navios negreiros, na tragédia de uma raça jungida ao tronco, ele seria o apóstolo da Abolição. Castro Alves destaca-se na paisagem morna do pensamento imperial porque a sua poesia foi mais do que tudo um poderoso instrumento de liberdade”.<sup>721</sup>

Talvez fosse essa importação cultural desenfreada, até aqui vista, que levaria Cruz Costa a reiteração da insigne tópica, iniciada com Sílvio Romero, na história da filosofia nacional: “As ideias no Brasil, não descendem umas das outras; não as liga um liame histórico. As ideias são consideradas como absolutas e os seus valores se colocam, todos, num mesmo plano”.<sup>722</sup>

\*\*\*

O ano de 1870 marcou na visão cruzcostiana uma virada no pensamento brasileiro, apesar de certo atraso em relação a alguns países europeus, aqueles mais irradiantes do ponto de vista social, econômico, político... e culturalmente.

“É então que os diferentes matizes das ideias racionalistas, originados na revolta científica do século XVII, começam a influir, a impregnar a vida intelectual brasileira. O positivismo, o naturalismo, o evolucionismo, enfim, todas as modalidades do pensamento europeu no século XIX vão se exprimir agora no pensamento nacional e determinar, sobretudo, um notável progresso de espírito crítico”.<sup>723</sup>

Essa guinada espiritual no nosso modo de cogitar, como Cruz Costa sempre fazia questão de observar, relacionava-se com outras mudanças nacionais e compunha, junto com as mesmas, um cenário histórico específico da vida intelectual brasileira. O advento do positivismo nesse quadro, teve significado especial na gnosiologia, traçada pelo nosso historiador e filósofo, a respeito do pensamento brasileiro àquela altura.

---

<sup>720</sup> Op. Cit., p. 22.

<sup>721</sup> Op. Cit., p. 23.

<sup>722</sup> Op. Cit., p. 21.

<sup>723</sup> Op. Cit., p. 25.

O positivismo no Brasil, além de indicar o necessário desenvolvimento científico e tecnológico da sociedade imperial, denotava, ao mesmo tempo, como signo, o momento de descenso do Império, a partir do qual seu processo de decadência, desde a abolição dos traficantes de escravos até as sucessivas crises políticas depois de 1860, só fizeram-na acelerar. “O positivismo representou uma nova classe de letrados”.<sup>724</sup>

A maneira como Cruz Costa descreveu o papel, benéfico, exercido pelo positivismo na remoção de entulhos mentais entre nós, não assemelhava ao palavreado utilizado por Francisco Sanchez? “O positivismo vibrara o primeiro golpe no bacharelismo coimbrão, caturra e livresco da tradição jesuítica. Era a matemática contra o latim, a positividade da ciência contra a silogice legista e fradesca”.<sup>725</sup>

No balanço histórico-epistêmico das vicissitudes e contradições da filosofia positivista na sua aventura brasileira, qual fora realizado por Cruz Costa, em aparente paradoxo, o peso tendeu para o lado positivo. Entretanto, o pensamento positivista brasileiro parecia ser, senão o mais contraditório, ao menos um dos mais contrastantes de nossa história.

“A velha estrutura colonial entra numa fase de completa remodelação e o positivismo representa, ao mesmo tempo no domínio da cultura intelectual, o primeiro sinal de modernização do pensamento brasileiro. É ainda de inspiração francesa, mas traz consigo o germe do espírito moderno. É ainda resultado da importação, mas já fornece aos nossos patrícios, um novo instrumento de análise. Graças à influência que vai exercer nos espíritos esclarecidos de muitos brasileiros, entre eles Pereira Barreto, o positivismo contribuirá para uma nova interpretação da nossa história. Determinará o advento de uma nova concepção de valores e corresponderá a um primeiro esboço de revolução burguesa no pensamento nacional”.<sup>726</sup>

As ocorrências no plano internacional à época, nos países mais representativos da Europa ocidental, repercutiram no Brasil, fossem no campo da política fossem no universo intelectual do país. A vitória da Prússia sobre o Segundo Império francês e suas consequências: a queda de Napoleão III e a proclamação da Terceira República francesa reverberaram aqui em ambas as áreas: a emergência do republicanismo brasileiro e a abertura de um novo *front* cultural – o pensamento alemão.

“**O Manifesto de Itu e o germanismo** da escola de Recife – que nos revelaria a filosofia alemã – estão ligados a essas transformações. Os paulistas da florescente sociedade cafeeira e os “filosofantes” da

---

<sup>724</sup> Op. Cit., p. 25.

<sup>725</sup> Op. Cit., p. 25.

<sup>726</sup> Op. Cit., p. 26.

escola de Direito do Norte, abririam, no último quartel do século XIX, novas e mais largas perspectivas à inteligência brasileira”.<sup>727</sup>

O nome de Tobias Barreto de Menezes, um *filosofante* de origem humilde, influenciaria de maneira notável, como chefe de escola, os estudantes da Faculdade de Direito de Pernambuco e, assim, os rumos do germanismo emergente.

O fim do trabalho escravo e sua substituição pelo “mecânico” e pela “imigração,” a ascensão de São Paulo na vida do país, o modo como se dera a República, tudo isso constituiu para um conjunto de elementos de silhueta moderna, desafiadores para a vida intelectual brasileira, até porque essa modernização era restrita ao litoral brasileiro e, o mais grave, para Cruz Costa, foi feita sem integrar o conjunto do povo à vida nacional.

“O contraste entre as condições de vida das classes populares e os das classes superiores, começa então a se revelar com mais nitidez e a se refletir no pensamento brasileiro. Do mesmo modo que o historiador econômico, o historiador das ideias nacionais encontra, no Brasil, o mundo primitivo no sertão, a mentalidade medieval nas vilas do interior e a civilização moderna nas cidades”.<sup>728</sup>

Esse fechamento do pensamento brasileiro, em relação ao povo, o levava à dramática surpresa da entrada em cena do sertão, no episódio de Canudos, “revelando aspectos trágicos da nossa formação”,<sup>729</sup> à exceção de Euclides da Cunha. “Só Euclides tivera coragem de clamar a favor do homem do sertão”.<sup>730</sup>

Para Cruz Costa, as vicissitudes das ideias no Brasil se deviam, de um lado, ao excessivo credo no poder das mesmas e, de outro, como consequência, o corte, a separação dessas da prática viva de onde emergiram. Com o movimento modernista, iniciado pela “Semana de Arte Moderna” de 1922, ao lado de uma série de acontecimentos, como a revolta do forte de Copacabana, a revolução paulista de 1924, a epopeica Coluna Prestes, entre outros, o pensamento brasileiro entrava em uma nova fase, mais atenta à realidade brasileira.

Ao passar a conclusão de seu escrito, Cruz Costa perguntava sobre a possibilidade de sintetizar o pensamento brasileiro. A resposta fora negativa. “Tal

---

<sup>727</sup> Op. Cit., p. 26.

<sup>728</sup> Op. Cit., p. 27.

<sup>729</sup> Op. Cit., p. 28.

<sup>730</sup> Op. Cit., p. 28.

síntese, como muito bem observa Mário de Andrade é impossível”. (...) “Muita análise se impõe ao historiador das ideias no Brasil”.<sup>731</sup>

Essa foi uma razão a mais do estilo antissistemático do pensamento, histórico e filosófico, cruzcostiano. A empreitada intelectual posta a serviço do Brasil, do modo como ela foi visualizada pelo balanço epistemológico em vista, não era alguma coisa de pouca extensão.

“À inteligência brasileira cabe, assim, neste momento, uma grande tarefa: a de educar o povo, de sanear a terra, de construir cidades, lavouras, de dar novo sentido às condições de vida agrária, a de ajudar a construir uma infraestrutura forte e rica que nos permita valorizar a terra e o homem do Brasil. É mister, pois, que à luz de ideias claras e distintas, como são as que o pensamento científico nos fornece, saibamos pensar a **nossa realidade**. Para isso, é necessário que a cultura intelectual não seja uma “fantasia sem proveito””.<sup>732</sup>

O tempo relativamente longo dedicado à teoria do conhecimento do pensamento brasileiro, dessa realizada por Cruz Costa, se devera ao fato de muitas destas proposições, presentes na análise, acompanharem o seu proponente na história da filosofia no Brasil narrada pelo mesmo.

#### **4.4 – O ano inaugural de 1938: a virada cruzcostiana rumo à história da filosofia no Brasil**

A preocupação de Cruz Costa com a problemática brasileira antecederia sua escrita sobre a mesma e a respeito de sua produção filosófica, datada por ele a partir do ano de 1928.<sup>733</sup> Porém, referida a sua história da filosofia no Brasil e a seus estudos anteriores a “Contribuição” (a reta de chegada e obra mor da série), essa teria como ponto de partida o ano de 1938,<sup>734</sup> pois neste, a ocupação com a área e com seus problemas, fosse relativa à definição de seu objeto, fosse referida a periodização historiográfica daquela história, fora especificada.

Esse foi o caso do artigo aparecido em 1938, na *Revista “Filosofia e Letras”*,<sup>735</sup> reunido posteriormente no livro publicado em 1945 – “*A Filosofia no Brasil: Ensaios*”,<sup>736</sup> intitulado: “*Alguns aspectos da filosofia no Brasil*”, nesse Cruz Costa

<sup>731</sup> Op. Cit., p. 31.

<sup>732</sup> Op. Cit., p. 31 (grifos do autor).

<sup>733</sup> Cruz Costa, 2011, p. 112.

<sup>734</sup> Esse ano é a referência inicial da delimitação do estudo, concernente à parte específica da obra cruzcostiana, de acordo com o objetivo almejado.

<sup>735</sup> Cruz Costa, 1938.

<sup>736</sup> Cruz Costa, 1945.

delineara bem o objeto de estudo da filosofia no Brasil e do qual sua obra posterior não se afastaria.

“O estudo da filosofia no Brasil – diríamos com mais exatidão, – o estudo do que tem sido as “**vicissitudes**” das correntes filosóficas europeias no Brasil, principalmente daquelas nascidas ou importadas no decorrer do século XIX, que vieram modernizar ou combater a velha escolástica que nos legou a tradição portuguesa, está a exigir um exame mais documentado e mais meditado do que este”.<sup>737</sup>

A marcação ou as balizas histórico-filosóficas, desde a Colônia, encontravam-se definidas no escrito de 1938. No final da segunda metade do século XVIII a influência da cultura filosófica escolástica de origem portuguesa começava a declinar no Brasil.

“É noutros países, noutras fontes de cultura que nos vamos fornecer de ideias. A história desta contínua “importação” constitui, a nosso ver, a história do que tem sido a filosofia no Brasil”.<sup>738</sup>

O restante da periodização, presente no artigo em questão era a mesma da “*Contribuição*”. Outro *tópos* cruzcostiano manifesto em 1938 foi o tema do mimetismo. “*Temos apenas superficialmente imitado e artificialmente aplicado as lições vindas da Europa*”.<sup>739</sup> Entretanto, o fato em si de mimetizar não era visto de todo, por Cruz Costa, como negativo.

“Não é bastante, entretanto, contatar o fenômeno da imitação. É mister ainda procurar sua significação”. (...) “A imitação é um fenômeno social natural. Como outros países, o nosso esforça-se para aproveitar a experiência alheia. E é evidente que não cabe apenas ao Brasil o privilégio desta pretendida fraqueza que é, para certos ensaístas nacionais, a imitação. Ela não se dá sem uma certa deformação do modelo, o que já constitui, de certo modo, uma originalidade”.<sup>740</sup>

A imitação constituída por uma apropriação ativa, deformadora do modelo original, seria a originalidade da filosofia no Brasil. As visões de mundo presentes na história brasileira, proporcionadas pelas levas filosóficas estrangeiras, outro traço caracterizante da ótica histórico-filosófica cruzcostiana, “*têm-lhe sido dadas pela chegada do correio e dos vapores da linha da Europa*”.<sup>741</sup>

<sup>737</sup> Id., p. 75 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>738</sup> Ibid., p. 76.

<sup>739</sup> Op. Cit., p. 76.

<sup>740</sup> Op. Cit., p. 77.

<sup>741</sup> Op. Cit., 78.

Uma cultura, portanto, expedida por correspondência, cujo exclusivo europeu no tocante às ideias filosóficas, variava ao sabor de uma produção cultural que, apesar de estar de acordo com o contexto histórico de além-mar, se encontrava muito distante de nossa vida cotidiana, não teve sua recepção passivamente.

“As preferências mudaram, por vezes, segundo o acaso das circunstâncias europeias, mas quase exclusivamente do velho continente temos recebido o nosso “stock” de ideias filosóficas. Os “mercados” têm variado, mas os entrepostos têm sido sempre os mesmos: O Recife, o Rio de Janeiro. Cada um destes centros têm tido uma função assaz curiosa na vulgarização, na apreensão e na deformação das ideias importadas”.<sup>742</sup>

A história filosófica brasileira, contada ao modo cruzcostiano, sempre relacionada a um real circunstanciado, relativizaria a noção, muito vulgarizada, de contingência filosófica ocorrida no “*sertão sergipano*”, devido à pura idiossincrasia individual diletante, pois o entreposto cultural recifense se encontrava a pouca distância da referida localidade.

Fora, por exemplo, o caso de Tobias Barreto, na origem da Escola do Recife, nascido em Campos de Sergipe, “*no ermo!*”, segundo as palavras de Sílvio Romero,<sup>743</sup> o qual depois de bacharelar-se em “*Ciências Jurídicas e Sociais*” pela Faculdade de Direito de Recife, se exilou em Escada, “a treze léguas da Capital”,<sup>744</sup> tornada então a nova *pólis* filosofante do interior pernambucano.

A periodização da história da filosofia no Brasil realizada no trabalho de 1938 por Cruz Costa, comparecera na íntegra. Lá estava a filosofia da segunda escolástica portuguesa, da ilustração pombalina, sob o empirismo de fundo francês, mas introduzido em Portugal, via Itália, por alguns filósofos portugueses estrangeirados que entraram em contato com a filosofia iluminista na Península Itálica. Sua presença no Brasil datava da segunda metade do século XVIII. Após a Independência o ecletismo substituiu o sensualismo herdado da Colônia junto com a escolástica portuguesa, aquele era ensinado nos estabelecimentos oficiais inaugurados no Brasil com as Aulas ou Escolas Régias.

O positivismo cuja introdução no Brasil, de acordo com Cruz Costa, “data de 1850”,<sup>745</sup> era a corrente filosófica predominante no Sul do Brasil (à época designava o

---

<sup>742</sup> Op. Cit., p. 78.

<sup>743</sup> Romero, 1969, p. 113.

<sup>744</sup> Id., p. 117.

<sup>745</sup> Costa, 1945, p. 80.

Sul propriamente e o Sudeste do país), fora um expediente, visto por ângulo histórico, usual de seguir a tradição de importação das ideias filosóficas francesas.

“O Norte, a Escola do Recife, lançava o movimento conhecido pelo nome de “germanismo” (...), “mais um horizonte intelectual que se ia abrir à inteligência brasileira. O “germanismo”, que nos deu a conhecer a cultura alemã, reagia contra a imitação francesa. Julgaram os seus adeptos que conseguiriam ser originais, desembaraçando-se do modelo francês”.<sup>746</sup>

Em tais circunstâncias, as filosofias alemãs, monista e materialista “científica”, ofereceram novos padrões ao pensamento filosófico brasileiro, restrito até então à velha escolástica colonial de extração portuguesa e às filosofias francesas do iluminismo e do positivismo. A filosofia ilustrada fora coetânea à crise do “*Antigo Sistema Colonial*”<sup>747</sup> e a última, apesar de apontada em meados do século XIX, teve longa vigência na historiografia filosófica brasileira.

A trajetória intelectual de Sílvio Romero foi, para Cruz Costa, exemplar da *intelligentsia* brasileira na sua ânsia novidadeira, cuja explicitação da parte do historiador e filósofo oitocentista, levou o historiador dos novecentos a considerá-la extensiva a “*todos os intelectuais da sua época*”.<sup>748</sup> Essa visão cruzcostiana, crítica ao filoneísmo, apesar de ressaltar o interesse intelectual, preservado na postura romeriana ante aos prejuízos neofóbicos alertava, no entanto, contra o que poderia haver de desprezo pelos nossos valores nesse gosto filonovista.

Com o trajeto de Sílvio, Cruz Costa além de chamar a atenção para aquelas possibilidades de desvio intelectual, também ressaltara certa vitalidade e a rebeldia de seu pensamento, característica presente em boa parte de nossa gente raciocinante.

“Sílvio Romero passa por todas as faces das “vicissitudes filosóficas” no Brasil: foi eclético, foi positivista, foi “germanista” e tornou-se afinal spenceriano, ou melhor, darwinista evolucionista”.<sup>749</sup>

Com isso, Romero saltava para fora, tanto da tradição filosófica francesa presente acerca de um século, tomado o Brasil de então como marco temporal, quanto do recém-chegado pensamento alemão à época para, afinal, esposar uma filosofia de origem inglesa – o spencerismo – algo incomum no período.

<sup>746</sup> Id., pp. 82-83.

<sup>747</sup> Novais, 1979.

<sup>748</sup> Cruz Costa, 1945, p. 84.

<sup>749</sup> Id., p. 84.

Em uma menção muito breve, Cruz Costa aludiu ao “*krausismo*” no Brasil, “*haurido nas lições do velho Tiberghiene professado na faculdade de Direito de São Paulo, por Galvão Bueno*”.<sup>750</sup> Talvez a rápida referência à filosofia da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, fosse o prenúncio das relações tumultuosas que marcaram a vida institucional, no tocante à filosofia, entre aquela e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, ambas da Universidade de São Paulo.

Outro nome de destaque, um rebento germanista na análise cruzcostiana, foi Farias Brito. Sua vida era dedicada exclusivamente à filosofia e por isso, com maior dedicação, entendeu melhor a filosofia europeia que seus colegas da época e, mesmo, dos antecedentes imediatos na filosofia brasileira à ocasião. Para Cruz Costa, aqueles foram mais vulgarizadores ante o filósofo cearense. Apesar desse reconhecimento, no entanto, a leitura de sua obra não deixou de apresentar problemas.

“Nem sempre Farias Brito consegue dar uma tradução clara dos sistemas de filosofia que expõe. O seu estilo é obscuro e as metas que fixa para sua obra variam constantemente. Não é fácil penetrar na sua obra. Caracteriza-se ela por um pessimismo, uma visão trágica da vida”.<sup>751</sup>

Tanto Farias Brito, em sentido estrito, como a “*Escola do Recife*”, em geral, além do positivismo, tiveram seguidores e influenciaram o pensamento filosófico brasileiro no início do século XX.

#### **4.5 – O sentido da “*história histórica da filosofia no Brasil*” versus questões demasiado elementares e o sentido geral da filosofia**

A noção cruzcostiana a respeito do sentido ou significação que as correntes filosóficas estrangeiras adquiriram no Brasil, também estava configurada no texto de 1938 e, dessa maneira, sua acepção acompanharia o historiador ao longo de sua trajetória intelectual.

“As ideias parecem não poder aqui constituir apenas diretrizes. **Precisam realizar-se.** Daí, um certo absolutismo que parece ser um dos traços fundamentais do nosso espírito. A nossa inteligência não se dá bem senão bem perto dos problemas materiais. Um certo instinto nos conduz à ação e a reflexão não parece ser o nosso forte. A “*metafísica*” nos causa vertigens. O positivismo transforma-se, desde logo, em uma regra de moral individual, administrativa e política. É

---

<sup>750</sup> Ibid., p. 84.

<sup>751</sup> Op. Cit., p. 85.



que procuramos suprir, muito às pressas, as nossas deficiências com as ideias que nos chegam”.<sup>752</sup>

Estava configurado o significado prático das ideias filosóficas entre nós, definido de modo pleno no ano de 1938. Essa ideia de aplicação prática da filosofia no Brasil, fora central na história cruzcostiana e, em seu entorno, se daria a produção do discernimento a respeito dos nomes, dos círculos ou das escolas do pensamento filosófico brasileiro.

O texto: “*A filosofia e a evolução histórica nacional*”,<sup>753</sup> fruto de uma “*Conferência realizada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em agosto de 1943 e publicada em A Filosofia no Brasil – Ensaios (1945)*”, embora escrito depois de “*Alguns aspectos da filosofia no Brasil*”, o artigo de 1938, visto inicialmente, na referida coletânea de ensaios saída em 1945, essa ordem temporal da escritura ficaria de lado, pois o mesmo foi publicado em primeiro lugar no livro.

O critério para tal, aparentou ser mais lógico que cronológico, pois no escrito em questão, perguntas básicas como: “*existe uma filosofia brasileira? Teria havido filósofos no Brasil?*”,<sup>754</sup> faziam parte de seu escopo argumentativo. A resposta de Cruz Costa a tais questionamentos, embora fosse categórica, se utilizou de certo grau de ironia como recurso discernível.

“Esta pergunta é feita por minha gente. Quase todos que a fazem demonstram que a curiosidade pode caminhar, muita vez, em boa camaradagem, com a ingenuidade. Mas, o fato é que a pergunta é feita”.<sup>755</sup>

Quanto ao restante da conferência de 1943, seu conteúdo continha as mesmas preocupações do artigo de 1938, à exceção daquelas questões preliminares aludidas. Na direção da alçada conjectura, a preleção do historiador pareceu acertada conforme a ordem das publicações no livro de 1945.

\*\*\*

Em uma conferência realizada na Associação Paulista de Medicina, Cruz Costa teve a oportunidade de discorrer a respeito do “Sentido da Filosofia”. Esse título foi o substitutivo proposto pelo conferencista ao constante, no pedido formulado pelos

<sup>752</sup> Op. Cit., pp. 80-81 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>753</sup> Costa, 1945.

<sup>754</sup> Id., p. 01.

<sup>755</sup> Ibid., p. 01.

organizadores, de falar sobre a “Importância da Filosofia”, muito pretensioso para o entendimento filosófico cruzcostiano. Naquela oportunidade, o objetivo do historiador fora de relacionar a filosofia e a história. Uma preocupação permanente, conforme transpareceu no texto publicado sobre a mesma.

“A filosofia é sempre filosofia da vida. E, com sobradas razões dizia um filósofo contemporâneo, que falar em filosofia da vida é assim como quem diz: - “botânica das plantas”, pois a filosofia que não se ocupa com a vida, que não se interessa pelo destino do homem, que volta as costas às suas angústias e às suas dores, não é filosofia autêntica. Será estéril e vã preocupação de doutos de salão, de acadêmicos de alma ressequida, de intelectuais que jogam com ideias e que, por cegueira ou covardia, fogem para um mundo de hipóstase onde podem refugiar-se sem compromissos, quando a realidade contraria seus desejos... A “teoria filosófica” é, assim, vida e está intimamente ligada à realidade. Se foge à vida, — é porque é má teoria, — diversão de salão, jogo intelectual com nome grego...”<sup>756</sup>

Em sua época moderna e contemporânea, a filosofia sofreu uma transformação destacada por Cruz Costa. “Os filósofos modernos são mais modestos e mais razoáveis. Compreenderam que a vitalidade do saber, mesmo a do saber positivo, deve ser procurada nas alternativas do movimento da inteligência”.<sup>757</sup> O olhar cruzcostiano afinado à história dirigia-se ao passado da filosofia atento, sobretudo, ao momento de sua mudança, àquela transformação conferidora de nova significação.

“A filosofia contemporânea, assim como a ciência da nossa época, destruiu os quadros da tradição clássica e fez surgir tipos inesperados de princípios, formas inéditas de conexão”. (...) “Reconheceu-se que, no filosofar, reproduziam-se as mesmas peripécias, as mesmas dificuldades que o homem encontra no plano da ação... Que era a vida, enfim, que a animava. Daí resultou uma atitude de modéstia e, ao mesmo tempo, de liberdade. Hoje, a filosofia não pretende explicar nem fornecer solução para tudo. Contenta-se em pesquisar, sem pretender, como ainda há pouco se fazia, *totalizar* o saber”. (...) “A pretensão de totalitarismo que se verificou nos últimos anos, mostra bem, para quem atenda com cuidado para a lição da História, todos os desmantelos e aberrações a que podem ser levados os homens quando creem possuir o privilégio da verdade”.<sup>758</sup>

A visão das metamorfoses filosóficas recentes não fora um lance de pura autorreferência, seu significado era atado por Cruz Costa às consequências de um dado

---

<sup>756</sup> Cruz Costa, 1949, p. 180.

<sup>757</sup> Id., p. 181.

<sup>758</sup> Ibid., p., 181 (grifos do autor).

ideal vivido. Com o giro nos termos, promovido pela revolução proclamada, a filosofia passaria pelo tribunal da história. Seriam os resultados de seu instante de encarnação que valeriam para a aferição de sua eficiência ou de sua eficácia. Esse estado de permanente avaliação configurava um novo horizonte filosófico. “A filosofia é uma crítica cuja fecundidade nenhum filósofo esgotou nem esgotará. É essa a sua grandeza”.<sup>759</sup>

Sobre a filosofia da história, a crítica cruzcostiana se dirigia de modo cuidadoso às suas versões cerradas. “O destino contraditório da História não abre exceções para as sistematizações extremadas”.<sup>760</sup> Para o historiador da filosofia, ora como filósofo, a história não se opunha ao racionalismo, no entanto, era sua medida para evitar seus excessos e sua demasiada crença na razão pura.

“Não creio ser possível, portanto, em virtude mesmo da realidade histórica, – explicar seriamente e de maneira satisfatória a totalidade do devir histórico, graças a uma doutrina ou quando se faz de uma exclusiva entidade a causa absoluta e universal desse devir histórico. **Do mesmo modo, quando se quer explicar a história pelas ideias e história das ideias por meio de categorias da razão, – o que se afirma é uma absoluta confiança no poder da razão. É útil não esquecer, porém, que a obstinação nas formulas de um sistema, ainda que ao mesmo se dê a denominação de racionalista, é atitude que não se justifica**”.<sup>761</sup>

Foi mais um motivo, exibido por Cruz Costa, para a compreensão de seu espírito adversário da sistematização. O que deve conduzir então o trabalho intelectual?

“O filósofo, do mesmo modo que o historiador, como todos aqueles que se ocupam com as chamadas ciências humanas, não prescinde da contribuição que os chamados dados materiais trazem ao seu trabalho”. (...) “Assim, se necessário fosse uma etiqueta para a atitude que ao filósofo cumpre tomar em face do complexo e contraditório processo da história dos homens (o que creio aliás desnecessário), a sua posição deveria ser a de um *alinhamento* (para usar o termo político) na concepção realista da História. Essa é a atitude que me parece ser a conveniente e a razoável diante dos objetos da pesquisa científica”.<sup>762</sup>

Aparecera mui clara a filiação histórica da filosofia de João Cruz Costa, vista também em outros momentos de sua escrita, mas de forte presença nesse texto

---

<sup>759</sup> Op. Cit., p. 185.

<sup>760</sup> Op. Cit., p. 189.

<sup>761</sup> Op. Cit., p. 190 (grifos nossos).

<sup>762</sup> Op. Cit., pp. 190-191 (grifos do autor).

filosófico do autor, reverso o qual possibilitara-nos denominar sua história de uma “*história histórica da filosofia no Brasil*”.

#### 4.6 – A clássica “*Contribuição à História das Ideias no Brasil*” e o fim da formação da história da filosofia no Brasil

Como dito de antemão, a publicação do livro de Cruz Costa – “*Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*” – pusera termo ao período de formação da história da filosofia no Brasil, iniciado com Sílvio Romero em 1878, continuado por Leonel Franca e cuja última demão fora dada por Cruz Costa, para ficar nos nomes de cima. Porém, o tempo decorrido entre o início e seu desfecho foi entremeado por autores menores como João Ribeiro<sup>763</sup> e Alcides Bezerra,<sup>764</sup> ambos incorporados pelo historiador uspiano.

\*\*\*

O que era a filosofia para Cruz Costa? “*A filosofia não é mera especulação no vácuo ou simples jogo de conceitos abstratos. É trabalho sobre o real e que cumpre levar a cabo sem perder esse sentido do concreto*”.<sup>765</sup> Essa visão da filosofia foi uma razão conveniente à realização do estudo dessa através da história. Nessa direção, o objeto e o sentido da Filosofia no Brasil apareceram estudados conjuntos ao vagar de nossa história, na acepção configurada por Cruz Costa na *Contribuição*.<sup>766</sup>

“Desde 1937, quando assumi o cargo de assistente da cadeira de filosofia, ocupada então pelo meu prezado amigo, Prof. Jean Maugüé, julguei que devia chamar a atenção dos nossos estudantes para **as vicissitudes pelas quais passaram em nossa terra, as correntes filosóficas estrangeiras e, sobretudo, para a curiosa significação que elas têm apresentado no evolver de nossa história.** Tem sido essa, desde aquele tempo, uma das minhas preocupações como professor”.<sup>767</sup>

Na sua história das ideias filosóficas no Brasil, publicada na forma do livro averiguado, o recurso à história fora corrente. Cruz Costa, além da noção histórica de filosofia, recorrera aos historiadores de ofício para compor sua teoria da história

<sup>763</sup> Ribeiro, 1954.

<sup>764</sup> Bezerra, 1936.

<sup>765</sup> Cruz Costa, 1956, p. 22.

<sup>766</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>767</sup> Id., p. 9 (grifos, em negrito, nossos).

comandante daquela empresa, aliás, ideal presente na justificativa de seu trabalho logo na introdução.

“O pensamento é sempre produto da atividade de um povo e, assim, é para a nossa história, nas suas relações com a história universal, que devemos voltar-nos para apreender a nossa própria significação, o sentido do nosso espírito, a fim de melhor compreendermos os matizes da transformação de ideias que vieram exercer influência no nosso meio”.<sup>768</sup>

O interesse cruzcostiano pelas ideias filosóficas no Brasil, não se dirigia a um corpo doutrinário codificado, mas à dinâmica de sua conversão e das interferências realizadas sob a luz de sua autoridade. Parte desse modo cruzcostiano de conceber a história intelectual, foi devido a Sérgio Buarque de Holanda,<sup>769</sup> pois onde esse percebia as readequações ao meio e seus resultados na constituição da civilização vindoura, aquele reelaborava o esquema mental de Buarque e o dirigia para o estudo da filosofia no Brasil.

“Assim, os homens cultos de hoje já não se sentem tão desterrados, como o afirma Sérgio Buarque de Holanda, porque os anima uma atividade de construção e de interpretação, ingrata e difícil, mas viva e apaixonada, do sentido dessa experiência, constituída pelas alterações de nossa história”.<sup>770</sup>

A passagem, além de mostrar a montagem do pensamento cruzcostiano, deixara à vista o universo mental, ou parte dele, dos “homens cultos” à sua época, modificado pela atenuação do sentimento de desterro em sua própria terra, Cruz Costa readequara a noção de aventureiro de Sérgio, ao criar a terminologia da aventura da filosofia no Brasil. “Escrever a história das suas ideias é, também, descrever as alternativas da imigração das ideias estrangeiras no Brasil”.<sup>771</sup>

Com o historiador e, também, sociólogo, Fernando de Azevedo, Cruz Costa compreendeu a filosofia no Brasil Colônia como signo distintivo de classe. Essa era aprendida nas ordens religiosas e, por um punhado de senhores de engenho, nos colégios inacianos nos quais “ensinavam os jesuítas a escolástica coimbrã”.<sup>772</sup> Era uma filosofia acabada, vinda pronta da Europa para consumo *in natura*, advindo dessa

<sup>768</sup> Cruz Costa, 1956, p. 14.

<sup>769</sup> Principalmente “Raízes do Brasil” de Holanda (2002).

<sup>770</sup> Cruz Costa, 1956, p. 15.

<sup>771</sup> Id., p. 16.

<sup>772</sup> Ibid., p. 18.

circunstância nosso *filoneísmo* filosófico. “A filosofia foi considerada, desde logo, como uma disciplina livresca”.<sup>773</sup>

Ao problema da síntese, em particular, se fosse “relativa ao conhecimento das coisas brasileiras”,<sup>774</sup> na esteira de Mário de Andrade, Cruz Costa propusera que se levasse “em consideração os dados que o passado fornece, os dados históricos de um destino de quatro séculos”.<sup>775</sup>

O curioso dessa apropriação conceitual dos historiadores feita por Cruz Costa,<sup>776</sup> ao colocar-se um possível questionamento a respeito das informações históricas, aquelas dispostas pelo passado, sobre qual seria o campo adequado ao seu estudo e qual seria seu enlace espiritual. “Poderia alguém objetar-nos, no entanto, que essa consideração do passado é mais própria do historiador do que do estudioso de assuntos filosóficos”.<sup>777</sup> Particularmente interessante e, mesmo, paradoxal, mais que a resposta de pronto, foi o nome invocado por Cruz Costa, com citação inclusive, para sustentáculo teórico de sua história e, mais ainda, para precisar a ideia de passado histórico. Eis o contraste historiográfico patrocinado por Cruz Costa.

“Efetivamente. É mister, porém, não esquecer que este historiador deve seguir os infinitos meandros da *Geistesgeschichte* dos ensaístas alemães, ou os caminhos mais sutis que, no rico e pujante pensamento de Lucien Febvre, constituem o estudo das sensibilidades, isto é, o estudo dos níveis intelectuais e culturais. É necessário ainda que o historiador das ideias aplique aos seus estudos os processos de análise e os métodos de um Marcel Mauss, atento sempre ao bombardeio cósmico das civilizações pelas civilizações vizinhas. Além disso, é mister que possa, do próprio interior da apaixonante e inquietadora história pátria, reconstituir o trabalho, muitas vezes doloroso, da formação de nossa terra, dos dramas de consciência que constituem a aventura da sua história espiritual. É preciso ainda que se procure apreender, nessa movediça história nacional, o sentido dessas *aventuras* e integrá-las nos seus quadros de vida, do mesmo modo que se coloca um rio entre suas margens. É condição ainda, para a compreensão do problema, indagar talvez o que sobrevive dessa aventura passada...”<sup>778</sup>

<sup>773</sup> Op. Cit., p. 18.

<sup>774</sup> Op. Cit., p. 20.

<sup>775</sup> Op. Cit., p. 20-21.

<sup>776</sup> Da leitura do historiador da filosofia, Émile Bréhier (1940), Cruz Costa entenderá que a “crítica histórica vai indagar para além das tradições, das interpretações e dos comentários”, (...). “Descartes é inimigo, não da história, mas do comentário que dá ao passado esse direito sobre o presente que a história justamente recusa” (Cruz Costa, 1956, p. 24), e como leitor de Croce (1931) pensaria a história não “para restaurar, mas para libertar do passado” (Id., p. 24, grifos do autor).

<sup>777</sup> Op. Cit., p. 21.

<sup>778</sup> Op. Cit., p. 21 (grifos do autor).

Além dos princípios da conduta mental cruzcostiana, o interessante fora o nome de Lucien Febvre, senão o principal, um dos principais chefes da Escola dos Annales, cujo contributo historiográfico para a história da filosofia, como foi visto com Le Goff,<sup>779</sup> fora inócuo. Entretanto, o mesmo foi uma vez mais invocado para dar conta da definição de passado no campo histórico.

“Não há o passado, sem dados – o passado, esta coleção de cadáveres, de onde o historiador teria como função, reencontrar todos os números para fotografar, um a um, para identificá-los. Não há o passado que engendre o historiador. Há o historiador que faz nascer uma história. O passado, por cada geração, em sua civilização particular, foi recriado. É como ser feito por mão de obreiro, quando no ato da criação, um livro de história é “definido”. Mas para quatro ou cinco anos, após ter sido datado. Isso não tornaria o passado, em um simples dado – na verdade, é uma reconstituição das sociedades e dos seres humanos de outrora. Pelos homens e para os homens engajados na rede das realidades humanas, de hoje”.<sup>780</sup>

Mais que ressaltar a genialidade do historiador brasileiro das ideias, nada contra, contudo, talvez seja plausível tomar o ideário cruzcostiano como exemplar daquelas transformações, conforme a percepção intelectual do autor, pelas quais passaram as ideias em nossa história intelectual. A relação entre história da filosofia e história seguiria na parte introdutória do texto cruzcostiano. “Não é possível abstrair a cultura filosófica do complexo condicionalismo histórico” (...). “Há, portanto relação entre a história e a filosofia. Será isto novidade?”<sup>781</sup>

Não parecera haver novidade na relação entre a história e a filosofia na visão cruzcostiana, destarte, para arrematar essa peculiar maneira de conceber a filosofia, de consequências para sua história, seu historiador brasileiro fechara a introdução ao seu livro com uma citação do historiador mexicano da filosofia – Leopoldo Zea. Se “a filosofia encontra a verdade na sua adequação com a realidade”,<sup>782</sup> na ótica do brasileiro, “esta realidade não é permanente, mas histórica. Não é, pois possível saltar a barreira da história. Quando muda a história, necessariamente tem que mudar também a filosofia”,<sup>783</sup> pela visão do mexicano.

#### 4.7 – O Sentido da filosofia colonial brasileira na “Contribuição”

<sup>779</sup> Le Goff, 2005.

<sup>780</sup> Cruz Costa, 1956, pp. 21-22.

<sup>781</sup> Id., p. 23.

<sup>782</sup> Ibid., p. 24

<sup>783</sup> Op. Cit., p. 24.

A história da filosofia no Brasil de Cruz Costa, à diferença de seus antecessores Sílvio Romero e Leonel Franca, por exemplos, considerava importante o estudo do pensamento colonial como um todo e, em particular, o sentido de sua meditação filosófica.

“Dado de importância essencial, para a compreensão do nosso pensamento, é a consideração da nossa origem colonial. É aí que tem início também o rosário de contradições de nossa experiência intelectual”.<sup>784</sup>

Nesse aspecto sobressaltava a herança cultural portuguesa.

“E certo que do índio subsistem ainda na nossa maneira de ser traços antinômicos que transparecem talvez no sentimento de rebeldia e de resignação do nosso caboclo, no deslumbramento e, ao mesmo tempo, na desconfiança que ele manifesta em relação ao estrangeiro. Tudo isso talvez ainda seja resíduo do choque de civilizações que um dia se defrontaram, e que nem o tempo nem o desenvolvimento da própria civilização adventícia conseguiram apagar. Na multidão de negros importados, que veio alicerçar a nossa economia, mergulha também, a contraditória e dramática história de sensualidade e de abnegação que iria marcar a psicologia de nosso povo. Todavia, o elemento branco, o conquistador, – o luso – foi aquele que mais decisiva influência exerceu sobre a nossa vida intelectual. Foi ele que nos ligou à civilização ocidental”.<sup>785</sup>

Sendo Portugal a marca da formação cultural brasileira colonial, os traços lusitanos não deixariam de ter expressão na mentalidade brasileira, sobretudo, aquela característica marcante do estilo de vida português originado da valorização acentuada da vida prática. “Toda a atividade dos portugueses orienta-se para um sentido positivo, para uma forma concreta de pensamento, que se afasta e diferencia dos moldes das culturas dos demais países da Europa medieval”.<sup>786</sup>

Esse aspecto cultural, levou Portugal à aventura dos “Descobrimientos”, no entanto, no momento da colonização das terras do continente americano, aquele traço espiritual típico sofreu um revés cujas consequências marcarão de forma indelével o ideário colonial do Brasil.

---

<sup>784</sup> Cruz Costa, 11956, p. 27.

<sup>785</sup> Id., p. 27.

<sup>786</sup> Ibid., p. 31.



“Foi durante o reinado de D. João III, precisamente quando se iniciava a colonização do Brasil, que os jesuítas à frente do movimento contra a Reforma, foram chamados para a Universidade de Coimbra. Portugal afastar-se-ia, então, do movimento científico que se processará no século XVII. A tradição de uma cultura positiva romper-se-ia e o pensamento português, conforme declarava Gonçalves da Câmara ao Padre Mirão, *ainda que menos latino, bom católico*”.<sup>787</sup>

Observou-se o dado interessante da história cruzcostiana, ao flagrar o movimento das ideias que afetaram o Brasil, de registrar a transformação, porém, essa mudança não ocorreu no sentido do progresso, ao contrário, fora um retorno ao espírito medieval e, além disso, depois de Portugal ter experimentado pioneiramente a moderna cultura científica. O espírito dirigir-se-ia por sendas múltiplas, porém acorrentado à história.

“O humanismo renascentista que trazia consigo a possibilidade do desenvolvimento de novas concepções da filosofia natural e experimentalista, cujos resultados já se anunciavam fecundos nos trabalhos de um D. João de Castro, de um Duarte Pacheco Pereira, de um Garcia da Orta, foi logo abafado pelas *humanidades clássicas*. A cultura filosófica portuguesa adormeceria no comentário teológico”.<sup>788</sup>

Essa vista dirigida ao pensamento português de então, interessava a Cruz Costa na medida de suas influências sobre o universo mental brasileiro desde a Colônia e para além da mesma.

“O *humanismo* artificial, que foi infligido a Portugal, impressionou com tal força a sua inteligência que alguns dos seus traços se notam ainda na nossa: o *formalismo* em que esta ainda se debate, vem – cremos – dessa origem. A *retórica*, o *gramaticismo*, a *erudição livresca* são traços que herdamos da formação, dita *humanista*, derivada do século XVI português”.<sup>789</sup>

A filosofia portuguesa nesse cenário regressivo, “volta-se para a renovação da escolástica”,<sup>790</sup> pensamento de origem medieval e oficial da Igreja Católica, cujo objetivo primeiro de defesa religiosa, segregou Portugal da renovação cultural europeia corrente. “À experiência, à observação, à obra de um Galileu e de um Descartes, ainda

<sup>787</sup> Op. Cit., p. 34 (grifos do autor).

<sup>788</sup> Op. Cit., p. 35 (grifos do autor).

<sup>789</sup> Op. Cit., p. 36 (grifos do autor).

<sup>790</sup> Op. Cit., p. 44.

se opunha a “subtiliza” da silogística!” (...) “O sentido prático, humano, realista, desviara-se para a especulação sem substância, para o comentário de textos”.<sup>791</sup>

O contraste entre essa minguada filosofia, de um lado, e a imensidão da obra realizada por Portugal com as navegações e os Descobrimentos, por outro, levou Cruz Costa à formulação de uma noção de seu repertório tornada clássica. “A aventura das navegações obedece a uma determinada concepção do valor da vida e das dimensões do mundo. A filosofia portuguesa”, (...), “é *essencialmente* prática”.<sup>792</sup>

Fora da dimensão prática, a filosofia não passava de “fantasia sem proveito”. Essa ideia foi trabalhada por Cruz Costa em um artigo, reunido no livro: “A Filosofia no Brasil”,<sup>793</sup> no qual a mesma fora relacionada à noção de filoneísmo, entendido como gosto desmesurado pela novidade, o qual poderia levar a “fantasia sem proveito”. A definição cruzcostiana desta, ante as vicissitudes da filosofia no Brasil, tomou a seguinte forma: “Mera fantasia será o conhecimento de um trabalho qualquer do qual se ignoram as razões profundas que lhe causaram o aparecimento”.<sup>794</sup>

O colono brasileiro herdara essa característica espiritual lusitana, cuja expressão fora o aventureiro construtor do Brasil na aventura do seu desbravamento. Qual filosofia esteve na base dessa empresa? Não era aquela que estava presente nos livros importados, nem a que foi ensinada nos Seminários e nos Colégios jesuítas, transplantada e ocupada de silogismos, distante da vida prática da Colônia e das tarefas daquela gente.

À maneira da aventura dos Descobrimentos, a filosofia da empresa colonial foi uma espécie de “pragmatismo vivido”, conjunta àquela escolástica cujo ensino deixou-nos aquelas referidas marcas. Fora essa circunstância, uma probabilidade dada por analogia, que levou Cruz Costa a caracterizar a meditação brasileira como de índole antiespeculativa, o que seria feito e apoiado, inclusive, em conhecida sentença de João Ribeiro. “O nosso idealismo não se alonga muito da terra, nem vai além dos mais próximos planetas; e, fora da poesia condoreira e do gongorismo dos epítetos, ninguém se preocupa do infinito”.<sup>795</sup>

Os maiores vestígios deixados pelo período, no entanto, por mais paradoxal que parecesse, os quais, portanto seriam exemplares das vicissitudes e das contradições da

---

<sup>791</sup> Op. Cit., pp. 44-46.

<sup>792</sup> Op. Cit., p. 48 (grifos do autor).

<sup>793</sup> Cruz Costa, 1945.

<sup>794</sup> Id., p. 114.

<sup>795</sup> Ribeiro, 1954.

história da filosofia no Brasil, eram referentes à filosofia escolástica oficial. A escrita de Alcides Bezerra,<sup>796</sup> sobre a temática no período, seria a fonte cruzcostiana para recordar autores e obras daquele tempo.

“Alcides Bezerra no seu livro *Achegas à História da Filosofia*, reproduz uma conferência que pronunciou na *Sociedade Brasileira de Filosofia* sob o título *A Filosofia na fase colonial* e aí enumera, sem que lhes examine as doutrinas, os seguintes brasileiros; no sec. XVII, o Padre Antônio Vieira (1608-1697); Diogo Gomes Carneiro (1618 – 1676); Frei Manuel do Desterro (1652-1706), que escreveu uma *Philosophia Scholástica*; Frei Mateus da Conceição Pina (1687) que pertenceu à Ordem Beneditina e que teria escrito um tratado de *Theologia dogmática e Scholastica*. No século XVII, enumera ainda Nuno Marques Pereira (1652-1728) que escreveu o *Peregrino da América*. Ajunta à lista o nome de Matias Aires. Este escritor passou, porém, quase toda sua existência na Europa e seria descabido, pelo simples fato de ter nascido no Brasil, estudá-lo num trabalho relativo à filosofia no Brasil” (...). “Frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1800), o historiador da Capitania de S. Vicente, da Ordem Beneditina, escreveu um tratado de filosofia, resumo de suas lições no convento beneditino do Rio de Janeiro em 1748, cujo título, segundo informa Afonso de Taunay in Fr. Gaspar da Madre de Deus, *Memórias para a História da Capitania de S. Vicente*, pág. 94/99 é o seguinte: *Philosophia platonica seu rationalem, transnaturalem, philosophiam sive logicam, phisicam e metaphysicam complectens*” (...). **“Todos estes autores não apresentam grande interesse, pois são eclesiásticos que se limitam a reproduzir a filosofia escolástica”**.<sup>797</sup>

Essa avaliação de Cruz Costa, direcionada àqueles reprodutores escolásticos e, por isso, o pouco interesse filosófico representado pelo conjunto de seus escritos, foi, no entanto, contestada, logo ao sair sua obra, pelo positivista Ivan Lins.<sup>798</sup> O episódio marcava, além da discordância, a enorme receptividade da obra cruzcostiana e, por tais razões, o sentido da ideia de completude da formação do campo histórico da filosofia no Brasil, advinda com sua “história histórica”. O título do artigo de Lins punha a questão à vista: “O Padre Antonio Vieira e a “História das Ideias no Brasil” do Professor Cruz Costa”,<sup>799</sup> cujo objetivo o autor deixaria claro.

“Não me proponho a analisar aqui, e, muito menos a criticar o grande livro do Professor Cruz Costa. Não possuo competência, nem autoridade para tanto. Embora esteja hoje fora de moda o entusiasmo, e, portanto, o emprego de epítetos fortes nas apreciações literárias, o que visio aqui é apenas aplaudir, e aplaudir calorosamente e sem

<sup>796</sup> Bezerra, 2014.

<sup>797</sup> Cruz Costa, 1956, pp. 56-57 (grifos, em negrito, nossos e, em itálico, do autor).

<sup>798</sup> Autor de uma alentada história do positivismo no Brasil (Lins, 1967).

<sup>799</sup> Lins, 1956.

restrições o seu belo trabalho, pois a funda impressão que me deixou não me permite dosar os elogios que merece”.<sup>800</sup>

De fato, os “elogios” não foram figuras para compor um discurso de intenção diversa, pois o estilo e o desvelo do estudo feito por Cruz Costa eram relevados. “Vazado em linguagem clara e simples, única adequada e admissível em obras dessa natureza, concretiza esse livro vários anos de labor fecundo, consumido em pesquisas e estudos, revelando uma seriedade e isenção extremamente raras entre nós”.<sup>801</sup>

O texto de Lins ainda tecera outros comentários elogiosos ao historiador, mas o senão, era devido ao fato de Antonio Vieira ter sido arrolado entre os filósofos brasileiros de cuja lista Cruz Costa dizia o seguinte. **“Todos estes autores não apresentam grande interesse, pois são eclesiásticos que se limitam a reproduzir a filosofia escolástica”**.<sup>802</sup>

Para Ivan Lins a asseveração cruzcostiana não fazia jus, “pelo menos quanto ao admirável Padre Antonio Vieira”,<sup>803</sup> embora reconhecesse que o mesmo não fora um “verdadeiro filósofo”, em razão das muitas obrigações e papéis desempenhados como homem da Igreja, da diplomacia e da política, entre outros. Contudo, pela envergadura de sua escritura, Lins acenava com uma possibilidade acerca do jesuíta.

“Encontram-se, porém, a cada passo, em seus escritos, vistas de tal amplitude e profundidade que autorizam concluir-se teria sido um pensador eminente se houvesse vivido em momento de maior tranquilidade política para sua pátria, podendo, destarte, cultivar e desenvolver as grandes aptidões especulativas de que deu provas exuberantes. Surgido em ambiente social mais propício à meditação pura, como a Holanda, sem dúvida teria sido um filósofo de valor, tal qual o seu contemporâneo Espinosa, assim como este último, se a Inquisição o não tivesse feito nascer e viver na pátria de Erasmo, não teria passado, em Portugal, de poeta ou cronista, na observação de Afrânio Peixoto”.<sup>804</sup>

Poder-se-ia objetar a essa história do que poderia ter sido, sugerida por Ivan Lins, se não fora a própria história vivida por Antonio Vieira que lhe criou as condições para a sua grandeza. Seja como for, nas passagens seguintes, o autor foi mais convincente. Para revelar o espírito moderno de Vieira, seu defensor o colocou junto

<sup>800</sup> Id., p. 150.

<sup>801</sup> Ibid., p. 149.

<sup>802</sup> Cruz Costa, 1956, pp. 56-57 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>803</sup> Lins, 1956, p. 150.

<sup>804</sup> Id., p. 151.

daqueles que, “com Bacon e Descartes, combatiam, no século XVII, o princípio da *autoridade* em matéria filosófica e científica, dando a primazia à *experiência*”.<sup>805</sup>

Sobre o problema de “perfectibilidade humana”, o padre enfrentou o misoneísmo<sup>806</sup> tradicionalista, pesado adversário da atualidade do mundo e, de maneira muito clara, colocou-se “ao lado dos que, com Fontenelle, Condorcet e Augusto Comte, sustentam a perfectibilidade humana, fazendo calorosa apologia das novidades e inovações”.<sup>807</sup> Lins sustentara, ainda, um Vieira cartesiano, ao adotar o automatismo do último: “os animais só possuem corpo”.<sup>808</sup> Talvez, na conjectura de Ivan, fosse essa a primeira referência ao cartesianismo em Portugal, mesmo mediada. Destacou ainda, a presença do “relativismo”<sup>809</sup> no padre. “O mais curioso é que, apoiado em Aristóteles, seja ainda Vieira um precursor de Comte e Freud na teoria dos sonhos”.<sup>810</sup>

O texto seguira apontando, na toada de Lins, a face filosófica da obra de Antonio Vieira, cujo objetivo, do diálogo estabelecido com a “Contribuição” cruzcostiana, o autor não perderia de vista.

“Estou certo, porém, de que o insigne Professor Cruz Costa há de fazer, numa segunda edição do seu belo livro, a devido justiça ao aspecto filosófico da obra do glorioso filho de Santo Inácio – um dos homens mais completos e admiráveis, pelo conjunto harmonioso do coração, da inteligência e do caráter, de que se possam orgulhar os portugueses e seus descendentes na Europa, na Ásia, na África e na América”.<sup>811</sup>

O intuito do entremeio com o texto de Ivan Lins foi menos de verificar os méritos da sua proposta a Cruz Costa, e por certo os teve, que o propósito de realçar a recepção da obra cruzcostiana quase instantânea ao seu lançamento. Fechado o parêntese<sup>812</sup> e de volta ao livro, ao final da história da filosofia do Brasil Colônia, Cruz Costa apontaria a contradição entre o desenvolvimento colonial, impulsionado inclusive pelo ciclo da mineração em Minas Gerais, e a decadência da Metrópole.

“Em fins do século XVIII, o Brasil atingira, pois, uma fase de desenvolvimento incompatível com a ineficiente tutela portuguesa, incapaz de ser útil à expansão de sua colônia. As condições da vida

<sup>805</sup> Ibid., p. 152 (grifos do autor).

<sup>806</sup> Op. Cit., p. 155.

<sup>807</sup> Op. Cit., p. 155.

<sup>808</sup> Op. Cit., p. 158.

<sup>809</sup> Op. Cit., p. 165.

<sup>810</sup> Op. Cit., p. 167.

<sup>811</sup> Op. Cit., p. 175.

<sup>812</sup> Apenas para lembrar que Cruz Costa visava mais o sentido da filosofia colonial que as obras em si.

internacional da época iriam apressar agora a desintegração do velho sistema colonial”. (...). “Desencadeiam-se forças renovadoras que afirmariam, cada vez mais, o sentido de transformação da colônia numa comunidade nacional autônoma. É assim que o século XIX verá surgir, no continente americano, um novo grupo de nações que logo se integrariam no destino político da civilização ocidental e que, no seu evoluir, teriam um significado econômico da mais alta importância”.<sup>813</sup>

Do ponto de vista cultural, no período de desagregação do “velho sistema colonial”, foi quebrado o monopólio escolástico jesuítico no Brasil, com a entrada de novas ideias na Colônia, principalmente da França, embora a via fosse ainda Portugal. Esse paradoxo de uma renovação cultural, cujo desfecho levaria, por fim, à separação da Colônia em relação à Metrópole e, no entanto, introduzidas pelo próprio Reino português, em muito deveu as não menos paradoxais reformas pombalinas.

O padre Luís Antonio Verney, pertencente à “Congregação dos Oratorianos”, uma adversária dos jesuítas, foi uma das referências do ideário iluminista pombalino. Era um estrangeirado – viveu um período na Itália – tendo sofrido, no entanto, a influência francesa de René Descartes. “Sem ser cartesiano, Verney tem por Descartes uma grande admiração”. (...) “Esse iluminista português foi o pioneiro da renovação cultural portuguesa”.<sup>814</sup> A publicação de sua obra<sup>815</sup> “suscitaria uma enorme polêmica”.<sup>816</sup>

Apesar desta controvérsia, no entanto, para Laerte Ramos de Carvalho<sup>817</sup>, ex-assistente e orientando de doutoramento de Cruz Costa, o traço característico da ação pombalina era muito sua face “*progressista e reformista*” e menos o desejo de uma renovação radical.

“Assimilando os valores do pensamento contemporâneo, integrando-os na tradição nacional conscientemente interpretada, ajustando-os às peculiares condições da realidade portuguesa, o pombalismo, na sua finalidade, exprimiu e definiu o sentido de uma época. A pedagogia, no sentido amplo do termo, constitui sempre uma das formas que traduzem, com individuação característica, as culturas; nela se concretizam os ideais dos grupos humanos, das épocas históricas e das nações, consciente ou inconscientemente sentidos. A pedagogia pombalina foi a expressão de uma época, expressão tanto mais

---

<sup>813</sup> Cruz Costa, 1956, pp. 62-63.

<sup>814</sup> Id., p. 59.

<sup>815</sup> O *Verdadeiro Método de Estudar* (Verney, 1991), principalmente, e a *Metafísica* (Verney, 2011).

<sup>815</sup> Carvalho, 1978.

<sup>816</sup> Cruz Costa, 1956, p. 59.

<sup>817</sup> Carvalho, 1978.

significativa quanto ainda hoje sugere fecundas lições propiciadoras de perplexidades para uns e certezas para outros”.<sup>818</sup>

Essa filosofia ilustrada, cujo conteúdo era originário da França, fora, no entanto, aportada em Portugal pela via italiana com Verney. Seria ensinada no Brasil pelas escolas régias criadas com as reformas pombalinas. Apesar de algumas aulas ou escolas régias fazerem uso de velhos compêndios, “pouco a pouco, porém foram os compêndios “modernos”, – especialmente o de Genuense – que se impuseram, pois eram indicados pela direção oficial de ensino”.<sup>819</sup>

O iluminismo depois de Pombal, “passou mas ficou sua obra renovadora”,<sup>820</sup> com a vinda da Corte para o Brasil e sua elevação a Reino Unido e Portugal,<sup>821</sup> tivera um filósofo de bom calibre – Silvestre Pinheiro Ferreira. Apesar de ter vindo para o Brasil em meio à multidão embarcada junto à Corte, devido à sua intensa participação nos acontecimentos daquele período de crise, produziu uma obra de interesse.

Com a intensa movimentação política à época, culminada com a Independência, a filosofia no Brasil seguiu o estabelecido. Ensinava-se a velha escolástica nos estabelecimentos religiosos e o empirismo ilustrado nas escolas régias.

“É somente quando começam a surgir as necessidades de organizar a nova Nação, – na Constituinte e nas lutas políticas que se seguem até 1840, – que as ideias filosóficas entraram novamente a se manifestar com maior intensidade e a traduzir os diferentes matizes da luta ideológica que se processou depois dos acontecimentos napoleônicos”.<sup>822</sup>

A nova nação, tanto no “*constitucionalismo* de 1923”, quanto na “Carta de 25 de março de 1824”,<sup>823</sup> apesar de certa imitação dos modelos português e espanhol, o espírito geral seria o francês da época, assim os interesses das classes dominantes foram conciliados e, com isso, o novo país ficou à margem das guerras vizinhas e com uma monarquia constitucional. “O Brasil iria ser um império tranquilo, modelado no estilo Luís Filipe”.<sup>824</sup>

---

<sup>818</sup> Id., p. 191.

<sup>819</sup> Cruz Costa, 1956, p. 72.

<sup>820</sup> Id., p. 70

<sup>821</sup> Ibid., p. 74.

<sup>822</sup> Op. Cit., p. 74.

<sup>823</sup> Op. Cit., p. 75.

<sup>824</sup> Op. Cit., p. 75.

#### 4.8 – O papel da filosofia eclética e espiritualista na primeira metade do século XIX

Para Cruz Costa, a curiosa figura do frade franciscano Mont'Alverne, cuja filosofia continha elementos do período anterior, no entanto, repercutiriam na sua obra as necessidades do momento e seus elementos filosóficos.

“Constitui como que a transição entre o pensamento filosófico colonial e o do Império, a “filosofia” do vaidoso frade que foi Francisco de Mont'Alverne. Mont'Alverne ainda reflete a velha influência dos autores de 1770. Em Mont'Alverne ainda se encontra a influência de Genuense e dos autores que seguiam as ideias deste autor. As ideias de Locke e de Condillac, seguidas por Genovesi, – indicadoras de uma burguesia em ascensão – aparecem no Compêndio de Filosofia do Frade, única obra filosófica do autor, cuja composição data de 1833 (ou mesmo de antes de 1833), mas cuja publicação só será feita depois da morte do célebre orador sacro, em 1859”.<sup>825</sup>

Por outro lado, a filosofia do momento, o ecletismo cousiniano francês, seria presente na obra de Mont'Alverne.

“No compêndio, iremos encontrar, além disso, o eco das novas influências dos ecléticos franceses, de Laromiguière e sobretudo de Victor Cousin. O tom oratório deste último parece ter seduzido o frade que não se detém no seu entusiasmo filoneísta e chama ao sistema de Cousin de sublime!”.<sup>826</sup>

Para o historiador da filosofia brasileira, Mont'Alverne não foi um grande filósofo. “O grande orador sacro não foi, por certo” (...) “um pensador”,<sup>827</sup> apesar da imagem inversa do frade a respeito de si e citada por Cruz Costa: “O país – dizia – tem altamente declarado que eu fui uma destas glórias de que ele ainda hoje se ufana!”<sup>828</sup> O religioso perdera a visão em 1836 e, fatalmente, perdeu a ligação com o pensamento filosófico europeu. “O seu Compêndio, porém, marca uma data de influência de certas correntes e autores sobre a inteligência brasileira”.<sup>829</sup> Uma das características da história cruzcostiana apareceu muita clara no trecho acima, pois, apesar de certa irrelevância filosófica do autor verificado, o mesmo fora considerado um documentário de riqueza acerca das influências recebidas pela filosofia brasileira e pela esfera cultural da nação em geral.

<sup>825</sup> Op. Cit., pp. 83-84.

<sup>826</sup> Op. Cit., p. 84.

<sup>827</sup> Op. Cit., p. 85.

<sup>828</sup> Op. Cit., p. 85.

<sup>829</sup> Op. Cit., pp. 85-86.



A filosofia eclética sofreu uma mutação na França, aspecto ao qual a história cruzcostiana era muito atenta. “Doutrina revolucionária antes de 1930, o ecletismo seria doutrina oficial da Universidade no reinado do pacato Luís Filipe”.<sup>830</sup> A metamorfose foi por obra e graça de Victor Cousin, então Ministro da Instrução Pública, o qual mudou inclusive seu nome para “espiritualismo”.

“Esquecem-se os excessos, as palavras demasiadamente expressivas do passado”. (...) “Será Domingos Gonçalves de Magalhães, o amigo de Mont’Alverne, o verdadeiro introdutor desta última modalidade do ecletismo no Brasil”.<sup>831</sup>

A relação entre as ideias filosóficas e a realidade era observada, na vigência do ecletismo no Brasil, pela história cruzcostiana.

“O ecletismo propunha a todos os sistemas um tratado de paz”. (...) “Esta *solução* filosófica apresentava consequências políticas muito importantes e, no nosso meio, correspondeu a uma necessidade do período histórico agitado que vai da abdicação de Pedro I até a Maioridade. Convinha essa filosofia ao interesse dos moderados. “*Nada de excessos. Queremos a Constituição, não queremos a revolução*”, escrevia Evaristo da Veiga”. (...) “Havia necessidade premente de paz, de conciliação. E a filosofia eclética, apesar das suas ambiguidades, apresentava, para a época, uma solução”.<sup>832</sup>

A eficiência do ecletismo no Brasil, primeira corrente filosófica importada depois da Independência, deveu-se menos a uma elaboração original, de resto inexistente, que ao serviço político prestado.

“O prestígio da filosofia eclética no Brasil está ligado, assim, ao advento e estabelecimento do regime monárquico, ao longo reinado de Pedro II, o *imperador-professor*, tão marcadamente burguês, de rabona, cartola e guarda-chuva, tipicamente no estilo de Luís Filipe. A monarquia adotaria, naturalmente, uma filosofia condizente com os seus ideais e essa era a filosofia eclética. Não sendo, porém, o ecletismo, por natureza, uma filosofia ligada, se assim podemos dizer, a *compromissos*, ela evolveria com enorme facilidade passando por modificações”.<sup>833</sup>

Eis como fora realizada a captura intelectual da história cruzcostiana, do momento de transformação filosófica de uma corrente de pensamento entre nós e cujas finalidades dirigentes daquela mudança, estavam atadas à realidade histórica brasileira.

---

<sup>830</sup> Op. Cit., p. 87.

<sup>831</sup> Op. Cit., pp. 87-88.

<sup>832</sup> Op. Cit., p. 87 (grifos do autor).

<sup>833</sup> Op. Cit., p. 96 (grifos do autor).

Esta filosofia cumpriu, ainda, outro papel no Brasil. “Foi graças ao ecletismo que não tivemos a manifestação contra-revolucionária que se inspirava nas doutrinas de De Bonald e de Maistre”,<sup>834</sup> apesar da reação neocatólica ligada à “famosa *questão religiosa*”<sup>835</sup> essa, entretanto, tomou a forma de um espiritualismo, o qual Cruz Costa colocara-o no mesmo plano e âmbito do ecletismo. A diferença seria de matiz.

Sobre a filosofia de Domingos Gonçalves de Magalhães, nesse, o homem de letras obtivera para Cruz Costa um pouco mais de êxito, contudo, sua aceitação deveu-se a certas circunstâncias casuais e muitos favoráveis ao precursor do romantismo nacional.

“A obra de Magalhães é um longo e fastidioso comentário de doutrinas que visam fundamentar a posição do autor, isto é, um espiritualismo em que se mistura o ontologismo e o idealismo” (...) “Teve sorte de aparecer num momento de entusiasmo nacional”. (...) “Assim se explica o relativo êxito de sua filosofia...”<sup>836</sup>

#### **4.9 – Um bando de ideias novas: O sentido do positivismo na “Contribuição”**

O positivismo foi, no Brasil, uma das correntes filosóficas europeias que, na segunda metade do século XIX, assolou o pensamento filosófico então reinante. A ocorrência dera-se em meio ao fenômeno chamado por Cruz Costa de “*um bando de ideias novas*”.<sup>837</sup> Seu aparecimento, datado pelo historiador a partir de meados da centúria oitocentista, estava relacionado ao “momento de maior transformação da história brasileira”.<sup>838</sup>

Com a estabilidade política conquistada, em 1850, pelos “partidos” do período imperial, como sustentara a análise cruzcostiana, o Brasil sofreu uma modernização comandada pelas forças conservadoras do Império que, no entanto, buscava ajustar seu ativo produtivo ao dinamismo do capitalismo de frente à época. “É nesta fase que ressoará pelo Brasil a *polifonia* das novas correntes filosóficas europeias”.<sup>839</sup>

A filosofia positivista não fora, portanto, um fenômeno isolado, mas componente de um conjunto de elementos, ordenados conforme certo grau de organicidade

---

<sup>834</sup> Op. Cit., p. 97.

<sup>835</sup> Op. Cit., p. 92.

<sup>836</sup> Op. Cit., pp. 110-111.

<sup>837</sup> Barros (1986) falava de “Ilustração Brasileira”.

<sup>838</sup> Costa, 1956, p. 138.

<sup>839</sup> Id., p. 138 (grifos, em itálico, do autor).

societária, como se depreendera da leitura cruzcostiana. Os agentes da obra positivista, ao contrário de certa visão veiculada a respeito do serviço executado por aquela corrente da história moderna da filosofia brasileira, o “revoar de ideias novas”,<sup>840</sup> na mira do historiador em pauta, não podiam ser reconhecidos na “fulgurante plebe”.

“Os corifeus do pensamento moderno, no Brasil, embora fulgurantes como quer Gilberto Amado, não eram, na sua maioria, homens pertencentes à plebe, às camadas populares. Se já não eram filhos de senhores de engenho ou de fazendeiros de café, eram representantes e herdeiros, em boa parte, da burguesia de comerciantes ou de burocratas, que surgira nas aglomerações urbanas e que, nos meados do século XIX teve, graças às transformações econômicas que então se processaram, maior expressão e sentido. As camadas populares ainda então não se encontravam em condições econômicas capazes de galgar as barreiras que as separavam das elites do país, Os representantes dessas novas elites do século XIX são a expressão de uma nova modalidade de burguesia, que se opõe à tradicional, a que em regra era tirada da aristocracia, – proprietária da terra e do instrumento mais importante do trabalho daquele tempo, – o negro”.<sup>841</sup>

Uma filosofia burguesa, portanto, mas de uma burguesia incipiente, nascida nos sulcos do escravismo dominante, cuja aristocracia, no entanto, era parceira menor do capitalismo central. Classe dominante no Brasil, mas secundária no cenário internacional. “A partir de 1870, esta *nova burguesia* assume papel de importância, sobretudo no setor intelectual”.<sup>842</sup>

Apesar dessa modéstia originária, uma vez abertas as fendas no antigo regime, o filosofar positivista comporia, ao lado de outros fatores, um clima que animara a ação de ultimação do derradeiro baluarte da moderna escravidão ocidental. Essa atuação, dentre outros feitos e peculiaridades do positivismo, dava o sentido de sua inclusão, realizada por Cruz Costa, no rol da moderna filosofia brasileira. Vira-se a origem, de classe, de alguns filósofos pertencentes ao positivismo brasileiro, “mais próximos das ciências positivas, graças à índole de suas profissões” (...) “militares, médicos e engenheiros”,<sup>843</sup> de acordo com a história cruzcostiana.

---

<sup>840</sup> Ibid., p. 139

<sup>841</sup> Op. Cit., p. 142.

<sup>842</sup> Op. Cit., p. 142 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>843</sup> Op. Cit., p. 142.

“Miguel Lemos (1854-1917) era filho de um oficial de marinha; Teixeira Mendes (1855-1927) nascera num ambiente de família abastado; seu pai era engenheiro pela Escola Central de Paris. Luís Pereira Barreto (1840-1923) que estudara na Bélgica, era filho do Comendador Fabiano Barreto e pertencia a “uma das muitas ilustres famílias mineira que emigraram para o Vale do Paraíba, no início da grande lavoura cafeeira” (...). “O pai de Silva Jardim (1860-1891) era pequeno lavrador e “supria com uma escola primária as deficiências da agricultura” (...). “Benjamim Constant era filho de um português, Leopoldo Henrique Botelho de Magalhães, natural da Torre de Moncorvo, e que foi militar até 1843”.<sup>844</sup>

Para Cruz Costa, com a publicação, em 1874, do primeiro volume de “*As Três Filosofias*”, de Luís Pereira Barreto, o positivismo no Brasil encerraria o seu período de circulação escolar e emergiria para o plano da intervenção prática, e de análise da sociedade brasileira.

“Julgava Pereira Barreto que chegara o momento em que a sociedade brasileira deixara de ser teóloga, como ele dizia em carta aos senadores Jobim e J. F. de Godoy; julgava ainda que se afirmara, na atitude que o governo tomara em relação à rebeldia dos bispos, a completa emancipação do país de uma tutela secular”.<sup>845</sup>

A análise de Pereira Barreto era referente à chamada “questão religiosa”. Apesar de não ser uma filosofia original, aliás, esta não era a intenção do autor, pela afirmação de Cruz Costa, a obra de Pereira Barreto, além do mérito inaugural, ao tratar de questões essenciais, comportava ainda uma significação característica.

“O que ele desejava era encontrar, nas novas doutrinas que a filosofia moderna lhe apresentava, uma diretriz nova para a vida política nacional. Nos seus livros, o Brasil esta presente, constantemente presente. É mister que se lhe reconheça também, e felizmente isso já começa a ser feito, espírito crítico que até ainda há pouco diferentes autores lhe negavam”.<sup>846</sup>

---

<sup>844</sup> Op. Cit., pp. 142-146.

<sup>845</sup> Op. Cit., p. 150.

<sup>846</sup> Op. Cit., p. 151.

O positivismo de Luís Pereira Barreto, na história cruzcostiana, além de heterodoxo, continha uma particularidade que marcaria a modernidade filosófica à brasileira.

“A primeira obra de divulgação da doutrina positivista, livro que inaugura a tendência positivista no Brasil, vem marcada, assim, por um anseio de reforma prática, eficaz, ativa, que não existe nos demais *filosofantes* brasileiros, todos eles simples repetidores de doutrinas puras, sem aplicação à vida nacional, meros adornos de pessoas que se *divertiam* com o complicado jogo das ideias filosóficas. Sua obra, moldada na filosofia positiva, pretende apresentar essa doutrina como um novo guia para a inteligência do seu tempo. Um método, uma diretriz que renovasse os padrões da nossa cultura. Libertar a inteligência brasileira das peias teológicas, ou mais exatamente – da tutela da Igreja, seria o seu objetivo”.<sup>847</sup>

A primeira corrente de pensamento, componente do conserto das novas ideias filosóficas no Brasil de então, trazia em si aquela “deformação”, aludida por Cruz Costa, cujo traço distintivo seria a dimensão de praticidade. Esse foi o caso do filosofante positivista primaz no país, Pereira Barreto, cuja obra contrariava uma ideia generalizada sem a verificação de casos concretos, indicativos, ao menos, de possíveis exceções, ou seja, a noção de formação deficitária dos filósofos brasileiros do século XIX. Segundo Cruz Costa, o texto de Pereira Barreto apresentava, nesse aspecto, qualidades inegáveis.

“Uma excelente erudição, uma informação moderníssima e uma exposição muito clara do pensamento filosófico. Já nessa obra é fácil notar que o positivismo não se apresentava para Pereira Barreto tão exclusivo como na primeira parte das Três Filosofias. Littré é ainda o autor preferido mas, a seu lado, Pereira Barreto estuda Locke, Berkeley, Kant e Hartmann. Dos velhos livros brasileiros que tratam de problemas filosóficos, os de Pereira Barreto são ainda daqueles que ainda hoje se leem, com proveito e prazer. Percebe-se que o seu autor procurou assimilar as doutrinas, que sabe expô-las e criticá-las, num estilo agradável e simples, em que não há o pedantismo tão frequente em outros filosofantes nacionais que lhe são posteriores”.<sup>848</sup>

#### 4.10 - Da filosofia positivista originária ao regresso ortodoxo do comtismo

<sup>847</sup> Op. Cit., p. 153 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>848</sup> Op. Cit., p. 160.

O positivismo ortodoxo no Brasil, representado especialmente por Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, ambos os membros do Apostolado da Igreja Positivista do Brasil, segundo Cruz Costa, pontificaria uma trajetória curiosa entre nós.

“Em 11 de julho de 1881, depois de haver recebido de Pierre Laffitte o título de diretor provisório do positivismo no Brasil, Miguel Lemos instalava, na sala de frente do primeiro andar da casa da travessa do Ouvidor (hoje rua Sachet) nº 7, a primeira Igreja Positivista do Brasil. Ia começar um novo aspecto do pensamento filosófico europeu no Brasil”.<sup>849</sup>

O programa ortodoxo, organizado e disposto pelo principal do Apostolado Positivista, definira a ordem das ações a serem exercidas pelo conjunto dos fiéis da religião comteana nacional.

“Desenvolver o cultuo, organizar o ensino e intervir oportunamente nos negócios públicos, – tal fora a tarefa que, desde julho de 1881, quando assumira a direção da Igreja Positivista do Brasil, se propusera Miguel Lemos”.<sup>850</sup>

Os ortodoxos, do Apostolado Positivista, tiveram oportunidade de interferir publicamente na condenação do trabalho escravo, em várias oportunidades, até mesmo com propostas para encerrar de vez a “execranda escravidão”, na crítica do racismo, no episódio da proposta de imigração chinesa, entre outras, no entanto, depois da ruptura com a direção francesa de Pierre Laffitte, ocorrida em 1883, “o Positivismo no Brasil orientar-se-ia a seguir, cada vez mais, como movimento religioso”.<sup>851</sup>

No ano de 1887, no entanto, os positivistas ortodoxos, além dos problemas religiosos, retornaram ao debate público: “em relação ao problema da escravatura, intervenção, desta vez, inteiramente favorável à abolição completa e sem

---

<sup>849</sup> Op. Cit., p. 183.

<sup>850</sup> Op. Cit., p. 188.

<sup>851</sup> Op. Cit., p. 225.

indenização”.<sup>852</sup> Com o fim do regime de trabalho escravocrata, ocorrido em 1888, o balanço realizado por Cruz Costa, a respeito da atuação dos discípulos ortodoxos de Auguste Comte na questão escravidão, era favorável aos fiéis da Religião da Humanidade. Embora, muito ligado à letra do texto comteano, não foi pouco o serviço prestado pelo positivismo à causa abolicionista “Prestou muitos”,<sup>853</sup> no dizer cruzcostiano e, aliás, queriam mais ainda no pós-abolição.

“Com o fim da escravatura, diziam os dois chefes positivistas, concluía-se o preâmbulo da questão social no Brasil, que é a mesma de todo o ocidente: *a incorporação do proletariado na sociedade moderna*. Para que essa incorporação se efetivasse – baseada na dupla máxima comteana: *a dedicação dos fortes pelos fracos e a veneração dos fracos pelos fortes* – era preciso que os ex-senhores garantissem a posse de um domicílio suficiente para amparar uma família; que dessem aos seus antigos escravos um salário que lhes permitisse manter um lar, que se lhes assegurasse a cultura dos sentimentos altruísticos, que se lhes desse ensino necessário à profissão que desejavam seguir, “aliando durante a fase que vai dos 14 anos aos 21, a cultura teórica com a aprendizagem prática”, e que deles se exigissem apenas seis horas de trabalho efetivo e, enfim, que se promovesse “a substituição dos produtos que absorvem a nossa atividade agrícola por gêneros mais úteis e necessários à subsistência humana””.<sup>854</sup>

Seria esse um programa para ser levado a cabo por uma religião de poucos adeptos, como era o caso dos positivistas ortodoxos do Apostolado da Religião da Humanidade, ou um programa político de envergadura a exigir uma atitude muito além do monacal retiro religioso do mundo? Bastava enunciar uma verdade para que ela se realizasse? Eis uma questão em sentido cruzcostiano, de extraviio filosófico da realidade, apesar da magnanimidade das intenções.

Talvez a ortodoxia do republicanismo positivista e a irrelevante participação do positivismo ortodoxo no advento da República no Brasil, apesar de se proclamarem republicanos, embora “*republicanos positivistas*”,<sup>855</sup> se não explicava de todo a inépcia ortodoxa, abriria uma via à sua compreensão.

---

<sup>852</sup> Op. Cit., p. 230.

<sup>853</sup> Op. Cit., p. 235.

<sup>854</sup> Op. Cit., p. 236 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>855</sup> Op. Cit., p. 237.

“É certo que, fieis e respeitosos a toda autoridade constituída, segundo a doutrina traçada pelo Mestre, os positivistas muito pouco fizeram pelo avento da república democrática, julgada por eles como uma triste *imitação do empirismo francês*”.<sup>856</sup>

Ante as diferenças do ideal republicano dos positivistas ortodoxos e aquele que se propagou pelo Brasil, a partir dos anos 1880, ao invés de caminharem juntos em vista do objetivo maior de estabelecimento da República, o juízo de Teixeira Mendes, transcrito por Cruz Costa a respeito daquela situação, indicava direção oposta: “era do nosso dever marcharmos sós e obscuramente”.<sup>857</sup> O historiador do positivismo, sintetizara o projeto republicano e irrealizável, dos seguidores ortodoxos de Auguste Comte.

“À luz dos acontecimentos modernos e segundo a letra da doutrina política do positivismo, Teixeira Mendes acreditava que o problema político do Brasil era análogo ao de todo o Ocidente. Quanto ao regime monárquico, o que se verificava, na opinião dos adeptos de Comte, é que ele estava completamente esgotado, tão esgotado como estéril e inapto. Infelizmente, a República seria apenas a substituição da dinastia por um presidente eletivo e temporário. Substituir-se-ia o absurdo teológico pelo absurdo metafísico, como dizia o subdiretor do Apostolado. O remédio para os males do país só podia ser a *república ditatorial*, isto é, o governo forte de um chefe nacional que gozasse de popularidade e que fechasse o parlamento, pois a ditadura deveria apenas limitar-se a manter a ordem material, garantindo toda a liberdade espiritual e moral.”<sup>858</sup>

#### **4.11 - A heresia positivista na República e o esvaecer da religiosidade ortodoxa**

Ao fazer sua história, Cruz Costa registrava as contradições do positivismo ortodoxo-religioso no Brasil. Fiéis ao texto do Mestre, porém tanto mais próximos de Comte quanto distantes dos acontecimentos positivos no país, cujo momento de devaneio fundara um positivismo fantástico, ou uma fantasia positivada.

<sup>856</sup> Op. Cit., p. 238 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>857</sup> Op. Cit., p. 239.

<sup>858</sup> Op. Cit., p. 239 (grifos, em itálico, do autor).



“Paradoxalmente afastados do *possível* e do *realizável*, estes positivistas ortodoxos pouco ou quase nada fizeram pelo advento da República. Nem podiam fazer. Eram poucos (53 ao todo, em 1889), preocupados, sobretudo, como vimos, com o culto religioso e com a questão Laffitte, que lhes absorvia a atenção. Além disso, a política já lhes havia causado muitas desilusões”.<sup>859</sup>

O positivismo ortodoxo, depois de quase um século de filosofia francesa no Brasil, iniciada de acordo com a história cruzcostiana, na segunda metade do século XVIII, reinaugurava, entre nós, no desenlace dos oitocentos, uma nova espécie de escolástica, à diferença do aristotelismo colonial, de origem portuguesa, o fenômeno fora à brasileira. Cruz Costa flagrara até a originalidade do acontecimento. O único pensamento a par do advento republicano, em meio praticamente indiferente, era herético se comparado ao zelo do Apostolado Positivista. Esse fora professado por uma figura fundamental na ordem dos acontecimentos que deram origem a República no Brasil.

“A única doutrina que teve alguma influência nesse meio confuso e amorfo foi a doutrina de Augusto Comte. Ela não derivava, porém, do *Apostolado Positivista*, mas do prestígio que exercia sobre a mocidade das escolas, militar e politécnica, o professor Benjamin Constant que se retirara da Sociedade Positivista do Rio de Janeiro e que não deixaria de ser, por isso, poupado pelas críticas dos positivistas ortodoxos. Foi esse professor de matemática o verdadeiro animador das ideias republicanas entre os jovens. Benjamin Constant foi um *formador de homens*”.<sup>860</sup>

Por certo a República não brotara exclusivamente do discurso convincente professo por Benjamin Constant, pois o advento republicano teve motivações históricas de fundo, porém não menos certo fora o papel irrelevante da dogmática proferida pela Igreja Positivista, contudo, para Cruz Costa seria equivocado minimizar o papel exercido pelo lente, adepto do positivismo heterodoxo, na cadeia de eventos que levou ao regime republicano.

---

<sup>859</sup> Op. Cit., p. 242 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>860</sup> Op. Cit., p. 241 (grifos, em itálico, do autor).

“Proclamada a República, os chefes positivistas que ainda há pouco tempo não haviam poupado críticas a Benjamin Constant, em virtude de sua heterodoxia, achegavam-se àquele que fora a alma do movimento de 15 de novembro, que tudo fizera para transformar um acontecimento que poderia ter sido apenas uma demonstração de força militar para a derrubada de um ministério, em uma mudança das instituições políticas do país”.<sup>861</sup>

O aspecto heterodoxo de pensamento de Benjamin Constant, narrado por Cruz Costa,<sup>862</sup> se referia ao interesse propriamente filosófico do professor republicano e não à face religiosa do sistema elaborado por Auguste Comte. “No entanto, a mais poderosa influência positivista no governo republicano foi, sem dúvida, a heterodoxa, a de Benjamin Constant”.<sup>863</sup>

A narrativa cruzcostiana seguiria destacando episódios à minudência, que denotavam o paradoxo entre positivistas heréticos e ortodoxos, esses, presos ao texto comteano e, no entanto, longes da vida e aqueles, apesar de tomarem a obra do mestre tão só como uma diretriz filosófica, atentaram muito às positivities daquele mundo brasileiro. As contradições flagradas por Cruz Costa em relação ao positivismo eram, para o historiador da filosofia no Brasil, as contradições da *intelligentsia* brasileira em geral à época, da filosofia oitocentista em particular e, quiçá, da própria realidade nacional de então, como se dizia à época do autor em pauta.

#### **4.12 – Um bando de ideias novas: a “Escola do Recife” e os novos horizontes e influências da filosofia no Brasil no século XIX na “Contribuição”**

Por volta de 1870 um novo período vai se abrir na história do pensamento brasileiro. É então que novos matizes de ideias, originados na filosofia dos séculos XVII e XVIII, começam a impregnar a vida intelectual brasileira. O positivismo, o naturalismo, e evolucionismo, enfim, todas as modalidades do pensamento do século XIX, – vão se exprimir agora no pensamento nacional e determinar um notável progresso de espírito crítico. Este progresso de crítica, de compreensão, era concomitante – resultado talvez – do notável progresso econômico que se expressa, no Brasil, a partir de 1860 numa sensível ascensão do padrão de vida de certas classes da população e na incipiente aparelhagem técnica do país, tal como estradas de ferro, mecanização das indústrias rurais, instalação das suas primeiras manufaturas. “Pode-se dizer, escreve Caio Prado Júnior,<sup>864</sup> que é nesta época que o Brasil tomará pela primeira vez

<sup>861</sup> Op. Cit., p. 245.

<sup>862</sup> Op. Cit., p. 241.

<sup>863</sup> Op. Cit., p. 246.

<sup>864</sup> Caio Prado Júnior foi outro historiador em quem Cruz Costa muito se apoiou.

conhecimento do que fosse o progresso moderno e uma certa riqueza e bem-estar material”. (...), “parte desse progresso econômico derivava da inversão de capitais, até então empregados no tráfico negreiro, em novas modalidades de comércio e indústria. Todavia, não foi apenas isso que determinou o surto de progresso material que se assinala depois de 1860. Esse surto é ainda resultado do desenvolvimento da lavoura cafeeira e da inversão de capitais ingleses. De outro lado, os acontecimentos da história política dos países mais representativos da cultura moderna da Europa continuarão a ter grande influência sobre nossa vida intelectual. Em 1871, a França fora derrotada pelos prussianos e proclamara a sua terceira República. No Brasil, as consequências desses acontecimentos terão imediata repercussão. O *Manifesto Republicano* e o *germanismo* da escola do Recife, – que nos revelaria novas tendências da filosofia alemã – estão em parte, ligados a essas transformações que se passaram na Europa. Os paulistas da florescente sociedade cafeeira e os *filosofantes* da escola de direito do Norte abririam, no último quartel do século XIX, mais largas perspectivas à inteligência nacional. Os primeiros, pela sua iniciativa econômica; os segundos pela agitação de ideias novas de que foi centro o Recife daquela época.<sup>865</sup>

A “*Escola do Recife*”, responsável pela introdução da filosofia alemã no Brasil, para além da tradição portuguesa e francesa, teve uma figura bastante ativa como seu principal estimulador.

“Um mestiço, o germanista sergipano, Tobias Barreto, abriria, no norte do país, uma janela escancarada pela qual entraria “uma rajada de pensamento livre, de cultura moderna que fecundou numerosos espíritos””.<sup>866</sup>

O evolucionismo para Cruz Costa se encontrava no interior das filosofias positivas do período, assim como o positivismo. Esse, apesar de reagir contra o romantismo não se opunha ao mesmo de forma abissal. Um, ao querer a unidade do pensamento, negligenciava a diversidade do real, o outro, o positivismo, a partir do dado se abria a diversidade, para depois encontrar suas leis. Ou seja, partiam de “*vias opostas para atingir a unidade de pensamento*”.<sup>867</sup>

“Negando a metafísica e afirmando que todo conhecimento está contido nas ciências positivas, o evolucionismo, como o positivismo, declarava que o homem pode apenas investigar o mundo dos fenômenos”.<sup>868</sup>

---

<sup>865</sup> Costa, 1956, p. 130-131 (grifos, em itálico, do autor).

<sup>866</sup> Id., p. 297.

<sup>867</sup> Ibid., p. 298.

<sup>868</sup> Op. Cit., p. 298.

Ambas as filosofias, positivismo e evolucionismo, foram “*manifestações do naturalismo e do antimetaficismo do século XIX*”.<sup>869</sup> Alguns nomes desse naturalismo (às vezes chamado de materialismo), inspiradores da filosofia difundida pela “*Escola do Recife*”, de origem alemã, foram os seguintes: *Jacob Moleschott*; *Karl Vogt* e *Luís Büchner*. *Haeckel* “*ao findar do século*”, um monista, substituiu *Büchner*.

“Não seria, porém, o materialismo de Büchner, de Vogt ou de Haeckel que influenciaria o grupo germanista”, (...). “O que animou principalmente o entusiasmo dos *alemanistas da escola teuto-sergipana* e dos seus discípulos foi”, (...) “*Ludwig Noiré*, autor que seria completamente desconhecido para as novas gerações”.<sup>870</sup>

Um filósofo menor como *Noiré*, na ótica cruzcostiana, adquiriu “*ares de oráculo*” naquela escola filosofante. “*Schopenhauer e Von Hartmann inspirariam principalmente o último representante do grupo germanista do Recife, Raimundo de Farias Brito*”.<sup>871</sup> Esse filósofo representara no Brasil a “*reação espiritualista*” ao naturalismo, um “*pessimista, para o qual a redenção do mundo consiste precisamente na sua extinção*”.<sup>872</sup> Uma tríade de filosofantes, na visão de Cruz Costa, aqueceria a parte central da “*Escola do Recife*”.

“*Tobias Barreto, Sílvio Romero e Farias Brito seriam, sob diversos aspectos e seguindo diretrizes diferentes, os principais representantes da importação intelectual alemã do século XIX. Nesse núcleo o germanismo teria maior ação, embora as ideias alemãs não se restringissem apenas a ele*”.<sup>873</sup>

Coubera a Tobias Barreto a precedência na difusão da cultura germânica entre nós. Cruz Costa seguiria Sílvio Romero no reconhecimento do feito, no entanto, o juízo cruzcostiano lato, a respeito do corifeu teuto-sergipano, era bastante comedido.

“*Tobias Barreto não foi um pensador. Foi, como outros letrados que temos tido, um comentador do pensamento europeu e, especialmente, do pensamento alemão. Sua ação foi renovadora no seu tempo, mas ficou reduzida apenas ao seu tempo e não ultrapassou a existência daqueles que com ele conviveram, que foram seus discípulos*”.<sup>874</sup>

---

<sup>869</sup> Op. Cit., p. 299.

<sup>870</sup> Op. Cit., pp. 303-304.

<sup>871</sup> Op. Cit., p. 304.

<sup>872</sup> Op. Cit., p. 304.

<sup>873</sup> Op. Cit., p. 303.

<sup>874</sup> Op. Cit., p. 314.

Para Cruz Costa, foi com Sílvio Romero que a “*Escola do Recife*” atingiu seu ápice.

“Ao nome de Tobias Barreto anda ligado o de Sílvio Romero, o trabalhador incansável, apaixonado que, num esforço constante e notável, e ainda não igualado, passou uma vida inteira a estudar a nossa terra, no afã de interpretá-la, de compreendê-la. A ligação que se têm feito de seu nome com o de Tobias determinou frequentemente que, em proveito deste se esquecesse ou se diminuísse o maior alcance e sentido da importante obra daquele”. (...). **“É com Sílvio Romero que a mercadoria intelectual de importação passa a constituir objeto de menor importância e os problemas nacionais, sobretudo os que dizem respeito à história da cultura, passam a ocupar a atenção de nossos letrados”**.<sup>875</sup>

Ao comparar a filosofia de Sílvio Romero à de Farias Brito,<sup>876</sup> Cruz Costa dava a real dimensão, na sua ótica, do valor da obra de um e outro. A seguir, o sergipano fora referido antes do filósofo nascido em São Benedito do Ceará.

“A filosofia foi, para ele, apenas um método e não um feixe de fórmulas porque, essas, sim, constituem verdadeiras couraças que comprimem o espírito e impedem que se descortinem largos e sempre novos horizontes. Que a sua obra se ressentisse dos defeitos do autodidatismo é fato incontestável e que não é de estranhar, pois que em todos os nossos *filosofantes* a mesma coisa se verifica. O que é de espantar, em certos críticos, é a rudeza que mostram em relação a Sílvio Romero e a benevolência que demonstram, por exemplo, em relação a Farias Brito. Mas que ligação pode haver entre a obra portentosa que nos legou Sílvio Romero e a filosofia de Farias Brito? **Sílvio é o Brasil, atropelado, errado, mas vivo. Farias é o comentário do comentário, uma promessa de filosofia metafísica que não chega a se realizar**”.<sup>877</sup>

#### 4.13 – A filosofia e a transformação do pensamento brasileiro no século XX na “*Contribuição*”

A história cruzcostiana desse tempo foi mais cautelosa, por certo uma prudência devido à proximidade dos acontecimentos. O autor mencionara alguns remanescentes do século XIX, o papel de Jackson de Figueiredo na renovação católica, a presença de certo sociologismo no pensamento brasileiro, entre outros. Na vigência desse último aspecto, Cruz Costa atribuiu o fato ao papel exercido pela filosofia positivista entre nós.

<sup>875</sup> Op. Cit., p. 315 (grifos, em negrito, nossos).

<sup>876</sup> A visão cruzcostiana sobre Farias Brito pareceu ter bom número de estudos do autor por base. Cruz Costa (1970) fora um desses.

<sup>877</sup> Op. Cit., p. 320 (grifos, em negrito, nossos).

“É o positivismo que vai encaminhar, pois, a inteligência brasileira para as preocupações que mais parecem adequadas à sua índole, como são as sociológicas. Uma vez ainda verifica-se que a inteligência brasileira se dá melhor, se assim podemos dizer, melhor condiz, com o trato de problemas concretos. Isto é assim, porque as questões mais gerais estão contidas em problemas concretos e vivos, porque tal tarefa se nos impõe com insistência, antes de nos lançarmos a elucubrações mais largas e profundas... E não se diga que essa tarefa é inglória e nela o vencido é o que alguns chamam de Espírito...”<sup>878</sup>

O pé no chão de Cruz Costa parecera inarredável e, por sua vez, o positivismo era uma remanescência encarnada de vez no ideário nacional. O ano de 1914 marcaria para o autor, uma acentuada inclinação ao estudo de “assuntos brasileiros”, vista anteriormente, com algum pormenor, em outro texto do mesmo.<sup>879</sup>

“Além de um esteticismo vago e eclético, predomina ainda: o positivismo; o evolucionismo, nas suas formas darwinista e evolucionista que parece tomar vulto em virtude de uma atitude *cientificista*; o ecletismo, “que mais extensos e mais profundos raios encontrou na alma brasileira”, na expressão de Clóvis Beviláqua; e a corrente das ideias católicas. Seria possível, pois – cremos – dizer que até 1914 essa é a situação da inteligência brasileira”.<sup>880</sup>

Um acontecimento intelectual da maior significação, desse período datado até 1914, foi para Cruz Costa o advento da obra de Euclides da Cunha. “O sertão fizera, no alvorecer da República, a sua dramática aparição no cenário da vida brasileira, revelando aspectos trágicos de nossa formação”.<sup>881</sup> O episódio relatado por Euclides, indicava, aos olhos cruzcostianos, o quanto a cultura letrada litorânea era afastada da realidade do país. “Só Euclides da Cunha tivera coragem de clamar a favor do homem do sertão”.<sup>882</sup> O bramido euclidiano estava, para o historiador e filósofo brasileiro, na origem de uma mudança reclamada há muito: “a da inteligência brasileira”.<sup>883</sup> Nesse sentido, seria compreendido o alto valor das páginas euclidianas.

“O brado de alarma que precede e anuncia essa reforma, quem o deu foi Euclides da Cunha. Não é, pois, como *filósofo* – o que seria ridículo – que ele tem saliente lugar na história das ideias do Brasil no século XX. É porque com ele se inicia a reação contra o sibirismo

---

<sup>878</sup> Op. Cit., p. 371.

<sup>879</sup> Cruz Costa, 1958.

<sup>880</sup> Cruz Costa, 1956, pp. 364-365 (grifos do autor).

<sup>881</sup> Id., p. 373.

<sup>882</sup> Ibid., p. 373.

<sup>883</sup> Op. Cit., p. 374.

intelectual, contra a *faina cega dos copistas* dos pensadores de empréstimo”.<sup>884</sup>

O confronto bélico de 1914, pela envergadura do acontecimento, fora a causa externa a impulsionar de vez a reforma intelectual brasileira, naquela direção descrita por Cruz Costa.

“O espetáculo da guerra e de suas trágicas consequências; a decepção do *transoceanismo*, e mais, as novas condições de vida do país – e nisso tudo, talvez, um novo e mais robusto sentimento de responsabilidade, que a guerra nos obrigou a assumir, – nos levariam a novos rumos depois de 1919”.<sup>885</sup>

O modernismo foi outro evento intelectual da maior relevância, senão o maior na ótica cruzcostiana, para levar a termo aquela reforma mental relatada há pouco. “O movimento modernista ajudou a dar forma a um novo sentido da história do pensamento brasileiro”.<sup>886</sup> Apesar da Semana de 1922, marco inicial do modernismo, não ser “o fator das mudanças políticas e sociais posteriores”,<sup>887</sup> fora o signo da dissolução de uma mentalidade e de uma circunstância anacrônicas, pois logo se daria a reforma do pensamento. “Ou melhor: a pretendida reforma iniciava em breve uma nova fase histórica que prosseguiria anos adentro, sem haver ainda terminado...”.<sup>888</sup>

O relato cruzcostiano seguiria empírico, cujos fatos, no entanto, não tinham a mesma relevância destes dois últimos. No caso do modernismo, pelas referências feitas ao mesmo por Cruz Costa, talvez seja possível pensá-lo como um historiador da filosofia brasileira, senão modernista, pois não se trata de etiquetar, ao menos situado em sua zona de influência.

Uma última menção, devida à natureza de nosso trabalho, dizia respeito à avaliação de Cruz Costa sobre o trabalho do historiador da filosofia no Brasil, o padre jesuíta Leonel Franca. A referência demonstrava a vinculação orgânica cruzcostiana à tradição que o precedeu. As palavras dirigidas a Leonel Franca em uma nota suplementar do livro, são as últimas de seu grande escrito.

“Falta, é certo, neste trabalho, um nome, dos mais importantes na história das ideias católicas no Brasil: o do ilustre jesuíta Pe. Leonel

<sup>884</sup> Op. Cit., p. 374 (grifos do autor).

<sup>885</sup> Op. Cit., p. 391 (grifos do autor).

<sup>886</sup> Op. Cit., p. 403.

<sup>887</sup> Op. Cit., p. 406.

<sup>888</sup> Op. Cit., p. 406.

Franca. Não foi por injustiça que o omitimos, pois, como se viu, frequentemente o citamos nas páginas deste trabalho, principalmente na parte referente ao seu estudo sobre a filosofia no Brasil que se encontra nas suas *Noções de História da Filosofia*.” (...) “A ação do Pe. Leonel Franca verificou-se ainda no combate que deu à laicização do ensino que a Constituição de 1891 estabeleceu e ao divórcio. A ele foi devida também a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, da qual foi Reitor. “Leonel Franca” – escreve Tristão de Ataíde – foi, no plano teológico e filosófico, o que Rui Barbosa foi no plano político e jurídico. Um florete de analista invencível, nas mãos de um lutador de cultura inabalável e profunda... Não dava, à primeira vista, a impressão de saber muito. Sabia calar. Sabia ouvir. Sabia ouvir como ninguém! Não fazia questão de brilhar. Muito ao contrário. Silenciava quando podia. Mas, à medida que íamos entrando no âmago da ciência, íamos sendo tomados de uma impressão de respeito, até desistirmos de avançar mais, pois quanto mais descíamos e aprofundávamos um tema, mais sólido encontrávamos o terreno, mais difícil ia sendo qualquer contradição, mais convincentes iam sendo os seus argumentos, a sua dialética de cimento armado. (Tristão de Ataíde, Pe. Leonel Franca, apud Pe. Luís Gonsaga da Silveira D’Elboux, ob. cit., p. 350)”. (...) “Toda sua vida foi, assim, inteiramente devotada ao serviço das ideias religiosas que professava”.<sup>889</sup>

A história da filosofia no Brasil de Cruz Costa não intencionava como se viu, encontrar um corpo sistemático de ideias para seu estudo, ao contrário, sua atenção era voltada ao seu evoluir, à sua dinâmica temporal, privilegiando os momentos de sua transformação e de sua ruptura em relação ao estado precedente, porém, sempre relacionada à “evolução histórica nacional” e ao papel filosófico-prático exercido nessa circunstância. Fora um desfile de ideias filosóficas ao longo da história brasileira, mas cujo sentido vai se delineando nesse percurso. Desde sua significação primária de “fantasia sem proveito”, de emblema vinculado à determinada classe social, até ganhar o sentido que lhe conferiu maior eficácia e, às vezes, maior eficiência na longa história de suas vicissitudes nessas terras.

“Se considerarmos o sentido das ideias no Brasil – verificaremos que elas constituem como que instrumentos de ação, principalmente de ação social e política. A filosofia, em boa parte, esteve no Brasil, a serviço dessa ação, como no passado medieval português ela estivera a serviço da teologia e da reflexão ético-política”.

Um quadro dessa característica pragmática adquirida pela filosofia em sua história brasileira foi oferecido por Cruz Costa, embora relativo a um período histórico menor, no entanto, o mesmo deixava às claras o aspecto em questão.

---

<sup>889</sup> Op. Cit., pp. 444-445 (grifos do autor).



“No Brasil assistimos a um desfilar de doutrinas, desde a Independência até a República, em que a utilidade prática da filosofia é constante. O ecletismo corresponde às necessidades e condições da política dos moderados e, mais ainda, à orientação tradicional do espiritualismo. A renovação escolástica está ligada a uma questão política, a dos bispos, e à necessidade de elevar o nível moral e cultural do clero. O positivismo littreísta de Pereira Barreto prende-se à ascensão da burguesia no Brasil; o positivismo religioso do Apostolado, desde suas origens, subordina as suas preocupações científicas às aspirações sociais e corresponde à necessidade de uma regra de moralidade individual, política e administrativa. Depois de 1870, o germanismo de Tobias é uma rajada de pensamento livre a abrir novas diretrizes nos mais variados domínios da inteligência nacional. A própria obra de Farias Brito é toda volvida à procura de um critério que conduza à regeneração moral. Para Sílvio Romero – que refletindo o destino do seu próprio país, passou por todos os matizes do pensamento do século XIX – a filosofia não é dessas construções fantasistas e arbitrárias que têm o nome de sistemas e a pretensão de dar a chave do enigma de todas as coisas”.<sup>890</sup>

Sobre a filosofia no século XX brasileiro, como dito, Cruz Costa fora cuidadoso. “Temerário seria examinar os contrastes, as confusões que se revelam no nosso pensamento nestes últimos trinta anos e é cedo demais para isso”,<sup>891</sup> contudo, para o autor “de 1922 até os nossos dias, porém, muita coisa se modificou”.<sup>892</sup> Era esse o período considerado por Cruz Costa, como aquele interessado no estudo das coisas do país e de certo progresso de consciência.

“Ao transoceanismo saudosista de uns e ao nacionalismo afoito e ingênuo de outros, sucederia um geração na qual aparecem alguns homens dotados de uma formação nova e de uma técnica intelectual mais adequada à compreensão dos problemas da cultura e, talvez, por isso mesmo, dotados também de uma compreensão mais exata do país e de nossa história”.<sup>893</sup>

E a história da filosofia nesse espaço de tempo?

“No entanto, apesar do sensível progresso de consciência verificado em alguns, a história das ideias – e o seu aspecto filosófico – ainda reproduzem os traços indicados por Mário de Andrade na curiosa figura que é Macunaíma, a personagem da canção de gesta da terra brasileira. “Macunaíma trata de faltar-se de todas as comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco [...] canta todas as canções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino, mas ignorante de todas as culturas, de todos os instintos”.<sup>894</sup>

---

<sup>890</sup> Op. Cit., p. 440.

<sup>891</sup> Op. Cit., p. 441.

<sup>892</sup> Op. Cit., p. 441.

<sup>893</sup> Op. Cit., p. 441.

<sup>894</sup> Op. Cit., p. 441.

Se a situação da história da filosofia brasileira à época apareceu assim, ao ver cruzcostiano, em razão até da possível temeridade do juízo da qual falava historiador: “é cedo demais para isso”,<sup>895</sup> no entanto, ao menos hipoteticamente como sugerira Dosse,<sup>896</sup> ao considerar o sentido de sua obra, talvez seja propriamente Cruz Costa o progresso de consciência histórica da filosofia do Brasil, no período ao qual se referia a sua obra.

Esse foi o evento que tornara possível falar da formação da história da filosofia no Brasil. Apesar da relação estabelecida com seus antecessores, em particular com as histórias filosóficas de Sílvio Romero e de Leonel Franca sobre o assunto, as duas mais completas de antes, no entanto, a história cruzcostiana comportava maiores vantagens em relação a ambas as suas congêneres do passado.

Enquanto o texto cruzcostiano recobriu todos os períodos da história brasileira, da Colônia ao século XX, não só demonstrando a existência da filosofia no Brasil desde os primórdios, como relacionava este pensamento filosófico com o desenvolvimento histórico da Colônia, os escritos de Romero e de Franca se detiveram às portas da Independência, indo daí para frente sem considerar a importância da filosofia colonial em nossa formação. Além disso, Cruz Costa sustentava a necessidade de se entender o sentido da filosofia colonial para a formação da mentalidade nacional, devido a sua predominância em certo período entre nós.

Se as histórias de Sílvio e de Leonel comportavam objetivos muito imediatos, no primeiro a necessidade de desmontagem da mentalidade existente, tendo em vista uma reforma cultural, precedia a compreensão do pensamento dado e de suas razões de ser, no segundo, o alvo era a história do próprio Romero, considerada materialista, além do fundo apologético<sup>897</sup> do exame, na história cruzcostiana o objeto de estudo ganhava certa autonomia, pois o sentido das ideias filosóficas, as vicissitudes pelas quais passaram no Brasil, seus contrastes e suas contradições na história, foram os temas primordiais ante o desejo imediato de se livrar das mesmas. O ambiente compreensivo era de tranquilidade maior, o que propiciou ao historiador das ideias filosóficas, afeito ao modernismo, uma interpretação lata do significado das transformações e dos reveses da filosofia em nossa história.

---

<sup>895</sup> Op. Cit., p. 441.

<sup>896</sup> Dosse, 2004.

<sup>897</sup> Ver Pêcego, 2009, pp. 256-259.

Essa motivação historiográfica da obra histórica cruzcostiana, qual uma “história histórica”, estivera no cerne do acontecimento protagonizado pelo mesmo, de levar a cabo o processo formativo da história da filosofia no Brasil, a história iniciada no século XIX por Sílvio Romero, cujo processo seria levado a termo pela obra de Cruz Costa e concluído de maneira grandiosa pela modelar “*Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*”.

#### 4.14 – A recepção da obra histórica cruzcostiana

O que esteve em jogo na parte seguinte, fora a noção de formação cunhada por Antonio Candido. Existiu um grupamento de textos de história da filosofia no Brasil, com elementos internos comuns e, na perspectiva adotada, ligados a uma tradição inaugurada por Sílvio Romero<sup>898</sup> em 1878, continuada por Leonel Franca,<sup>899</sup> a qual fora entremeada por textos menores como os de Joao Ribeiro<sup>900</sup> e Alcides Bezerra,<sup>901</sup> os quais, no entanto, apesar dessa característica textual, foram incorporados àquela tradição cruzcostiana denotando, assim, uma intensa remissão de uns autores aos outros, até a publicação da obra máxima desse trajeto histórico, – a “Contribuição” de Cruz Costa.

Embora outros textos cruzcostianos compusessem esse itinerário intelectual do campo em questão, as ideias presentes nos mesmos foram integradas pelo autor no livro referencial. O ponto atingido pela obra passou a funcionar então, naquele sentido declarado por Antonio Candido: “como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar”.<sup>902</sup> A força atingida pelo escrito levou simpatizantes, adversários (declarados ou não), a se posicionarem em relação ao mesmo, como foi o caso visto anteriormente de Ivan Lins,<sup>903</sup> esse voltado à crítica de um aspecto do livro.

A tese defendida por Cruz Costa, à ocasião do seu concurso para a Cátedra de Filosofia: O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil no século XIX e a Evolução

---

<sup>898</sup> Romero, 1969.

<sup>899</sup> Franca, 1973.

<sup>900</sup> Ribeiro, 1954.

<sup>901</sup> Bezerra, 1936.

<sup>902</sup> Mello e Souza, 2007, p. 16.

<sup>903</sup> Lins, 1956.

Histórica Nacional,<sup>904</sup> a qual daria origem ao livro publicado em 1956, fora logo objeto de análise da tese de Dante Moreira Leite de 1954, transformada depois em livro.<sup>905</sup>

No exame realizado por Dante, a obra do historiador da filosofia brasileira fugia de duas posições extremas, ambas então presentes na caracterização do pensamento nacional. De um lado, uma ideia presente havia muito tempo no campo histórico-filosófico brasileiro, ou seja, “não existe continuidade entre nossos pensadores; isto significa que, em cada geração, esses pensadores refletem apenas as doutrinas surgidas na Europa, nesse momento, ou em época anterior”.<sup>906</sup>

Essa postura historiográfica referida à filosofia, ao pensar as produções da área, como expressões de problemas reais e de soluções para estes, tomava a história da filosofia entre nós como evasão de nossa realidade.

“Essa interpretação negativa do pensamento brasileiro chegou a ser apresentada pelos que defendiam a necessidade de uma cultura ligada à *realidade brasileira*; para esses autores, a importação de ideias europeias seria apenas uma grosseira e inútil imitação, desnecessária para a vida brasileira”.<sup>907</sup>

Essa perspectiva, apontada por Dante Moreira, deixaria sinais do comportamento contrário, a posição na outra extremidade.

“No outro extremo, estariam aqueles que defendem a necessidade de uma *atualização* do pensamento brasileiro, isto é, que pretendem que os brasileiros acompanhem bem de perto o movimento intelectual europeu, pois a Filosofia independe de condições históricas particulares e se refere a problemas universais do homem”.<sup>908</sup>

A posição cruzcostiana era equilibrada acima desses modos abissais de pensamento.

“Para ele, a cultura brasileira não pode desligar-se de suas fontes europeias, pois somos apenas um ramo dessa cultura tradicional e velha de muitos séculos. Mas se não pode ser exclusivamente brasileira, a nossa cultura também não pode ser indiferente às condições peculiares de nossa sociedade. Para Cruz Costa, esses dois extremos conduziram à esterilidade: num caso, o intelectual brasileiro não teria recursos para entender ou interpretar essa realidade que

---

<sup>904</sup> Cruz Costa, 1950.

<sup>905</sup> Leite, 1983.

<sup>906</sup> Id., pp. 337-338.

<sup>907</sup> Ibid., 338 (grifos do autor).

<sup>908</sup> Ibid., 338 (grifos do autor).

pretende exprimir; no outro, passaria a viver em função de problemas que não são os da sociedade brasileira”.<sup>909</sup>

Esse procedimento possibilitaria ainda ao filósofo brasileiro alcançar certo grau de originalidade, como insinuava o *locus* alcançado por Cruz Costa.

“A solução, para o filósofo brasileiro, consistiria em utilizar a cultura europeia como instrumento para entender a sociedade brasileira, que seria então o seu objeto de estudo ou reflexão. Em última análise – embora isso seja apenas sugerido na obra de Cruz Costa – essa forma de pensamento poderia até apresentar uma contribuição original para a chamada filosofia ocidental, na medida em que esta filosofia nasce em determinada cultura, e pode ser levada à ilusão de um falso universalismo, pois desconhece outras condições de vida e desenvolvimento”.<sup>910</sup>

Nosso objetivo não foi discutir aqui, a justeza ou não dessa interpretação, cujo valor certamente existe, mas sim, indicar o recebimento da obra cruzcostiana, destarte, valeria a pena repassar parte do diálogo, entre João e Dante, a respeito de uma lacuna pontuada pelo último na obra examinada daquele, isto muito em função da resposta indiciar o estilo do pensamento cruzcostiano e sua postura no processo receptivo. A conversa foi retirada da “Correspondência e Manuscritos de Dante Moreira Leite”.<sup>911</sup> O trecho publicado fora selecionado de carta escrita por Cruz Costa, enviada a Dante, por ocasião da publicação de sua 2ª edição.

“... Acho que V. tem razão na construtiva crítica que faz à p. 308. V. viu bem uma falha e indicou-a. Fez bem e acertou... Mas, cá entre nós, Dante, fora de psicologias, fora de sociologias e de filosofias, V. não acha que quem tinha razão era o Mário de Andrade? Aquele subtítulo do Macunáima...”.<sup>912</sup>

Se Moreira Leite não era um adversário de Cruz Costa, apesar do reparo, o mesmo não valia para Luís Washington Vita,<sup>913</sup> ou ao menos para a instituição à qual era ligado – O Instituto Brasileiro de Filosofia/IBF.<sup>914</sup> Entretanto, o filósofo do IBF se posicionara em relação ao escritor da ‘Contribuição’, ambos eram estudiosos da

---

<sup>909</sup> Op. Cit., p. 338.

<sup>910</sup> Op. Cit., p. 338.

<sup>911</sup> Op. Cit., p. XV.

<sup>912</sup> Op. Cit., p. XVI.

<sup>913</sup> Vita, 1958.

<sup>914</sup> Sobre as rivalidades entre o IBF e Cruz Costa ver Bontempi Junior (2009).

filosofia brasileira e, de certa maneira, seu juízo se mostrou favorável ao mesmo naquele momento.

“João Cruz Costa (nascido em 1904), catedrático de Filosofia na Universidade de São Paulo, o maior conhecedor do pensamento brasileiro e seu melhor expositor, segundo um seu discípulo, é “filosofante extravagante e esquisito, que não se propõe nenhuma construção sistemática”, constituindo sua contribuição num cepticismo *sui generis* que não alimenta a sua dúvida em crença, mas a sua crença em dúvida. O que faz a dúvida de Cruz Costa é a crença e seu apego ao concreto, ao histórico, ao humano. A filosofia como “sistema” é a cristalização de um processo que não se interrompe; é portanto o fencimento e a morte. Dissolver a filosofia como sistema é mergulhá-la no concreto e torna-la viva e humana”.<sup>915</sup>

O parecer de Vita a respeito do historiador filosofante, embora sinóptico, percebera o papel desempenhado pela história no universo mental cruzcostiano pelo realce conferido, pelo pensador uspiano, às solicitações da vida. O curto texto de Vita repassara brevemente as influências filosóficas sofridas por Cruz Costa, desde Marx até Ortega y Gasset, entremeados por nomes como Hegel e Platão. Com essa vestimenta intelectual, o historiador abriu novo curso fosse à história da filosofia no Brasil, fosse à própria filosofia no Brasil.

“É nessa ambiência que Cruz Costa vai fundamentar a sua posição, traduzindo influências sem dúvida, mas terminando definitivamente uma etapa, pela inauguração de um novo caminho, menos ambicioso, mas muito mais ao contato de nossas possibilidades filosóficas. A filosofia no Brasil deverá ser, daqui por diante, antes de mais nada, a consciência de seu passado, iluminado à distância pela verdadeira curva de suas *vicissitudes*. Isto é, sendo a filosofia uma atividade vital inseparável da existência e dos problemas da vida, é necessário filosofar *sobre* o Brasil vestindo as ideias com os músculos, o sangue, os nervos da realidade presenciada e aprendida; explicar a sua gênese, analisar a sua natureza, prever as suas diretrizes. Em suma, é preciso ligarmos a nossa atividade mental aos destinos da nossa história, porquanto “para que o pensamento não seja mera fantasia sem proveito, – como dizia el-rei D. Duarte – é mister que não perca contato com a história, com os problemas reais da vida””.<sup>916</sup>

Pelo visto, não havia na análise de Vita sobre a obra de Cruz Costa, intenção de desvirtuamento de seu sentido, até ao contrário, pois o esforço foi de uma apresentação conveniente àquele significado. Contudo, o que interessava destacar fora a necessidade do analista se posicionar ante um autor “funcionando como exemplo”, como queria a

---

<sup>915</sup> Vita, 1958, pp. 337-338.

<sup>916</sup> Id., p. 338 (grifos do autor).

propositura de Antonio Candido, “seja para rejeitar”<sup>917</sup> ou, ainda, para endosso, como aparentava ser o caso de Vita.

O percurso realizado até aqui de disseminação e, ao mesmo tempo, da recepção da obra cruzcostiana, propiciaria um tempo para explorar, rapidamente, os préstimos da noção de rede<sup>918</sup> para apreensão da história intelectual e, ainda, para a história da história. A sociabilidade exalada do texto de Vita parecera distante, apesar de certa concordância com o autor, ao contrário, embora Dante fizesse uma advertência ao trabalho cruzcostiano, as relações foram complementadas por correspondências, cujo clima secretava muito de ludicidade em vista da seriedade de Vita. Todavia, a rede dada à vista pela disseminação do pensamento de Cruz Costa fora, até aqui, relativamente pequena: um capítulo de livro, um fragmento de correspondência e parte de um artigo.

Um gênero muito utilizado, nesse amalgama entre recepção e difusão da escrita cruzcostiana, foi a resenha. O próprio Luís Washington Vita<sup>919</sup> retornara a Cruz Costa por essa via em 1958 para resenhar o livro clássico, porém na sua tradução para o espanhol.<sup>920</sup> Vita usava um expediente pouco comum nesse tipo de texto, pois resenhou ao mesmo tempo quatro autores. Apesar da estratégia comparativa usada, embora essa amenizasse em parte o problema, o espaço não foi suficiente para minimamente apresentar o livro de cada um dos autores resenhados, como era geralmente comum nesse tipo de trabalho. A opção de Vita talvez devesse à sua finalidade de verificar o elemento comum a todos os autores, apesar de reconhecer suas diferenças.

“E o curioso é a confluência de estudiosos pessoalmente incompatíveis que se conciliam no plano das ideias. Cruz Costa, Miguel Reale e o grupo do ISEB acabam numa espécie de paradoxal “contrato filosófico”, dando a razão de nossa falta de originalidade especulativa, explicando-a e compreendendo-a a base situacional do processo histórico do país”.<sup>921</sup>

Apesar de sua brevidade, Vita fez, na página anterior de seu texto, uma menção ao modo intelectual cruzcostiano de analisar a prática filosófica entre nós: a “verificação dos pontos de contato entre a filosofia brasileira e seu substrato histórico social”.<sup>922</sup> A

<sup>917</sup> Mello e Souza, 2007, p. 16.

<sup>918</sup> Nada além do sentido referido com Rodrigues (2002) e estabelecido por Sirinelli (2003). “As “redes” secretam, na verdade, microclimas à sombra dos quais a atividade e o comportamento dos intelectuais envolvidos frequentemente apresentam traços específicos” (Sirinelli, 2003, p. 252).

<sup>919</sup> Vita, 1958.

<sup>920</sup> Cruz Costa, 1957.

<sup>921</sup> Vita, 1958, p. 386.

<sup>922</sup> Id., p. 385.

recuperação dessa informação anterior sobre o estudioso resenhado importava para compreender o indicativo cruzcostiano, a respeito do motivo ligado à dilatação de nossa mentalidade, ante nosso passado pouco produtivo na esfera da reflexão filosófica. “A “industrialização progressiva” foi o fator principal de um incipiente “progresso na consciência”, que tende a aumentar dia a dia”.<sup>923</sup>

A iniciativa do resenhista de destacar o elemento pertencente aos autores tomados para a composição do trabalho, contudo, não impediu Vita de assistir a emergência do traço peculiar à história de Cruz Costa. Os outros autores resenhados no texto de Vita, comparativamente ao escrito cruzcostiano, foram os seguintes estudiosos sobre a filosofia no Brasil: Hélio Jaguaribe,<sup>924</sup> Miguel Reale<sup>925</sup> e Álvaro Vieira Pinto.<sup>926</sup>

Apesar de certo estigma referido às relações entre Cruz Costa e o IBF, construído pelo círculo dos herdeiros da USP, nesse período, no entanto, tanto o próprio historiador<sup>927</sup>, quanto uma série de escrituras referentes ao mesmo foram publicados pela revista ligada ao IBF constituindo o autor, dessa maneira, uma rede bem ampla. Nessa situação Luís Washington mostrou-se assíduo leitor cruzcostiano, pois além de referi-lo na sua exposição sobre a filosofia no Brasil da época<sup>928</sup> escreveu, ainda, uma série de resenhas sobre seus livros, todas publicadas naquele veículo de divulgação.

Em 1959 Vita<sup>929</sup> resenhou de Cruz Costa o seguinte livro: *Augusto Comte e as origens do positivismo*.<sup>930</sup> A publicação do mesmo foi por ocasião do centenário da morte do filósofo francês, oportunidade considerada ideal para o evento cruzcostiano. O tom de Vita então era sereno.

“A efeméride não poderia ser assinalada com melhor motivo, pois o ilustre catedrático de nossa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras está não só bem informado, na posse plena das fontes e dos escritos interpretativos de maior autoridade, especialmente na historiografia francesa, como é o único dentre os nossos filosofantes capaz de fazer uma síntese compreensiva do legado comteano “*sine ira et studio*””.<sup>931</sup>

Além do elogio, Vita destacava o objetivo e as razões cruzcostianas de fundo, ambas estavam presentes na sua escrita sobre o filósofo positivista.

<sup>923</sup> Ibid., p. 386.

<sup>924</sup> Jaguaribe, 1957.

<sup>925</sup> Reale, 1958.

<sup>926</sup> Pinto, 1956.

<sup>927</sup> Cruz Costa, 1960.

<sup>928</sup> Vita, 1958, pp. 337-338.

<sup>929</sup> Vita, 1959.

<sup>930</sup> Cruz Costa, 1959.

<sup>931</sup> Vita, 1959, pp. 274-275.



“Amoroso intérprete da filosofia brasileira, o estudo que o prof. Cruz Costa dedicou ao forjador do positivismo teve em mira a própria e plena compreensão dos seus reflexos no Brasil, pois ao reconhecer, com Otto Maria Carpeaux, ser o positivismo brasileiro “um símbolo de realidades mais profundas”, pondera que, talvez, no seu devir, tais realidades possam esclarecer algumas das possíveis constantes da nossa maneira de ser, levando em conta ainda que se trata de uma doutrina que teve – “ou que ainda tem, embora sob forma bem difusa” – influência maior do que geralmente se supõe na história das ideias de nosso país”.<sup>932</sup>

Esse prestígio de Auguste Comte entre nós, segundo Vita, foi atribuído por Cruz Costa à intencionalidade harmonizadora constante na filosofia comteana, “como o orchestrador do romântico e do positivo, ao sintetizar as *ciências* sem perder de vista a *história*”.<sup>933</sup>

Essa visão comteana de totalidade exigiu de Cruz Costa esforço semelhante, pois, na visão de Vita sobre o resenhado, alguns elementos foram imprescindíveis para a compreensão do edifício filosófico empreendido, daí o destaque cruzcostiano conferido à política de Comte. “Limitar-se a expor a filosofia de Augusto Comte sem procurar examinar a parte política e religiosa de sua obra, não é apenas correr atrás de uma sombra, mas desconhecer o essencial de sua doutrina”.<sup>934</sup>

Assentado em certo arranjo mental e metodológico, dispunha Comte, ainda, de uma função sintética para a filosofia.

“Como disposição de espírito, o positivismo traduz uma aversão pronunciada por toda especulação que ultrapassa a experiência, um gosto exclusivo pelo real e pelo útil que se vai juntar à convicção de que somente os objetos da observação sensível, merecem esta qualificação”. (...) “Desta forma, a filosofia, para o positivismo, adotando o método peculiar das ciências experimentais, deve limitar-se à organização dos resultados dessas ciências, sem transbordar a realidade diretamente experimental, isto é, o *fato*, sem penetrar além de supostas realidades metafísicas, declaradas ou inexistentes ou incognoscíveis. Por isso se chamou *positivismo*, pois julgava que tinha por base elementos positivos, ou seja, dados reais, determinados de modo preciso, dos quais derivam um saber “certo””.<sup>935</sup>

Esse apego ao dado forneceu ao positivismo, na ótica exposta por Vita, a possibilidade de uma visão de mundo unificada.

---

<sup>932</sup> Id., p. 275.

<sup>933</sup> Ibid., p. 275 (grifos do autor).

<sup>934</sup> Op. Cit., p. 275.

<sup>935</sup> Op. Cit., p. 276 (grifos do autor).

“Partindo da experiência, o positivismo acabou por confluir numa visão unitária e universalista da realidade: unidade da natureza física em suas leis, e unidade da sociedade humana realizada pelas próprias leis”. (...). “Daí a ênfase que o prof. Cruz Costa dá à sociologia comteana, pois era esta que fornecia ao pensador francês os princípios de sua filosofia”.<sup>936</sup>

Não seria, pois, de estranhar o fato de Cruz Costa ser identificado por alguns como positivista. Perguntado anos depois sobre o assunto, essa foi sua resposta:

“Como vocês sabem, não sou positivista. Mas atraiu-me o “fenômeno” positivista no Brasil que, por sinal, deve ser ainda melhor estudado. É algo de estranho o aparecimento do positivismo no Brasil. Creio que as razões que dei, e que outros deram, não são suficientes. Espero que alguém estude melhor o caso”.<sup>937</sup>

O renitente Washington Vita<sup>938</sup> voltara, uma vez mais, ao trabalho do historiador e filosofante da USP. O livro: “*Panorama da história da filosofia no Brasil*”,<sup>939</sup> fora seu novo objeto de resenha. Apesar de esse ser uma espécie de versão reduzida da “Contribuição”, o mesmo sofrera o acréscimo de novos textos publicados anteriormente em outros veículos e, além disso, para Vita, algumas ideias de Cruz Costa passaram por certo esmero, embora o sentido fosse mantido.

“É o caso, por exemplo, do sentido praticista do especular brasileiro, de origem lusitana cuja matriz é a “fantasia proveitosa”. A seu ver, entre nós “a reflexão filosófica não termina na contemplação do mundo”. Vai além. Ela exige sua transformação”. (...) “Num outro passo, analisando a obra de Pereira Barreto diz: “Verifica-se, ainda uma vez aqui, o sentido que tem para nós o filosofar, – nada contemplativo, mas útil, a serviço de alguma causa, lembrando a tese XI sobre Feuerbach de Karl Marx...””.<sup>940</sup>

No restante de sua resenha, Vita se ocupou da origem da contemplação pura entre nós, para Cruz Costa aquela estava em nossa cultura livresca, do ceticismo deste último a transparecer no livro resenhado e, além desses, de certa desolação cruzcostiana ante as Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, cuja aflição era devida a distância entre essa e a grande maioria da população brasileira.

---

<sup>936</sup> Op. Cit., p. 276.

<sup>937</sup> Cruz Costa, 2011, p. 112.

<sup>938</sup> Vita, 1960.

<sup>939</sup> Cruz Costa, 1960.

<sup>940</sup> Vita, 1960, p. 585.

A repercussão da obra de Cruz Costa alcançou também o “chefe de escola” do IBF, além de seu idealizador, – o filósofo do direito Miguel Reale.<sup>941</sup> Em 1961 ele retomou o livro cruzcostiano – “Panorama da História da Filosofia no Brasil”, embora resenhado por Vita em 1960, “mas exige de minha parte alguns esclarecimentos, o que justifica a reiteração da resenha”.<sup>942</sup>

Cumprir-se-ia assim, o prognóstico de Antonio Candido,<sup>943</sup> a respeito da necessidade do pensamento entorno de se posicionar diante de uma obra atuante como “exemplo”, seja mesmo para negá-la. No acerto de contas, Reale tocava o ponto central do trabalho de Cruz Costa: “a tese de que a cultura lusíada teria sido dominada por valores pragmáticos”.<sup>944</sup> Sem negar de todo o problema, Reale retomara de Joaquim de Carvalho a noção de um maior legado da tradição portuguesa. “Uma ligada à tradição metafísica e escolástica de PEDRO DA FONSECA e dos conimbreceses; outra, inspirada na orientação empiricista de FRANCISCO SANCHES”.<sup>945</sup>

Esse resgate serviu a Reale para atacar a aversão do autor resenhado pela metafísica e, por extensão, da recusa cruzcostiana de examinar os filósofos brasileiros “seguidores de SANTO TOMÁS” (...) “pois são eclesiásticos que se limitam a reproduzir a filosofia escolástica”.<sup>946</sup> Uma parte da resenha seguiria desfazendo um mal entendido entre os dois pensadores, ocorrido em evento com a presença de ambos. Restabelecidos os fatos por Reale, o verdadeiro problema para esse, era Cruz Costa considerar a filosofia escolástica brasileira desinteressante “só por serem de... eclesiásticos ou de metafísicos...”.<sup>947</sup>

Reiterada a crítica, na parte final da resenha, acalmados os ânimos, Reale destacaria o trabalho do historiador revisto, muito embora seguisse junto ao relevo um recado de humildade intelectual a algum possível deslize cruzcostiano.

“Compartilho de muitas opiniões de Cruz Costa sobre o estudo da Filosofia no Brasil, mas nenhum de seus ensinamentos me parece mais oportuno do que o expedito sobre o valor do convívio filosófico

<sup>941</sup> Miguel Reale era considerado ainda, um renovador dos estudos da filosofia no Brasil, ao propor um novo método para estudá-la. O mesmo consistia, em primeiro lugar, na identificação da questão a ser respondida pela filosofia estudada, com vistas à sua contribuição pessoal no campo filosófico e, uma vez identificada, verificar as ligações e os resultados de sua reflexão relativa a outras correntes de pensamento e de pensadores (Reale, 1977). Um dos alvos era o estudo praticado por Cruz Costa (Rezende, 2001).

<sup>942</sup> Reale, 1961, p. 123.

<sup>943</sup> Mello e Souza, 1993 e 2007.

<sup>944</sup> Reale, 1961, p. 123.

<sup>945</sup> Id., p. 124.

<sup>946</sup> Ibid., p. 124.

<sup>947</sup> Op. Cit., p. 125.

quando fundado “no hábito da humildade intelectual que é incompatível com a vaidade tola do brilhareco professoral...”<sup>948</sup>

O conteúdo da crítica realeana era o mesmo daquele visto com Ivan Lins cujo teor, apesar desse último se considerar um positivista,<sup>949</sup> além de historiador do positivismo no Brasil,<sup>950</sup> reputava um escolástico brasileiro como Antonio Vieira, de leitura fundamental. Nessa direção, a crítica de Miguel Reale parecia acertada, menos pelas intenções desse que pelo valor da obra de Vieira, o qual fora visto com Lins.

O importante, no entanto, em vista do sentido de nosso trabalho fora o fato de um filósofo e estudioso da filosofia no Brasil, reconhecido por muitos de seus pares como um dos grandes representantes da área,<sup>951</sup> contudo, apesar desse porte intelectual, o mesmo teve de colocar-se ante o historiador da filosofia no Brasil, devido ao ponto atingido pela sua obra.

\*\*\*

Do lado da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras também apareceram algumas resenhas sobre a obra do historiador e filósofo uspiano, no entanto, estas foram feitas por historiadores e não por filósofos. José Roberto do Amaral Lapa<sup>952</sup> tomou a tarefa e fez também uma resenha do mesmo livro: “Panorama da História da Filosofia no Brasil,” publicada na Revista de História da USP. O autor iniciou o seu texto, segundo o mesmo, com algumas impertinências.

“Intitulando o seu último trabalho “Panorama da História da Filosofia no Brasil”, o Prof. João Cruz Costa dá-nos enseja a algumas interrogações. Pretenderá falar da História da Filosofia ou da Filosofia no Brasil? Por sua vez, os estudos e manifestações que tratem da História da Filosofia, no Brasil, serão diferentes dos que tratarem da filosofia no Brasil, pois aqueles buscam uma disciplina, isto é, a História da Filosofia”.<sup>953</sup>

Com a colocação do problema nesses termos, Lapa não deixou claro se a intenção era de apontar algum tipo de ambiguidade daquele presente no trabalho cruzcostiano, pois ao admitir a “sutiliza” da questão, essa foi dissolvida na seguinte passagem. “Bem, o prof. Cruz Costa verificará logo que, são apenas impertinências de

<sup>948</sup> Op. Cit., p. 126.

<sup>949</sup> Lins, 1956.

<sup>950</sup> Lins, 1967.

<sup>951</sup> Sua inclusão no livro: “Conversas com Filósofos Brasileiros” (Nobre e Rego, 2000), de certo modo atesta o fato.

<sup>952</sup> Lapa, 2014.

<sup>953</sup> Id., pp. 279-280.

nossa parte, em nada diminuindo os méritos do seu trabalho. Portanto, passemos a falar da obra”.<sup>954</sup> Lapa destacava no texto resenhado a quantidade de estudiosos sobre o assunto, além dos próprios “filósofos” brasileiros vindos à tona, em oposição à discreta postura cruzcostiana, quase sempre a falar por sugestão, apesar deste não perder o fio da meada histórica.

“E justamente essa messe informativa, arrolada e trabalhada pelo Autor, com inteligência e equilíbrio, que tem um incontestado mérito, o de apontar-nos as **causas** da nossa crise de pensamento, seja aquela do sentido imediatista da cultura portuguesa, seja a do humanismo jesuíta, ou seja, ainda, sobre o prolongamento daquele “ar espesso do saber medieval” que se respirava nas escolas lusitanas, como nos lembra o saudoso prof. Joaquim de Carvalho num dos seus notáveis “Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV””.<sup>955</sup>

O balanço de Lapa sobre o trabalho de Cruz Costa, apontá-lo-ia como positivo, embora ao fim da resenha lamentasse a ausência de um nome na mesma.

“Julgando a obra dos chamados **filósofos** brasileiros, o prof. Cruz Costa o faz com acuidade crítica e com uma serenidade exemplar de julgamento. Conclui essa síntese panorâmica, apontando a importância da história das ideias para a evolução do pensamento brasileiro. Nesse sentido, a sua atitude perante a História, como ciência, é bem animadora, ainda que o pensamento histórico, entre nós, esteja em fase tão primeva”.<sup>956</sup>

O nome de Ubaldo Puppi, de fora da lista neotomista de “obras publicadas até 1959”, foi o reparo de Lapa dirigido ao autor daquela relação de nomes e da obra que as continha.

Uma pequena resenha, quase uma nota, seria feita por Odilon Nogueira de Matos,<sup>957</sup> a qual foi publicada em 1975 na “Revista do Instituto de Estudos Brasileiros”. Em cerca de dezoito linhas Odilon foi direto ao ponto. Eis uma parte da mesma sobre uma das obras de Cruz Costa.

“A influência de Comte e de seus discípulos é muito maior do que em geral dão conta os nossos escritores. E neste processo de revalorização, ou talvez melhor, de reavaliação da obra do pensador de Montpellier, há de caber grande destaque aos trabalhos do Professor Cruz Costa, a começar pela sua importante obra “Contribuição à História das Ideias no Brasil” e pelo opúsculo hoje

<sup>954</sup> Ibid., p. 280.

<sup>955</sup> Op. Cit., p. 280 (grifos do autor).

<sup>956</sup> Op. Cit., p. 281 (grifos do autor).

<sup>957</sup> Matos, 1975.

esgotado: “Augusto Comte e as Origens do Positivismo”. Na apresentação, lembra o autor que seu objetivo foi “sugerir aos moços um mais decidido interesse pelos problemas e questões que se relacionam com a história de nossas ideias”. Para Cruz Costa, o positivismo foi uma tentativa de “doutrinação” que fracassou, “mas que encontrou, parece, no espírito e no pensamento brasileiro – nos quais ela ainda talvez se mantenha em estado difuso – uma importância que ainda não se revelou suficientemente”. Pois é para a reavaliação dessa importância, que seu livro representa uma excelente contribuição”.<sup>958</sup>

Os historiadores ou, ainda, uma parte de seus representantes, também se posicionaram a respeito da obra histórica de Cruz Costa. Apesar de certa impertinência de um deles, o mesmo, no entanto, não negara a capacidade do juízo historiográfico cruzcostiano, pois ele “o faz com acuidade crítica e com uma serenidade exemplar de julgamento. Conclui essa síntese panorâmica, apontando a importância da história das ideias para a evolução do pensamento brasileiro”.<sup>959</sup>

\*\*\*

A rede pela qual se infiltrou a obra cruzcostiana era ampla e constituída por revistas, jornais e diversificada relação institucional. Ao destacar no estudo, algumas destas ramificações, o objetivo fora de dar visibilidade ao tema em estudo e não de esgotar o material cruzcostiano veiculado ou de exaurir todas as relações estabelecidas pelo mesmo.

A revista “*Kriterion*”, da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, publicou muitos trabalhos do autor. Em 1953 saíram dois artigos seus pela mesma: “*O positivismo na república: notas para a história das ideias no Brasil*”<sup>960</sup> e “*Positivismo e trabalho*”;<sup>961</sup> e em 1956 “*Um Aspecto da Filosofia na América*”.<sup>962</sup> Estes foram alguns exemplos de outras publicações do autor na mesma.

Na revista de história da USP, para a qual Cruz Costa escreveria uma série de resenhas,<sup>963</sup> também foram publicados alguns de seus trabalhos. “*Esboço duma história das ideias no Brasil na primeira metade do século XX*”<sup>964</sup>, que saiu em 1954. Dizia a nota inicial o seguinte: “O presente trabalho é o primeiro duma série de artigos do nosso

---

<sup>958</sup> Id., p. 79.

<sup>959</sup> Lapa, 2014, p. 280.

<sup>960</sup> Cruz Costa, 1953.

<sup>961</sup> Cruz Costa, 1953.

<sup>962</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>963</sup> Para que o leitor possa ter uma noção desses escritos e das leituras históricas, filosóficas, entre outras, realizadas por Cruz Costa, como eram muitos os textos, apesar de serem curtos, esses foram referidos nas fontes e referências, porém do ano de 1950, data do primeiro número da revista, até 1956, ano de publicação da “*Contribuição*”.

<sup>964</sup> Cruz Costa, 1954.

colaborador J. Cruz Costa que aparecerão mais tarde sob a forma dum dos nossos “Cadernos” (Nota da Redação).<sup>965</sup> Muitos artigos de Cruz Costa saíram ainda pela revista brasiliense, desde 1955, da qual foi um dos fundadores.

No trabalho de Eugênio Rezende de Carvalho,<sup>966</sup> sobre o movimento latino-americano de história das ideias, orbitado em torno do mexicano Leopoldo Zea, do uruguaio Arturo Ardao e do argentino Arturo Andrés Roig, o único nome brasileiro presente naquela movimentação era o de Cruz Costa.

Essas breves menções, como referido, dariam uma visão aproximada do clima mental do ambiente frequentado por Cruz Costa ou, ainda, seu “microcosmo” intelectual, como queria Sirinelli.<sup>967</sup> Apesar de ter sido uma individualidade postada à esquerda do arco político, suas relações foram bem amplas.

\*\*\*

Como autor de escrita exemplar, Cruz Costa passou a ser referido nas coletâneas ou nos manuais de história da filosofia no Brasil, dos quais seguiriam alguns exemplos e, mesmo em abordagens de caráter metafilosófico, como a de Bento Prado,<sup>968</sup> por exemplo, cujo caso típico talvez fosse o de Lima Vaz,<sup>969</sup> com quatro publicações sobre o assunto. Essa fora a referência do último, ao nosso historiador, em duas daquelas publicações: “Cruz Costa é precisamente, como veremos, um dos mais brilhantes intérpretes a uma filosofia inserida vitalmente no processo histórico nacional”.<sup>970</sup>

Quanto aos compêndios, o livro de Lídia Acerboni: “A Filosofia contemporânea no Brasil”,<sup>971</sup> na parte titulada: “Cruz Costa e a História das Ideias”, dedicara algumas páginas ao exame do historiador. “O interesse predominante de J. CRUZ COSTA é o condicionante histórico da razão: daí suas pesquisas sobre a história da cultura brasileira, procurando estabelecer-lhe o significado e o valor”.<sup>972</sup>

O diagnóstico de Lídia Acerboni não se diferiu daqueles visto com outros analistas da história cruzcostiana. O texto seguiria nessa mesma toada, ao referir-se ao nosso historiador das ideias filosóficas do Brasil.

---

<sup>965</sup> Id., p. 179.

<sup>966</sup> Carvalho, 2009.

<sup>967</sup> Sirinelli, 2003.

<sup>968</sup> Prado Jr., 1986.

<sup>969</sup> Lima Vaz, 1961, 1973, 1978 e 1984.

<sup>970</sup> Lima Vaz, 1961, p. 236 e Lima Vaz, 1973, p. 346.

<sup>971</sup> Acerboni, 1969.

<sup>972</sup> Id., p. 108.

“O ponto de partida de tal condicionamento é a influência europeia” (...). “Em relação à Europa a América Latina constitui o banco de prova das ideias que de lá provêm, ao contato com uma realidade que bem cedo lhe mostra ou não sua validade e sua universalidade”. (...) “O critério de tal prova, desde as origens, é indicado pela mediação pragmática, identificada por J. CRUZ COSTA com a concreticidade histórica”. (...) “Por isso o significado das ideias no Brasil consiste em serem os “instrumentos de ação”, sobretudo de ação social e política”.<sup>973</sup>

A autora, em sua análise procurou, no menor número de linhas possíveis, destacar os principais elementos da teoria condutora da história de Cruz Costa. Pareceu exitosa na tarefa realizada.

O título da parte dedicada a Cruz Costa, na robusta história da filosofia no Brasil de Jorge Jaime,<sup>974</sup> não deixava dúvidas sobre sua apreciação a respeito daquele. Veja-se: “João Cruz Costa: um inteligente historiador das ideias brasileiras”.<sup>975</sup> Um parágrafo do seu texto funcionara como boa sinopse do feito de João.

“A atenção de Cruz Costa voltou-se desde logo para o problema do destino da cultura ocidental no espaço americano, ou seja do crescimento, das transformações, das interações de ideias e valores do Ocidente europeu no mundo novo para onde emigraram no curso dos últimos quatro séculos de permanente fluxo humano e cultural entre Europa e América”.<sup>976</sup>

Com o título de “Panorama da Filosofia Brasileira”, Ricardo Vélez Rodriguez<sup>977</sup> identificara e analisara “os principais problemas que foram objeto da meditação filosófica brasileira ao longo de sua história”.<sup>978</sup> A referência desse historiador ao trabalho de Cruz Costa foi curta e direta, pois na parte do estudo de Rodriguez dedicada aos séculos XVII, XVIII e XIX, essa referência recebeu a seguinte forma:

“As mais importantes obras que estudaram o momento colonial e o desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro ao longo do século XIX são: ...*Contribuição à história das ideias no Brasil*, de João Cruz Costa [1959]...”.<sup>979</sup>

---

<sup>973</sup> Ibid., pp. 109-110.

<sup>974</sup> Jaime, 1997.

<sup>975</sup> Id., p. 279.

<sup>976</sup> Ibid., p. 279.

<sup>977</sup> Rodriguez, 2012.

<sup>978</sup> Id., p. 01.

<sup>979</sup> Ibid., p. 02.



Alguns dos historiadores da filosofia no Brasil, “mais importantes”, arrolados por Ricardo Vélez, conjuntos a Cruz Costa, foram os seguintes: Antonio Paim;<sup>980</sup> Luís Washington Vita;<sup>981</sup> Miguel Reale,<sup>982</sup> entre outros. À página 13 de seu “Panorama”, ao estudar o século XX filosófico do Brasil, Vélez Rodriguez estabeleceu novamente, esses mesmos autores, entre os “mais importantes” estudiosos do período na área.

Para fechar essa porção do nosso trabalho, fora importante, ainda, verificar a posição de Antonio Paim em relação a Cruz Costa, pois o mesmo, era considerado um historiador da filosofia no Brasil de referência para muitos estudiosos, como fora visto com Ricardo Vélez Rodriguez.<sup>983</sup> Além das obras referidas de antemão, Paim publicou uma série de obras complementares sobre a história da filosofia no Brasil e, até mesmo, um livro de difusão da filosofia brasileira para Portugal.<sup>984</sup>

Em vista daquela necessidade de referir-se a uma obra exemplar, no sentido de Antonio Candido,<sup>985</sup> a alusão de Paim a Cruz Costa foi sutil, embora muito sofisticada. O autor vislumbrava uma tradição iniciada com Pombal, cuja inclinação mental incluía certo arrefecimento da estima referida a reflexão nacional.

“Como o advento da República, ascende novamente a primeiro plano a tradição pombalina, desta vez complementada pelas contribuições do positivismo de Augusto Comte (1798/1857). Inaugura-se ciclo relativamente longo em que a nota dominante é o menosprezo pela meditação filosófica brasileira. Mesmo a Escola do Recife, que em diversos planos da cultura buscou identificar e preservar o elemento nacional, não soube, no âmbito da filosofia, rever as posições extremadas da fase de sua formação, resultantes do calor e do debate e que deveriam ter sido arquivadas no momento da avaliação amadurecida”.<sup>986</sup>

Onde entrava Cruz Costa nessa visão proporcionada pela análise de Paim? Visualizou-se o mesmo em uma nota de rodapé dessa última passagem:

“Nesse ciclo inserem-se *A Filosofia no Brasil* (1878), de Sílvio Romero, o pequeno opúsculo de idêntico nome, publicado pelo padre Leonel França, em 1921, e como sua manifestação tardia e autêntico

---

<sup>980</sup> Paim, 1967.

<sup>981</sup> Vita, 1969.

<sup>982</sup> Reale, 1977.

<sup>983</sup> Além do próprio Vélez, outro nome de referência, seguidor desse grupo de pesquisadores sobre a filosofia no Brasil, era o de José Maurício de Carvalho (1997).

<sup>984</sup> Paim, 1991.

<sup>985</sup> Mello e Souza, 1993 e 2007.

<sup>986</sup> Paim, 1979, pp. 9-10.

canto de cisne, a *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), de João Cruz Costa”.<sup>987</sup>

Em uma nota desvanecida, toda uma tradição fora ao chão. Poderia ser perguntado se esse “menosprezo” por essa tradição não seria tão ou maior que o referido por Paim, mas como fora dito, não se tratava desse tipo de avaliação e sim de observar o momento de colocar-se diante de certa exemplaridade, até mesmo na forma de uma ínfima notação ao texto, porém de um autor considerado chefe de escola.

\*\*\*

Se essa foi a altura atingida por Cruz Costa, seu momento de apogeu, fora também aquele de maior visibilidade para os seus adversários, a ocasião azada para atacá-lo e, nesse sentido, talvez o expediente usado por Paim fosse a expressão desse instante. Contudo, estava concluído o processo de formação da história da filosofia no Brasil, com a “história histórica” cruzcostiana. Como bem o anteviu Bento Prado Jr. ao referir-se àquele seminal texto histórico: “é um clássico não, é o clássico da história das ideias no Brasil”.<sup>988</sup>

A sequência seria uma mostra do momento de dissolução da obra cruzcostiana. Para essa tarefa retomou-se o trabalho de Paulo Eduardo Arantes sobre Cruz Costa, cujos estudos ensejaram recentes investigações sobre o historiador da filosofia no Brasil e filosofante brasileiro.

#### **4.15 – Os “*Jovens Turcos*” e a dissolução da “clássica” “*história histórica da filosofia no Brasil*” de João Cruz Costa**

A verificação da ação dos “jovens turcos”<sup>989</sup> na transformação promovida na cultura filosófica do departamento de filosofia da USP, como essa fora descrita por Paulo Eduardo Arantes,<sup>990</sup> demonstrara não só aquela necessidade de se fazer referência ao exemplo, no sentido apropriado de Antonio Candido, fosse essa adotiva ou de negação, como indicara uma imprescindível postura radicalizada para se livrar do mesmo. O próprio historiador das ideias filosóficas no Brasil, não seria indiferente à ocorrência, pois dissera o seguinte sobre a atividade filosófica:

<sup>987</sup> Id., p. 10 (grifos do autor).

<sup>988</sup> Prado Jr., 1986, p. 101 (grifos do autor).

<sup>989</sup> Como visto em passagem anterior com Arantes (1996) e Prado Jr. (1986) era assim a referência de Cruz Costa ao grupo empenhado na direção daquelas mudanças.

<sup>990</sup> Arantes, 1994.

“A filosofia não é, pois, exterior ao mundo. Não é simplesmente uma *aventura do espírito*, mas uma *aventura humana*, total, que se expressa, frequentemente, de modo sutil, mas cujas raízes estão na terra”.<sup>991</sup>

Aliás, a questão aparecera de forma semelhante em um trabalho de dois filósofos franceses contemporâneos – Comte-Sponville & Ferry: *A Sabedoria dos Modernos: dez questões para o nosso tempo*.

“Quanto às culturas, é diferente. As ciências constituem, para a filosofia, uma espécie de exterioridade necessária: são como um real de referência, já trabalhado pelo espírito. A cultura, ao contrário, ou as culturas, já que são muitas, fazem parte, sob vários aspectos, da interioridade filosofante, que delas faz parte: porque toda filosofia nasce no interior de uma cultura, de que tira a essência de seus problemas e boa parte de seu conteúdo”.<sup>992</sup>

O episódio comandado pelos “jovens turcos” denotaria, pois, que estava em causa àquela altura uma disputa entorno do tipo de racionalidade filosófica e a estratégia discursiva, usada pelos adversários do historiador, para atingir sua finalidade: – a forma de fazer filosofia hoje consagrada no Brasil.<sup>993</sup> Era uma estratégia, cujas raízes terra-a-terra, não apresentavam sutileza demasiada. Essa, naquele instante, se confrontava direto com um arquétipo de *ratio* filosófica, representada por Cruz Costa, afim a razão histórica ou cultural, como é usual dizer atualmente.

A estratégia usada na contenda, levada a termo pelo grupo vitorioso se dividiu em duas frentes. Uma externa e outra interna. Na primeira, os “jovens turcos” filosofantes da USP combateram à esquerda a filosofia do ISEB e a direita paulistana (chamada assim por Arantes) chefiada por Miguel Reale.<sup>994</sup> Além dos seguidores desse último, como o referido Antonio Paim,<sup>995</sup> entre outros. No âmbito interno impuseram um discurso de rigor contra o chamado ensaísmo e contra a história da filosofia no Brasil.

A disputa interna levada a cabo pela filosofia da USP envolvendo a história da filosofia no Brasil, cujo resultado conduziu a formação da atual cultura filosófica universitária no Brasil,<sup>996</sup> tinha no centro da pugna a obra de João Cruz Costa sobre a experiência filosófica no Brasil, o qual foi representante de uma forma de racionalidade

---

<sup>991</sup> Cruz Costa, 1956.

<sup>992</sup> Comte-Sponville & Ferry, 1999.

<sup>993</sup> Para Marques (2007), o ensino filosófico da USP influenciou o ensino da filosofia no Brasil em geral.

<sup>994</sup> Reale, 1962 (as ideias presentes nesse texto são alvejadas por Arantes).

<sup>995</sup> Paim, 1967 e 1979 (esses dois livros principalmente).

<sup>996</sup> Arantes, 1994.

diversa para o pensamento filosófico brasileiro. Era o propositor de uma via capaz de articular expressão universal, a “*aventura do espírito*”, às suas raízes fincadas na terra e, desse modo, evitar abstrações sem rastros. Em outros termos, uma aproximação mediada da filosofia europeia à realidade brasileira.

A ruptura à direita com a “história histórica” e a filosofia de Cruz Costa, deveu-se à obra de Miguel Reale: *A filosofia em São Paulo*. Para este

“a atenção do historiador deve voltar-se para o problema que o pensador enfrenta, engendrado internamente pela circunstancialidade histórica em que se situa, e para as soluções por ele aventadas, que poderão ser julgadas adequadas ou não, independente das preferências do narrador por tal ou qual tema filosófico”.<sup>997</sup>

Tomando partido da esquerda anticruzcostiana, Paulo Eduardo Arantes<sup>998</sup> entraria no debate sobre a história da filosofia no Brasil por meio do texto: “*Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da Filosofia no Brasil – Uma Digressão*” (este foi publicado no livro: “*A Filosofia e seu Ensino*”, como suplementar ao estudo anterior da Arantes: “*Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60*”). Suas referências a respeito da obra e da pessoa de Cruz Costa ajudaram a entender, tanto a querela em questão quanto elucidara a encruzilhada vivida, entre clássicos e contemporâneos, no desenvolvimento daquela cultura filosófica e, portanto, da necessária neutralização de Cruz Costa.

Em outro texto, Arantes<sup>999</sup> analisava os motivos que geraram um mal-entendido entre, de um lado, a cultura filosófica imposta pelos jovens turcos ou “*esquerda universitária*” como queria o mesmo e, de outro, a comunidade chamada por ele de “*direita filosofante*” ou dos “*nativistas*” (esse último foi outro termo usado por Paulo), ambas unidas, no entanto, contra o modelo filosófico à imagem de Cruz Costa. O certo era que o exemplar historiador da filosofia no Brasil afrontava os dois lados (“*esquerda universitária*” e “*direita filosofante*”). O texto do analista apontou nesta direção:

“Ao mesmo tempo em que exasperava a direita, ora provocando o amor-próprio dos filosofantes municipais, ora desconsiderando – verdadeiro desacato – a mania patriótica deles de reconhecer a qualquer preço (não temendo inclusive o ridículo) a existência no país de uma constelação autônoma e original de cogitações filosóficas, Cruz Costa desconcertava a esquerda transcendental em formação na secção de Filosofia da Universidade de São Paulo, **que preferia reverenciar no mestre o homem de espírito para melhor deixar na sombra uma obra já incapaz de comover o zelo científico daquelas**

<sup>997</sup> Reale, 1977.

<sup>998</sup> Arantes, 1996.

<sup>999</sup> Arantes, 1994.

novas gerações “bem mais técnicas” encorajados por Mário de Andrade quando madrugava a cultura universitária paulista”.<sup>1000</sup>

Reverenciar “o homem de espírito” para deixar a obra na “sombra”, revelava um reservatório tático muito prático. O desacerto da direita frente à obra de Cruz Costa foi, para o autor, resultado de uma visada aquém do historiador uspiano, porém ao apontar uma suposta “*penúria metodológica*”, presente no trabalho cruzcostiano, aquela concordava com a crítica da esquerda universitária. Arantes<sup>1001</sup> afirmou que essa unidade entre esquerda e direita, contra o filósofo e o historiador da filosofia no Brasil, também de esquerda, fora uma “*convergência fortuita*”.

Eis sua crítica à crítica da direita dirigida a Cruz Costa:

“com a miopia de sempre, não lhe perdoava o aparente reducionismo (na sua língua peculiar: do “evolver das ideias filosóficas” ao “*abstractum* condicionador” das mesmas), cuja responsabilidade cabia por certo à estreiteza do seu ponto de vista “positivista-marxista”, isto é, “participante” e “sectário”, mas também ao “paupérrimo arsenal teórico que esgrimia” – o qual, seguramente, lhe vedava o acesso à Fonte Projetante e outras erupções telúricas”.<sup>1002</sup>

Quanto às críticas dos “jovens turcos” direcionadas à Cruz Costa, ambos pertencentes à esquerda universitária, aquela “lhe censurava a ‘*abordagem paralelística*’, para não falar ainda de seu namoro temporão com o ideário pouco recomendável do ‘*caráter nacional brasileiro*’”.<sup>1003</sup> Para Arantes, além destes desencontros:

“no terreno movediço das questões de método (...), quanto mais aquelas últimas ganhavam em complexidade e precedência, tanto mais flagrante, e incômodo, tornava-se o anacronismo no qual Cruz Costa se convertera, bem como o correspondente encarecimento exclusivo e compensatório de sua maneira intelectual caída em desuso, apenas pitoresca como uma reminiscência e por isso mesmo encantadora. Acresce, ampliando um pouco mais o desencontro, que o seu assunto encontrava-se no lugar errado, e ali caía mal”.<sup>1004</sup>

Ficaria claro o sentido da tática antinômica na caracterização cruzcostiana, pois esse era ao mesmo tempo um “*anacronismo*” e uma “*reminiscência encantadora*”, porém, ambas significavam passado. O desencontro não fora, destarte, de pouca monta,

<sup>1000</sup> Id., p. 88 (grifos nossos).

<sup>1001</sup> Ibid., 1994.

<sup>1002</sup> Id., p. 89.

<sup>1003</sup> Op. Cit., 1994, p. 89.

<sup>1004</sup> Op. Cit., pp. 89-90.

visto que seria referente ao “*terreno movediço das questões de método*”, à “*maneira intelectual*” de Cruz Costa e ao “*assunto*” investigado pelo mesmo. Nada menos que teoria, metodologia e seu objeto de estudo.

A filosofia cruzcostiana imersa na história e a história a proporcionar a consciência dessa experiência filosófica, em particular no caso brasileiro, fora rejeitada pelas “novas gerações mais técnicas”. Esse conjunto de questões de filosofia da história da história da filosofia no Brasil, como foi denominado pelo estudioso cruzcostiano, foram enfrentadas por Arantes ante os “jovens turcos”.

Sobre a temática do “*nacionalismo*” e da ideia de uma “*filosofia brasileira*”, o analista isentara o historiador clássico de nossos filosofantes da responsabilidade sobre a geração daquele desentendimento referido, pois aquelas acusações não encontravam lastro no seu pensamento. O “*nacionalismo*” muito em voga no tempo da publicação da obra máxima de Cruz Costa, como fora visto, e a promessa de uma “*filosofia nacional*”, para quem acreditava nisso, se esboroaram nas brumas do golpe militar de 1964. Essas foram as palavras de Paulo a respeito:

“Tomada ao pé da letra, não se pode dizer que Cruz Costa a tenha alimentado. Pelo contrário, sempre descartou a pretensão ingênua de fazer “filosofia brasileira”, até porque (por simples definição) a universalidade do saber filosófico não admitiria tamanha restrição. Afunilamento indevido que, no entanto voltava pela porta dos fundos na forma da diferença indiscartável: se é verdade que existe um estilo de vida brasileiro identificável em nossa experiência intelectual, ele *deveria* induzir um estilo equivalente de pensamento brasileiro”.<sup>1005</sup>

O que “*voltava pela porta dos fundos*” (uma referência de Arantes ao escrito de Bento Prado, publicado em 1968 e republicado em 2000, um dos “jovens turcos” adversários da filosofia histórica cruzcostiana, texto no qual Bento combatia o historiador da filosofia no Brasil), era a ideia idiossincrática de estilo do “*pensamento brasileiro*”. Apesar da autocrítica de Bento,<sup>1006</sup> seu texto foi retomado por Arantes como uma espécie de crônica do tempo. A implicância de Prado Jr. (no artigo dos anos sessenta) com a obra exemplar de Cruz Costa, era a suspeita de um nacionalismo nela presente e a conseqüente expectativa veiculada pela ideia de uma filosofia nacional ou brasileira, embora “*tomada ao pé da letra, não se pode dizer que Cruz Costa a tenha alimentado*”.<sup>1007</sup>

---

<sup>1005</sup> Id., p. 91.

<sup>1006</sup> Prado Jr., 1986.

<sup>1007</sup> Arantes, 1994, p. 91.

A contenda referia-se menos à intenção do historiador, que à interpretação do “jovem turco” da secção de filosofia da USP. A retomada do artigo, portanto, foi para Arantes dizer um senão à conjectura aí lançada: “*se é verdade que existe um estilo de vida brasileiro identificável em nossa experiência intelectual, ele deveria induzir um estilo equivalente de pensamento brasileiro*”.<sup>1008</sup>

Curiosamente, o analista flagrava uma espécie de encontro acidental entre Cruz Costa e o jovem opositor Bento Prado, pois esse afirmara que, por faltar uma tradição filosófica autônoma no país, talvez se pudesse dizer algo sobre essa peculiaridade cogitante do Brasil, cuja carência era a perspectiva geral. Arantes registraria o flagrante:

“Note-se que não estamos muito longe da experiência idiossincrática evocada por Cruz Costa na origem do suposto estilo característico de nossa vida intelectual – de tal modo apresenta-se difusa e irrecusável a percepção de nossas anomalias de país dependente”.<sup>1009</sup>

Essa foi uma parte da cruzada levada a termo, pela dita “*esquerda universitária*”, contra o antigo mestre uspiano e historiador da filosofia no Brasil. O paradoxo ficava por conta do radicalismo exibido pelo “jovem turco” na luta contra Cruz Costa, e o parentesco teórico flagrado. Osvaldo Porchat e Antonio Cândido eram outros dois exemplares do pelotão epistêmico arrolado. No primeiro, a referência, apesar de indireta, visava o historicismo cruzcostiano:

“Nada haveria a dizer contra tal empreendimento se não fora sua frequente tentação de ‘esquecer’ a pretensão das doutrinas à verdade, de desprezar a especificidade propriamente filosófica”.<sup>1010</sup>

No caso de Antonio Cândido de Mello e Sousa, aliado dos “jovens turcos”, a censura ao antigo catedrático uspiano e modelo da história da filosofia no Brasil foi direta: “*O praticismo propugnado pelo prof. Cruz Costa, (...) pode ser a morte da filosofia, reduzindo-a à reportagem inteligente e, de qualquer modo, à submissão ao imediato*”.<sup>1011</sup>

Quanto a José Arthur Giannotti, outro “jovem turco” assinalado por Arantes, os termos da referência do ex-assistente à Cruz Costa dariam o mesmo significado, por essa via aranteseana de enfileirar aqueles acontecimentos intelectuais. Ficaria assim a

---

<sup>1008</sup> Id., p. 91.

<sup>1009</sup> Ibid., p. 91.

<sup>1010</sup> Op. Cit., p. 95.

<sup>1011</sup> Mello e Sousa, 1974.

fala giannottiana nessa construção de sentido: “*História mais descritiva do que tomada pelo vírus de interpretações profundas*” (...) “*seu maior êxito foi sua própria vida*”.<sup>1012</sup>

Essa fora a história contada por Arantes a respeito do desencontro entre a geração herdeira imediata a Cruz Costa, chamada por ele de gerações “*bem mais técnicas*” em filosofia e, ainda, de esquerda e o primeiro catedrático universitário a realizar pesquisa histórica sobre a filosofia no Brasil.

Se a oposição da esquerda universitária à obra cruzcostiana percorria a via da vigilância epistêmica, como queria o autor, o mal-entendido da direita, por conta de sua miopia choramingas, era contra a suposta atitude de desvalorização da filosofia no Brasil, efetivada por Cruz Costa.

“Afinal o que exigiam os filosofantes? À sua maneira canhestra de sempre, que se evitasse a “crítica externa” das obras, ostensiva na “atividade polêmica” de Cruz Costa. Em contrapartida, só na tendência oposta encontrariam os pensadores a “compreensão” que mereciam e teimava em lhes recusar o “sectarismo participante” que parecia irradiar da Faculdade de Filosofia”.<sup>1013</sup>

Não era neste diapasão que Paulo Arantes enxergava o anticruzcostianismo da direita filosofante em relação às ideias filosóficas no Brasil.

“Ledo engano: este último passara a vida cuidando de interpretá-las, de certo modo “valorizando-as” num registro que escapava aos seus rivais, enquanto o verdadeiro desprezo era de fato cultivado pelas gerações uspianas mais “técnicas” – **simplesmente não havia lugar na “compreensão” goldschmidtiana para a incipiente produção local**”.<sup>1014</sup>

A aparente convergência entre direita e esquerda em questões de método fora encerrada pela crítica aranteseana ao apelo de compreensão da fórmula à direita:

“E sabemos por que: é que a crítica interna reclamada pelos filosofantes era muito menos o fruto de uma controvérsia metodológica refletida (para além do voo rasteiro do simples senso comum) do que a mera exigência provinciana da simpatia patriótica. A compreensão exigida por eles pouco tinha a ver com a já equívoca empatia do filólogo, mas era da ordem da pura autocomplacência, na figura interposta das demais “manifestações da consciência filosófica nacional” menosprezadas pela arrogância sectária de Cruz Costa”.<sup>1015</sup>

---

<sup>1012</sup> Giannotti, 1994.

<sup>1013</sup> Arantes, 1994, p. 98.

<sup>1014</sup> Id., p. 99-100 (grifos nossos).

<sup>1015</sup> Ibid., p. 99.



Foram esses os termos dirigidos por Paulo às críticas da direita, nesta negação comum a ambos os lados, à direita e à esquerda, a obra do catedrático historiador brasileiro, exclusivamente ocupado com o estudo da história filosofante brasileira, os quais, em contraste às posições conservadoras no embate, seriam claros:

“Inútil dizer que nenhum laço de família vinculava o valoretismo destes últimos ao zelo epistemológico do gueroultianismo paulista. (...) Deixemos de lado a direita que, num acesso de humor involuntário, pedia compreensão”.<sup>1016</sup>

Essas seriam as razões do verdadeiro desprezo, por parte das novas gerações “*mais técnicas*”, em relação à “*filosofia da história da filosofia*” (categorização usada por Arantes) no Brasil de João Cruz Costa. Esse era real. Juntava-se a essa situação, as estocadas do florete crítico cruzcostiano para acirrar os ânimos, perceptíveis na passagem seguinte, nessa descontaram-se os cacoetes do seu autor.

“Pondo-a no seu devido lugar ao “descascar” com o canivete enferrujado do historicismo o minguado e por isso mesmo revelador passado filosófico nacional (haja vista, no caso, a escassa serventia do bisturi inoxidável dos gueroultianos, **que precisava da amputação de qualquer continuidade histórica e social para operar**), Cruz Costa na verdade puxava as orelhas dos colegas mais jovens que teimavam em desconhecer a tênue substância histórica local de que eram compostos – escorando-se inclusive no exame rigoroso dos pressupostos do incorrigível historicismo dele, no fundo, como se disse, simplesmente a percepção, de fato mal conceituada, da impregnação das ideias pelo ambiente”.<sup>1017</sup>

Ocorria, naquele momento, uma das muitas histórias de importações filosóficas para o Brasil e das vicissitudes de tal fato. Era um novo caso de atualização filosófica brasileira transplantada da Europa, apesar de orientada por uma filosofia corrente na França, como advertia Cruz Costa, era necessário adequá-la ao novo terreno e, desse modo, conferir-lhe certa especificidade brasileira, além dos cuidados ante as constantes ondas vindas do exterior e o perigo dessas grandes agitações levarem de roldão todo o trabalho feito anteriormente às duras penas e a conseqüente “**amputação de qualquer continuidade histórica**”.<sup>1018</sup> Era a “falta de seriação das ideias” da qual falava Sílvio Romero.

Apesar dessa circunstância, o confronto ocorreu entre o partido de Goldschmidt confrontado pelo partido de Gueroult, atualizado pelo segundo estruturalismo *gauchiste*

<sup>1016</sup> Op. Cit., p. 98-100.

<sup>1017</sup> Op. Cit., 100-101 (grifos nossos).

<sup>1018</sup> Op. Cit., 100-101 (grifos nossos).

de Foucault a exemplo de *Les Mots et les Choses*; ou seja, de um lado – o das gerações “*mais técnicas*” e, do outro, Cruz Costa tomado por Brunschvicg, apesar deste não cultivar um anti-gueroultianismo ou um anti-foucaultianismo. Venceu o gueroultianismo e seu novo “*discurso do método*” de leitura estrutural do texto filosófico.

Esse acontecimento decretou o fim e a dissolução da história “clássica” da filosofia no Brasil. O que talvez explique, em parte, a atual clivagem da cultura filosófica nacional descrita com Margutti Pinto,<sup>1019</sup> uma vez que parte dela foi modelada na extensão do desterro cruzcostiano,<sup>1020</sup> e das vicissitudes advindas de tal situação. Como o “homem de espírito” fora preservado nessa operação, segundo a narrativa seguida, esse ainda não rondara aquela mansão filosofante? Pareceria ser o caso, pois ver-se-iam seus sinais:

“a supremacia metodológica destas últimas não lhas preservava dos tropeços mais característicos da malformação nacional, que o tirocínio do primeiro sabia contornar muito bem, e assinalar em tiradas famosas que no entanto passavam sem deixar rastro e herdeiros que lhe tirassem por extenso a lição de método”.<sup>1021</sup>

Ao fim do relato da querela entre esquerda e direita, no meio do qual a obra cruzcostiana serviu de anteparo às investidas direitistas, ao se colocar a pergunta: “*como ficamos?*”, as respostas de Arantes foram ajuizamentos da obra cruzcostiana.

“Pelo menos em condições de reiterar nossa primeira impressão de viagem: a evidente fragilidade do lado afirmativo da obra de Cruz Costa (tanto mais visível quanto tomava corpo a cultura filosófica uspiana) vinha realçar a flagrante superioridade do seu lado puramente negativo, uma rara combinação de **sondagem histórica convencional** e apuradíssimo senso do ridículo. Noutras palavras, o raso horizonte conceitual da obra não estava à altura do golpe de vista do autor, que assim desamparado passava por simples deboche sem futuro explicativo – o que em larga medida era verdade, reforçando a prevenção desfavorável das gerações mais especializadas que o sucederam”.<sup>1022</sup>

A noção “**sondagem histórica convencional**” revelara além do arsenal conceitual aranteseano, ao expor o sentido conferido ao primado da razão histórica no “*horizonte conceitual*” cruzcostiano, pois na hierarquia da “*cultura filosófica uspiana*”

---

<sup>1019</sup> Pinto, 2007a e 2007b.

<sup>1020</sup> Marques, 2007.

<sup>1021</sup> Arantes, 1994, p. 107.

<sup>1022</sup> Id., p. 106-107 (grifos nossos).

aquele passava por “*deboche*” no exato momento em que essa última “*tomava corpo*”. A história cruzcostiana estava, pois, aquém de seu “*apuradíssimo senso do ridículo*”, no julgamento de Arantes. Juízo a parte, no entanto, a noção de “*sondagem histórica convencional*”, confirmava a hipótese de uma “*história histórica da filosofia no Brasil*” de João Cruz Costa, através da qual fora levado a termo “*a formação da história da filosofia no Brasil*”. Sem aquela, a última não seria possível, uma remetia a outra, ambas formavam um conjunto.

\*\*\*

Quanto ao tema do nacionalismo em Cruz Costa, em outro estudo, Arantes<sup>1023</sup> avaliou sua verdadeira dimensão:

“Para Cruz Costa, nacionalismo não era muito mais (uma vaga e muito datada “teoria” culturalista do caráter pragmático, terra a terra, da civilização luso-brasileira) do que um antídoto para o ‘transoceanismo’ de todo letrado brasileiro, “abismado em grotesca e pasmada nostalgia” de sentimentos, ideias e normas com cujos pressupostos não chegava a atinar com propriedade. Antídoto, portanto, contra a doença do nabuquismo (receita que aprendera com os modernistas e o empenho social dos intelectuais formados na escola da Revolução de 30) e, sobretudo, um convite aos filósofos da terra a se enxergarem, por exemplo, no espelho de um Euclides da Cunha (devidamente aliviado da literatice e do cientificismo de arribação), cujo vínculo real com o povo miúdo passava a seus olhos por cifra de “alforria intelectual”. (...) Mas não precisava ser nacionalista para pensar assim, nem Cruz Costa o foi *stricto sensu*. Seu nacionalismo era, por assim dizer, uma ideia reguladora que mandava procurar assunto, para um tipo de reflexão mais ou menos aparentado ao *pathos* da antiga meditação filosófica, no desconcerto dos contrastes locais, com a ressalva feita acima de que não está decidido de antemão o âmbito municipal ou mundial do problema a ser construído”.<sup>1024</sup>

A procura do assunto filosófico indicado por Cruz Costa, na perspectiva do autor, não poderia seguir a falta de “*senso de ridículo*” do caboclisto filosofante de nomeada (a fórmula foi retirada do condutor seguido):

“à nossa volta, fora do círculo mágico uspiano, abundavam ainda os que se ocupavam exclusivamente de “filosofia brasileira”, logo identificáveis pela mais completa falta do senso de proporções e correspondente encurtamento caipira do espírito”.<sup>1025</sup>

Dito diretamente, a visada do programa cruzcostiano era:

---

<sup>1023</sup> Arantes, 1996.

<sup>1024</sup> Id., 34-35.

<sup>1025</sup> Ibid., p. 36.

“o inconveniente maior do filoneísmo que ao longo de sua carreira verberou em prosa e verso residia precisamente não só na falta de convicção que acompanha teorias adotadas com a mesma sofreguidão com que eram trocadas, mas também na ausência de suas implicações menos próximas no conjunto do processo social”. (...) “Nem por isso Cruz Costa cogitou sequer um momento de abrir mão do esforço de desprovincianização de nossa cultura filosófica a reboque de tais surtos esterilizantes; pelo contrário, remando contra a maré novidadeira, tratou de assegurar, como lembrado há pouco, o quadro de inibições necessárias ao desenvolvimento de uma linha formativa local, decalque produtivo da disciplina europeia e que tanto carecíamos. Todavia, por indispensável que fosse tal antídoto, jamais lhe bastou. Não é que visse com maus olhos a timidez especulativa que a consciência técnica exacerbada anunciava em alguns mais sensíveis ao falso rigor, até porque ninguém mais do que ele trazia à flor da pele o medo do ridículo, no caso, do bovarismo filosófico, sentimento íntimo de impropriedade que chegava a assumir a forma de auto-desmoralização preventiva. É que no fundo ainda desconfiava da aparente gratuidade das teorias intangíveis, nas quais via sobretudo o lero-lero característico da falta de assunto”.<sup>1026</sup>

Atalhando a análise pormenorizada do Paulo, essa fora a trilha seguida pela nova cultura filosófica uspiana naquele momento de encruzilhada e de tomadas de decisões, sobre os horizontes filosóficos abertos, caminho o qual deixou Cruz Costa sem herdeiros à ocasião. Voltava o autor com a palavra:

“caso baníssemos a especulação alegando as exigências do dia, seria a morte da filosofia, rebaixada à condição de reportagem, sob pretexto de que seus problemas tradicionais nada teriam de brasileiro quanto ao assunto; caso nos desinteressássemos da paisagem próxima em nome da especulação desinteressada e quase sempre adotada fora de propósito, era o risco da mera curiosidade intelectual que corríamos, também vezo nacional notório. Feito o balanço, cabia a ressalva: “trabalhos *aparentemente* gratuitos”. Uma ressalva que expressava antes de tudo confiança na Teoria, assim mesmo, com maiúscula, tomada em sua acepção mais superlativa”.<sup>1027</sup>

Não haveria porque discordar de sua opção teórica, contudo, o problema estava em outro lugar. Seguimos antes os passos finais do autor. Para esse, a escolha pela teoria era continuamente perigosa em recintos como o nosso, pois essa opção sempre fora acoimada por um “*ambiente tradicionalmente imantado pela atração utilitária das profissões que podiam alegar, **mas só alegar, benefício público tangível***”.<sup>1028</sup> Arantes formularia, a partir dessa preferência teórica, uma capacidade de sensatez na ação e de fidelidade ideológica que confessara ser mítica. Segue seu parecer:

<sup>1026</sup> Op. Cit., 36-37.

<sup>1027</sup> Op. Cit., pp. 63-64.

<sup>1028</sup> Op. Cit. (grifos, em negrito, nossos).

Nossa via suspensiva – **cifrada no interesse exclusivo pela arquitetônica das doutrinas e no conseqüente desdém pelo mau gosto dos dogmáticos atrelados à questão indecidível da verdade dos sistemas** –, aparecia-nos como o caminho mais seguro, para fortalecer o juízo político, inclinando-o naturalmente para a esquerda. Simbiose que um espírito escarninho não hesitou em batizar de esquerda transcendental. Estávamos tão convencidos da verdade dessa curiosa convergência, que chegávamos a fazer circular um pequeno mito de origem – possivelmente verdadeiro – que atribuía a Victor Goldschmidt a opinião segundo a qual o estudo rigoroso dos sistemas filosóficos conduzia ao socialismo. Acresce que esta fé política de ofício – cabeça inibida pelo medo do ridículo e coração derramado à esquerda – era confirmada todo dia pelo vexame permanente da filosofia municipal: nossos adversários, que menosprezavam a contenção professoral que nos atava, filosofavam como se tivessem nascido dentro das grandes teorias em voga, perdendo-se em conseqüência na asneira cuja coloração política era francamente de direita.<sup>1029</sup>

\*\*\*

Pelo alinhavado a partir da obra de Paulo Arantes, de modo sucinto, além da disputa política explicitada entre direita e esquerda, esteve em jogo no ambiente cruzcostiano, como referido, o confronto entre dois projetos político-intelectuais de natureza metafilosófica. Ou fazer filosofia através de uma “*sondagem histórica convencional*”, isto seria, sob a *ratio* cruzcostiana, ou ao modo das “*gerações mais técnicas*”, ou seja, uma razão histórico-tecnológica da filosofia.

Uma entrevista concedida por Giannotti no ano de 1974, a respeito de sua trajetória a partir dos anos cinquenta na USP, tocou de forma clara a origem do problema no Departamento de Filosofia no início daquela década. A esse respeito, ele dizia o seguinte:

“Ainda imperava no Departamento o ensaísmo deixado por Jean Maugüé, o primeiro professor que veio com a Missão Francesa encarregada de estruturar a Faculdade. Ao lado disso, a preocupação com a filosofia brasileira, cuja ênfase era dada por Cruz Costa e Laerte Ramos de Carvalho, este já interessado em fenomenologia, palavra feia naqueles tempos no âmbito da Rua Maria Antônia. No entanto, desde a primeira aula, nosso grande mestre foi Gilles G. Granger. Até aquele momento, Granger não conseguira impor-se, sofrendo a hostilidade velada dos ensaístas e do pessoal de Laerte. Nosso grupo logo mergulhou na Lógica e na Filosofia das Ciências. No mesmo ano conheci Martial Guérrou, que, na qualidade de professor visitante, nos ensinava Leibniz. Era a descoberta da grande História da Filosofia, dos problemas técnicos de análise de texto, enfim, de toda problemática que predominou no Departamento nos anos 60”. (...) “Nosso grupo, politicamente, estava tomado pelo nacionalismo, filosoficamente mergulhava na História da Filosofia e na

<sup>1029</sup> Ibid., p. 65 (grifos nossos).

Epistemologia. Com isso rompíamos com o ensaísmo das gerações precedentes, tarefa que nos foi facilitada pela passagem de Laerte Ramos de Carvalho para a Filosofia da Educação. Assim o Departamento ficou sem a geração intermediária, liderada por Antonio Cândido, Florestan Fernandes etc., o que nos permitiu ascender rapidamente a posições de liderança”.<sup>1030</sup>

Os termos foram reveladores, “*a grande História da Filosofia*”, “*Epistemologia*” e “*problemas técnicos de análise de texto*” eram os temas filosóficos por excelência, seus adversários foram “*o ensaísmo*” e “*a preocupação com a filosofia brasileira*”. Aquelas problemáticas preponderaram sobre essas próprias ao universo mental de Cruz Costa, possivelmente com efeitos positivos, no entanto, em conjunto ao expurgo cruzcostiano, a história da filosofia no Brasil fora banida daquele território.

O alinhamento de Arantes com essa concepção de prática filosófica, apesar da posição intermediária ocupada por Cruz Costa, sobressaída a direita, pareceu indubitável, ante o risco de a filosofia ser “*rebaixada à condição de reportagem*” na perspectiva cruzcostiana. O fundo fora inspirado em Antonio Candido.

“Para Roberto Schwarz, a inspiração geral do livro de Paulo Arantes vem da Formação da literatura brasileira, onde Antonio Candido descreveu o desejo dos brasileiros de terem uma literatura. Paulo Arantes adaptou a fórmula e escreveu uma história dos paulistas no seu desejo de construir uma cultura filosófica”.<sup>1031</sup>

No aspecto destacado, Paulo Arantes acompanhava a censura, feita por Candido, ao modelo cruzcostiano sobre a história da filosofia no Brasil: “*O praticismo propugnado pelo prof. Cruz Costa, (...) pode ser a morte da filosofia, reduzindo-a à reportagem inteligente e, de qualquer modo, à submissão ao imediato*”.<sup>1032</sup>

Se para Cruz Costa, ao mudar a história necessariamente mudava a filosofia, a visão de Candido, na qual se apoiava Arantes, pareceu estacionária ante a dinâmica analítica de Giannotti a respeito da produção cruzcostiana. Ao descrever o ensino do mestre, a direção tomava outro rumo. Os estudantes iam:

“tomando gosto pela conversa, descobrindo, além da grande discussão entre os filósofos consagrados, a possibilidade de refletir sobre opções que eram nossas, que faziam parte do que poderia ser uma cultura nacional, aprendendo, enfim, a levar a sério as opções que se estavam

<sup>1030</sup> Giannotti, 1974, p. 27-28.

<sup>1031</sup> Schwarz, 1994.

<sup>1032</sup> Mello e Sousa, 1974.

tramando neste **estranho período de liberdade e fermentação que foram os anos de 45 a 64**”.<sup>1033</sup>

A história da filosofia no Brasil de Cruz Costa pertenceu a esse “**estranho período de liberdade e fermentação que foram os anos de 45 a 64**”, referido por Giannotti, dada pelas condições de possibilidade de uma grande efervescência cultural e por um clima de amplo direito de expressão, à diferença do tempo da geração histórico-tecnológica. Eis a deixa com Giannotti revista uma vez mais.

“Hoje em dia, com a crise da erudição e com a consciência cada vez mais nítida do esgotamento da forma atual da divisão do trabalho intelectual, que não mais carece tanto do produto do outro mas de sua própria reflexão em ato, podemos avaliar melhor a importância que teve este ensino de cunho socrático, que sabia rir dos livros e, principalmente, de si mesmo”.<sup>1034</sup>

Não apareceram dúvidas no relato giannottiano quanto ao tempo distinto vivido por aquela geração metódico-tecnológica e, talvez por isso, sua nova filosofia fosse necessária. No entanto, Giannotti não deixava muita certeza dessa necessidade atualmente. Em um artigo publicado em 2008, no jornal Folha de São Paulo,<sup>1035</sup> ao tratar de um tema geral, Giannotti referiu-se ao antigo mestre nos seguintes termos:

“João Cruz Costa, que ensinou na USP nos anos 1950 e 1960 a fazer filosofia pensando no Brasil, sempre nos alertava sobre as periódicas levadas de pensamento que recebíamos de fora, verdadeiros furacões ameaçando afogar as sementes que estavam sendo cultivadas. Fiel a seu ensino, observo que, desde os meados do século passado, filosofia e ciências humanas sofreram o rolo compressor do estruturalismo, da filosofia analítica, do marxismo althusseriano e gramsciano, do habermasianismo. Agora parece que entramos num período de transição, pois não temos hoje paradigmas dominantes. Sobraram os estudos particulares sem grandes aspirações metodológicas e o esforço dos partidários da Escola de Frankfurt, vaga tendência para a qual todos os gatos são pardos, desde que vistos da ótica da “emancipação”. À margem se nota ainda a influência de “litterati”, gente de formação em literatura que se projeta no mundo da cultura, principalmente nos interstícios dos meios de comunicação. Mas não é apenas no nível da recepção das ideias que isso acontece, a história de sua produção também apresenta momentos importantes de solução de continuidade. De repente, uma ideia, que permanecera à margem do pensamento dominante vem ao centro e satura todo o ambiente. Exemplo clássico foi a aceitação do heliocentrismo. Copérnico, no seu livro de 1543, mostrou que tomar o sol como o centro de nosso

<sup>1033</sup> Giannotti, 2012, p. 237 (grifos nossos).

<sup>1034</sup> Id., p. 238.

<sup>1035</sup> Giannotti, 2008.

universo simplificava enormemente o cálculo dos movimentos dos astros, mas nunca afirmou a verdade dessa hipótese”.<sup>1036</sup>

A citação foi longa, bem o sei, e o texto de Giannotti seguiria em plano abstrato até volver ao alvo da crítica, contudo, interessou o proceder além do assunto, pois a lição cruzcostiana seguida, não resultou em reportagem bem feita, ao contrário, partiu-se de uma situação concreta para tratar de uma temática geral. Não era esse o sentido das palavras finais da “Contribuição” de Cruz Costa?

“E é o seu condicionalismo histórico que dá sentido ao seu pensamento. É essa sua vida, é essa sua experiência que devem constituir, numa primeira etapa, o interesse daqueles que, destituídos da pretensão ingênua de fazer filosofia brasileira, querem simplesmente fazer filosofia”.<sup>1037</sup>

Essa revisita historiográfica, a história da filosofia no Brasil de Cruz Costa, ao seguir o veio dosseano, além de averiguar as possibilidades teóricas do texto cruzcostiano “*que permanecera à margem do pensamento dominante*”, como disse Giannotti, lembra a insuficiência da teoria pura, “das ideias desencarnadas”, ainda que bem intencionadas, a exemplo do “*heliocentrismo*” citado no texto giannottiano, sem as condições de possibilidade fornecidas pela história para seu enraizamento, pois aquela relação aporética da história com o campo da filosofia vista com Le Goff, pareceu ter correspondência às avessas em certas correntes do pensamento filosófico, a distância da visão giannottiana de “*esgotamento da forma atual da divisão do trabalho*”. A história cruzcostiana fora quase uma exceção à regra, talvez seja razoável a reavaliação feita de sua “*história histórica da filosofia no Brasil*”, espelhada na completude de nossa formação histórico-filosofante.

---

<sup>1036</sup> Giannotti, 2008.

<sup>1037</sup> Cruz Costa, 1956, p. 422.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reconstrução do percurso intelectual de Cruz Costa, (datado de 1938 até 1956, feita no eixo vertical, conjuntamente à tradição historiográfica da filosofia no Brasil a qual se ligava, revisitada desde Sílvio Romero, seu iniciador em 1878, trajetória refeita ainda horizontalmente, ao lado do ambiente frequentado pelo historiador filosofante e da posição ocupada pelo mesmo nesse espaço), mostrou o quanto a história, tal como fora praticada pelo autor estudado, fora útil para a história da filosofia. Apesar do afastamento entre os campos e, portanto, da ausência de uma “teoria da história da filosofia”, a exploração realizada no estudo da noção de “história histórica”, a partir do trabalho de Cruz Costa, ao mostrar os resultados alcançados pelo mesmo, apontou um caminho ainda pouco explorado pela história da filosofia, no entanto, pelo que foi alcançado pelo autor estudado, esse se mostrou bastante frutífero.

A via encontrada com Dosse, de visitar o passado para verificar possibilidades inexploradas e, assim, abrir novas sendas ao futuro, permitiu-nos avistar e dispor a face “histórica” do trabalho cruzcostiano, a qual não fora teoricamente menor, tendo em vista o feito da mesma, – dera fim ao processo formativo da história da filosofia no Brasil – era de fato uma maneira de estudar a filosofia no Brasil, distinta do exclusivo modelo exegetico seguido, de um lado, pelo grupo liderado por Miguel Reale e, de outro lado, pelas novas gerações da USP, chamadas por Paulo Arantes de “mais técnicas”.

Ao contrário das afirmativas em relação à obra cruzcostiana, o estudo percebeu diferenças de abordagens e de objetos de estudo entre Cruz Costa e seus sucessores da secção de filosofia da USP, porém não avistou as referidas fragilidades teóricas, metódicas ou, ainda, relativas à totalidade de seu objeto de estudo: a filosofia no Brasil.

Os argumentos de suposta superioridade de método, ante aos escassos recursos cruzcostianos, obedeceram aos ditames terra-a-terra de uma disputa no interior do campo e não aos resultados de uma reflexão altaneira e detida sobre os escritos de Cruz Costa. Além das características próprias a esse tipo de ocorrência, como aquelas destacadas por Bourdieu,<sup>1038</sup> o evento seguiu, em parte, o roteiro descrito por Cruz Costa ao longo de sua obra, de virulência das atualizações intelectuais no Brasil quando

---

<sup>1038</sup> Bourdieu, 1983 e 2012.

realizadas sem as necessárias mediações ao novo espaço, solapando todo o trabalho realizado até então.

A retomada do trabalho cruzcostiano, a visão giannottiana a respeito do mesmo, parecera sinalizar um caminho em busca da decifração do enigma cruzcostiano de recorrência à produção mental externa, porém enraizada no ambiente receptivo, o qual, no entanto, apesar dessa condição, teria seus resultados universais ou universalizáveis.

O capítulo um retratou, no seu decorrer, desde o momento de maior afastamento entre a história e a história da filosofia até o reatamento entre os campos. A primeira situação fora verificada com o texto de Le Goff, a aproximação apareceria com o trabalho de Chartier, do qual ficou a sombra e o eco das virtualidades de sua noção de uma “*história histórica da filosofia*”, ideia aplicada pelo estudo à história da filosofia no Brasil, de acordo com a diretriz cruzcostiana.

Com François Dosse, verificou-se maior proximidade entre as áreas, proveitosa ao estudo realizado, como referido, pois, na esteira de Paul Ricoeur, indicava razoavelmente o caminho do “historiador em direção à forma” ao invés de uma “teoria da história da filosofia”. Por essa via, a obra de Cruz Costa foi compreendida como um diálogo bem-sucedido entre a história e a história da filosofia, benéfico para ambos os lados. Fora exemplar como método a ser seguido, a fim de superação da longa distância imposta às duas áreas de saber, portanto, um modelo.

O capítulo seguinte ao frequentar a tradição cruzcostiana, percebeu nessa um campo historiográfico pulsante, seja com Romero ou com Leonel Franca, as condições de possibilidade para compreensão das posturas de Cruz Costa vieram a lume. Ao destacar Sílvio Romero ante Tobias Barreto e esse à frente de Farias Brito, apesar de certos erros cometidos por Romero, no entanto, seus equívocos exprimiam o próprio país errado, pois na ótica cruzcostiana, Sílvio era o Brasil vivo. Se Cruz Costa censurava certa irresponsabilidade política de Tobias Barreto, apesar de ressaltar seus méritos intelectuais, por outro lado, confessara a descrença geral no republicanismo, desconfiança a qual era compartilhada por Tobias.

Se Tobias Barreto sacudiu a intelectualidade brasileira ao seu tempo, esse foi seu grande mérito, por sua vez Farias Brito ao se encerrar em um gabinete a distância da vida do país, produziu uma longa e fastidiosa “fantasia sem proveito”. A figura de Sílvio Romero na história da filosofia brasileira, pelos indícios da leitura cruzcostiana,

se já não era a do intelectual público plenamente configurado, seus traços estavam nele bem delineados.

A relação de Cruz Costa com Leonel Franca, aparentemente contraditória, de referenciá-lo em sua história e de ressaltar suas qualidades, fora compreendida por essa chave de leitura, como a imersão do historiador católico na vida do país e de seus combates em prol de seus ideais. O uso bibliográfico do texto do historiador jesuíta, por Cruz Costa, foi confesso.

Nesse momento do estudo fora vislumbrada a noção de formação do campo da história da filosofia brasileira, devido à intensa remissão de uns autores aos outros, do próprio Sílvio em seu tempo, da posteridade em relação a ele e, por fim, a confirmação daquela intuição com a verificação de Cruz Costa em sentido vertical e transversalmente. A ideia de sistema historiográfico, da experiência filosófica brasileira, aparecera razoavelmente delineada.

A história cruzcostiana não brotara acabada de sua mente, o seu tempo lhe proporcionou o clima mental e a instituição propícia para tanto. O capítulo três vistoriou essas condições. O mandamento do tempo era de estudar o Brasil. Historiar a filosofia do país correspondeu à aceitação cruzcostiana do preceito à época. O seu marxismo acompanhado de seu ceticismo e de seu relativismo, o seu posicionamento sobre o nacionalismo, questão candente à época, dentre outras ações, foram esboçando, aos poucos, o seu perfil intelectual de historiador e de filosofante.

A fundação da instituição universitária no período, nos moldes da USP, lhe proporcionou as condições materiais e intelectuais para a feitura da obra, da constituição do seu universo mental e para levar adiante a conclusão do percurso formativo do campo histórico filosofante nacional, por meio de sua “*história histórica da filosofia no Brasil*”.

O produto mais acabado dessa carreira foi sua “*Contribuição*”, seu livro histórico mor, o qual foi examinado no capítulo quatro. Do ponto de vista historiográfico, o mesmo, cumpriu muitos de seus requisitos. Não cometera o equívoco de fazer filosofia ou teoria da história de forma implícita, recobriu todos os períodos da filosofia no Brasil, da Colônia ao século XX, essa última fora uma das limitações das histórias de Sílvio Romero e de Leonel Franca, sua documentação era vasta, diversificada e provinda de vários campos do conhecimento e de vários matizes ideológicos, entre outros requisitos cumpridos. Por tal envergadura, seu título virou quase um sinônimo de Cruz Costa, apesar de sua produção anterior e posterior ao livro.

Os debates nos quais se viu imerso, os escritos a seu respeito e os comentários que lhe foram dirigidos tinham, na maioria das vezes, a “*Contribuição*” como referência e escopo. Essa foi, sem dúvida, a expressão do seu momento de apogeu como, também, o alvo preferido dos adversários do período de proscricção, quando fora atacado “a torto e a direita”.

A pesquisa, ao seguir o preceito dosseano de revisitar o passado para avistar as possibilidades deixadas de lado e, talvez assim, recolocar um horizonte diverso, pareceu atingir a expectativa com a história cruzcostiana, pois em meio de aversão quase absoluta, a ideia de se fazer uma “*história histórica da filosofia*”, de pensamento quase uniforme sobre a filosofia como composta por “*ideias desencarnadas*”, o desvio cruzcostiano sinalizara um possível caminho a ser retomado, ao lado de outras possibilidades, a compor um cenário historiográfico amplo e a distância das hegemonias redutoras.

A intenção do estudo em relação a Cruz Costa, portanto, não fora apologética, no máximo um elogio, o que é diferente de apologia. Contudo, um campo aparentemente secundário, como a história da filosofia no Brasil, verteu um grupo de intelectuais de razoável calibre. A intensa atividade vista de Sílvio Romero, além da figura do *scholar*, o candidataria a intelectual público, a mesma intensidade ativista fora visualizada em Leonel Franca, mas talvez, a melhor imagem dele fosse a de intelectual orgânico da Igreja,<sup>1039</sup> porém, a estampa de intelectual público expressaria a figura cruzcostiana naquele “*estranho período de liberdade e fermentação que foram os anos de 45 a 64*”, descrito por José Arthur Giannotti.

Para uma reavaliação equilibrada de Cruz Costa, para quem ainda quiser se aventurar nessa empresa, talvez seja melhor hoje, à diferença de seus adversários de ontem, colocar a pessoa na sombra para dar maior visibilidade à sua obra, ao menos no início do estudo, para uma possível síntese ao final da empreitada.

---

<sup>1039</sup> A seguir a tipologia proposta por Domingues, 2014.

## FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1 – Obras de João Cruz Costa

**CRUZ COSTA**, João. *A Biblioteca de Farias Brito*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n<sup>o</sup> 9, pp. 135-161, 1970.

\_\_\_\_\_. *A Crise na Universidade de São Paulo. Mandato de Segurança número 86.533*. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais Ltda., 1958.

\_\_\_\_\_. *A Experiência Intelectual Brasileira (Palestra no Instituto Cultural Brasileiro Alemão. Porto Alegre, RS, julho de 1957)*. Boletim número 2. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1957.

\_\_\_\_\_. *Alguns aspectos da filosofia no Brasil*. Revista Filosofia e Letras. São Paulo, n. 6, abril de 1938.

\_\_\_\_\_. *Alguns aspectos da filosofia no Brasil*. In: \_\_\_\_\_. *A Filosofia no Brasil: Ensaio*. Porto Alegre: Editora da Livraria do Globo, 1945.

\_\_\_\_\_. *A filosofia e a evolução histórica nacional*. In: \_\_\_\_\_. *A Filosofia no Brasil: Ensaio*. Porto Alegre: Editora da Livraria do Globo, 1945.

\_\_\_\_\_. *A filosofia e a evolução histórica nacional*. Conferência realizada na Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras da Universidade de São Paulo, em agosto de 1943 e publicada em *A Filosofia no Brasil – Ensaio* (1945). Disponível em <[http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2011/09/filosofia-e-evolucao-historica-nacional\\_02.html](http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2011/09/filosofia-e-evolucao-historica-nacional_02.html)> Acesso em 18 de julho de 2011.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia no Brasil: Ensaio*. Porto Alegre: Globo, 1945.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia no Brasil e na América*. [S. l.], s. ed., 1961.

\_\_\_\_\_. *Os Antigos Cursos de Conferências (a contribuição francesa nos primórdios da fundação da FFCL)*. Revista Ciências e Letras número 09, 1945.

\_\_\_\_\_. *As Transformações do Pensamento Brasileiro no Século XX e o Nacionalismo*. Revista Brasiliense. São Paulo, número 40, pp. 51-63 (mar/abr.), 1962.

\_\_\_\_\_. *Augusto Comte e as Origens do Positivismo: Origens da filosofia e da política de Augusto Comte*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1956.

\_\_\_\_\_. *A Universidade Latino-Americana: Suas Possibilidades e Responsabilidades – Contribuição brasileira ao estudo do problema*. Revista de História, São Paulo, n. 46, 2<sup>o</sup>. Trimestre de 1961.

\_\_\_\_\_. *Compressão de Verbas e Proliferação de Faculdades (vicissitudes de uma “política cultural”)*. Revista Brasiliense. São Paulo, número 20, pp. 102-107, 1958.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

\_\_\_\_\_. *Da Fantasia sem Proveito*. In: \_\_\_\_\_. *A Filosofia no Brasil: Ensaio*. Porto Alegre: Globo, 1945.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Paraninfo da turma de 1949*. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP (1939-1949). Volume I. São Paulo: Secção de Publicações, 1953. Pp. 297-307.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a Vida e a Obra do Filósofo Francisco Sanchez*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras XXIX. Filosofia. São Paulo: Imprensa Comercial, n. 1, pp. 03-119, 1942.

\_\_\_\_\_. *Entrevista: “Sobre o Trabalho Teórico”*. Revista Transformação, Marília, v. 2, pp. 87-94, 1975.

\_\_\_\_\_. *Entrevista: “Sobre o Trabalho Teórico”*. Revista Transformação, Marília, v. 34, pp. 107-115, 2011. Edição Especial.

\_\_\_\_\_. *“Esboço duma História das Ideias no Brasil na Primeira Metade do Século XX – I”*. Separata do número 19 da Revista de História. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL / USP, 1954.

\_\_\_\_\_. *“Esboço duma História das Ideias no Brasil na Primeira Metade do Século XX – II”*. Separata do número 20 da Revista de História. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL – USP, 1954.

\_\_\_\_\_. *Esbozo de una historia de las ideas em el Brasil* (trad. De J. López Páez). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.

\_\_\_\_\_. *Esquema do meu Depoimento de Filosofante Independente*. In: **STANISLAVS**, Laudusâns S. J. (Org.). *Rumos da Filosofia Atual no Brasil em Auto-Retratos*. São Paulo: Edições Loyola, 1976, p. 163-170.

\_\_\_\_\_. *Grandes Educadores*. Rio de Janeiro: Globo, 1949.

\_\_\_\_\_. *História das Ideias e Valores*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n.º 40, pp. 527-530, 1960.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre Filosofia e Economia*. Revista Brasiliense. São Paulo, n.º 44, (nov./dez), 1962.

\_\_\_\_\_. *O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil no Século XIX e a Evolução História Nacional*, 1950. (Tese dada ao concurso à Cátedra de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras da USP).

\_\_\_\_\_. *O Marxismo e a China*. Revista Brasiliense. São Paulo, n.º 21, (Jan./fev.), 1959.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Brasileiro na Primeira Fase do Século XX*. Revista Brasiliense. São Paulo, número 15, pp. 135-143, (jan./fev.), 1958.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Brasileiro*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras LXVII – Filosofia. São Paulo: Indústria Gráfica Magalhães Ltda., N. 2, pp. 05-55, 1946.

\_\_\_\_\_. *O Positivismo e Trabalho*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.6, n. 25/26, pp. 100-105, Jan. 1953.

\_\_\_\_\_. *O Positivismo na República: notas para história das ideias no Brasil*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.6, n. 25/26, pp. 304-314, Jul. 1953.

\_\_\_\_\_. *O Positivismo na República: notas sobre o positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1956.

\_\_\_\_\_. *Pequena História da República*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. *Prefácio*. In: Francovich, Guilherme. *Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora Flama S/A., 1947.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Pero de Botelho. Da Filosofia. 1. Tratado da Mente Grega. Belo Horizonte. Candeia, 1949*. Revista de História, São Paulo, n. 2, 2º trimestre, 1950, pp. 262-263. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/231-rh-02>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Louis Madelin. Fouché (1759-1820) (obra premiada pela Academia Francesa). Paris, Plon, 1947. (15º. Milheiro). 2 volumes. – 517 e 568 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 2, 2º trimestre, 1950, p. 264. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/231-rh-02>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Émile Coornaert & J. Sauzeau. Les Hommes au Travail. Coleção « La Joie de Connaitre ». Paris: Edição Bourrelier, 1949. 1 vol.* Revista de História, São Paulo, n. 2, 2º trimestre, 1950, p. 264. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/231-rh-02>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, t. XV, 2ª. Série, nºs 1 e 2, 1949*. Revista de História, São Paulo, n. 4, 4º trimestre, 1950, pp. 579-581. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/229-rh-04>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Luiz Albuquerque. As Ciências Exactas na Reforma Pombalina do Ensino Superior. Separata dos nºs. 52, 53 e 54 de Vértice, revista de cultura e arte. Coimbra, s/d*. Revista de História, São Paulo, n. 4, 4º trimestre, 1950, p. 581. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/229-rh-04>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Robert Coulondre. De Staline à Hitler (Souvenirs de deux Ambassades, 1936-1939). Paris: Hachette, 1950. 334 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 5, 1º trimestre, 1951, pp. 221-222. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/228-rh-05>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Marc Bloch. L'Étrange Défaite. Prefácio de G. Altman. Franc-Tireur ed. Paris, 1946. XIX – 194 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 5, 1º trimestre, 1951, pp. 223-224. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/228-rh-05>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Pierre Varillon. Mers-El-Kébir. Paris: Amiot-Dumont ed., 1949. 230 pp. Várias fotografias e documentos inéditos.* Revista de História, São Paulo, n. 5, 1º trimestre, 1951, pp. 224-225. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/228-rh-05>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Karl Heinz Abshagen. Le Dossier Canaris. Tradução francesa de Jean-Luc Belanger. Paris: Chavane, 1949. 281 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 5, 1º trimestre, 1951, p. 225. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/228-rh-05>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha G. M. Gilbert. Le Journal de Nuremberg. Tradução francesa M. Vincent. Paris: Flammarion, 1948. 444 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 5, 1º trimestre, 1951, pp. 225-226. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/228-rh-05>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Arturo Ardao. La Universidad de Montevideo – su evolución histórica. (Separata especial para a Universidade da República, da Revista do Centro de Estudantes de Direito). Montevideu, 1950. 112 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 6, 2º trimestre, 1951, pp. 451-452. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/227-rh-06>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de PETRUS NONIUS. Publicação do Grupo Português para a História das Ciências. Vol. VII, fasc. 1 e 2, Lisboa, s/d. 96 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 6, 2º trimestre, 1951, pp. 452-453. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/227-rh-06>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de VERTICE. N.º 82, jun. de 1950 (vol. IX).* Revista de História, São Paulo, n. 6, 2º trimestre, 1951, p. 453. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/227-rh-06>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de VERTICE. N.º 84, ago. de 1950 (vol. X).* Revista de História, São Paulo, n. 6, 2º trimestre, 1951, pp. 453-454. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/227-rh-06>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Necrológio de Marcel Mauss (1873-1950).* Revista de História, São Paulo, n. 6, 2º trimestre, 1951, p. 259. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/227-rh-06>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de REVISTA FILOSÓFICA (publicação quadrimestral de estudos filosóficos e histórico-científicos), dirigida por Joaquim de Carvalho. Atlântida Editora Coimbra.* Revista de História, São Paulo, n. 10, 2º trimestre, 1952, p. 514. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/222-rh-10> Acesso em 12 mai. 2014.



\_\_\_\_\_. *Resenha de VERTICE – N.º 96, ago. de 1951 (ano XI)*. Revista de História, São Paulo, n. 10, 2º trimestre, 1952, p. 515. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/222-rh-10> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Elisabeth Cerruti. Jes les ai bien connus. Hachette editora. 316 pp., trad. Francesa, 1951*. Revista de História, São Paulo, n. 10, 2º trimestre, 1952, p. 515. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/222-rh-10> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de “O PROGRESSO – Revista social, literária e científica”*. Reedição feita pelo Governo de Pernambuco como parte do programa das comemorações do centenário da Revolução Praieira. Prefácio do Prof. Amaro Quintas. Imprensa Oficial, Recife, 1950-xxvi-920 pp. Revista de História, São Paulo, n. 11, 3º trimestre, 1952, p. 250. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/221-rh-11> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de VERTICE (Revista de Cultura e Arte), Coimbra, Portugal. N.ºs 87, 92, 93, 94, 95, 96 e 97*. Revista de História, São Paulo, n. 12, 4º trimestre, 1952, pp. 519-521. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/220-rh-12> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Pedro Nunes — Defesa do Tratado da Rumação do Globo para a Arte de Navegar (obra desconhecida e inédita, agora dada ao prelo precedida de uma introdução sobre a respectiva autenticidade) in Inédita ac Rediviva — subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal, publicados por Joaquim de Carvalho, vol. IV, XXXII — 87 pp. (Sep. da Revista da Universidade de Coimbra, vol. XVII, Coimbra, 1952)*. Revista de História, São Paulo, n. 14, 2º trimestre, 1953, pp. 504-505. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/014/A019N014.pdf> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Marcel Bataillon. — Etudes sur le Portugal au Temps de l'Humanisme. Acta Universitatis Conimbrigencis, 1952, 309 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 14, 2º trimestre, 1953, pp. 505-506. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/014/A019N014.pdf> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Mariana Amélia Machado Santos. — Manuscritos de Filosofia do Século XVI existentes em Lisboa (Catálogo), prefácio do Prof. Joaquim de Carvalho. Biblioteca da Universidade, xv 385 pp. 1951 (Sep. do Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, vol. XX)*. Revista de História, São Paulo, n. 14, 2º trimestre, 1953, p. 506. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/014/A019N014.pdf> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Victor Serge. — Carnéts, Julliard, ed.; Paris, 1952, 220 pg.* Revista de História, São Paulo, n. 14, 2º trimestre, 1953, p. 510. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/014/A019N014.pdf> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de L'HOMME ET L'HISTOIRE – ACTES DU VI CONGRÈS DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE. (Société Strasbourgeoise de Philosophie). Presses Universitaires de France, 408 pp. Paris, 1952.* Revista de História, São Paulo, n. 14, 2º trimestre, 1953, pp. 510-512. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/014/A019N014.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Carlos Pontes. — Motivos e Aproximações, Rio de Janeiro, 1953, 237 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 16, 4º trimestre, 1953, pp. 467-469. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/016/A015N016.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de IMAGO MUNDI (Revista de la Cultura), dirigida por José Luis Romero, publicação trimestral, 1, setembro de 1953, Buenos Aires, 138 pp. / HUMANITAS — Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucuman, publicação quadrimestral, ano I, n.º 1, Tucuman, 443 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 17, 1º trimestre, 1954, pp. 244-245. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/017/A015N017.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de BRASILIA. – Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, vol. VII, Coimbra, 1952, 286 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 17, 1º trimestre, 1954, pp. 245-246. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/017/A015N017.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de BIBLOS. — Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, vol. XXVIII. Coimbra, 1952, 596 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 17, 1º trimestre, 1954, pp. 246-248. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/017/A015N017.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Luiz de Matos. — Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550. Universitatis Conimbrigensis Studia ac Regenta, Coimbra, 1950, 245 pp.* Revista de História, São Paulo, n. 17, 1º trimestre, 1954, pp. 248-249. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/017/A015N017.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de REVUE D'HISTOIRE DES SCIENCES (órgão da secção de História das Ciências do Centre Internacional de Synthèse. T. VI, n.º 3). Presses Universitaires de France. Paris. 1953.* Revista de História, São Paulo, n. 18, 2º trimestre, 1954, p. 505. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/018/A011N018.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Amaro Quintas. — Notícias e Anúncios de Jornal. Prefácio de Gilberto Freyre.* Edição do Departamento de Documentação e Cultura da Prefeitura Municipal do Recife. s-d. 27 páginas. Revista de História, São Paulo, n. 18, 2º trimestre, 1954, pp. 507-508. Disponível em

<<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/018/A011N018.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Augusto de Bulhões. — Leopoldo de Bulhões, Um financista de princípios (1856-1928)* — Edições Financeiras S. A. Rio de Janeiro, s-d — X + 586 págs. Revista de História, São Paulo, n. 18, 2º trimestre, 1954, pp. 507-508. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/018/A011N018.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de CORRESPONDENCIA DE CAPISTRANO DE ABREU. Edição organizada e prefaciada por José Honório Rodrigues.* Instituto Nacional do Livro, Ministério de Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1954. 2 vols. (LVI 446 pp.) (540 p.). Revista de História, São Paulo, n. 21-22, 1º trimestre, 1955, pp. 541-543. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/021-022/A017N021E022.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Léon-E. Halkin. — Initiation à la Critique Historique.* Cahiers des Annales, 2a. ed. Armand Colin ed., Paris, 1953, 191 pp. Revista de História, São Paulo, n. 23, 3º trimestre, 1955, pp. 243-244. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/023/A010N023.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Hélio Viana. — Capistrano de Abreu (Ensaio Bibliográfico).* Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação. Rio de Janeiro, 1955, 128 pp. Revista de História, São Paulo, n. 23, 3º trimestre, 1955, pp. 247-249. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/023/A010N023.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Hipólito da Costa Pereira. – Diário da minha viagem para Filadélfia (1798-1799).* Prefácio de Alceu de Amoroso Lima, estudo biográfico por Múcio Leão, nota final de Oswaldo de Melo Braga. Publicações da Academia Brasileira. Coleção Afrânio Peixoto. Inédita. IV. Rio de Janeiro, 1955, 283 páginas. Revista de História, São Paulo, n. 24, 4º trimestre, 1955, pp. 538-539. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/024/A012N024.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Augusto de Bulhões. — Ministros da Fazenda do Brasil (1808-1954).* Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1955, 274 pp. Revista de História, São Paulo, n. 24, 4º trimestre, 1955, pp. 539-540. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/024/A012N024.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Pe. Serafim Leite, S. J. — Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas.* Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra. 1955. 117+570 pp. Revista de História, São Paulo, n. 25, 1º trimestre, 1956, p. 277. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/025/A011N025.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Francisco Antônio Lopes. — Os Palácios de Vila Rica (Ouro Preto no ciclo do ouro)*. Belo Horizonte. 1955. 287 pp. Revista de História, São Paulo, n. 25, 1º trimestre, 1956, pp. 277-278. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/025/A011N025.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Lourival Coutinho. O General Góis Depõe...* Livraria Editora Coelho Branco. Rio de Janeiro. 1955. 546 pp. Revista de História, São Paulo, n. 25, 1º trimestre, 1956, pp. 279-280. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/025/A011N025.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de R. Magalhães Júnior. — D. Pedro II e a Condessa de Barral*. Editora Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1956. 436 pp. Revista de História, São Paulo, n. 26, 2º trimestre, 1956, p. 553. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/026/A013N026.pdf>> > Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Pedro Calmon. — História do Brasil. Vol. V. A República*. Vol. 1764D da Brasiliana. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1956. 331 pp. Revista de História, São Paulo, n. 26, 2º trimestre, 1956, p. 553. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/026/A013N026.pdf>> > Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Leopoldo Zea. — América en la Conciencia de Europa*. Los Presentes ed. México, 1955, 180 pp. Revista de História, São Paulo, n. 26, 2º trimestre, 1956, pp. 553-554. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/026/A013N026.pdf>> > Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Fernando de Azevedo. AS CIÊNCIAS NO BRASIL*. Edição Melhoramentos, São Paulo, s-d. 2 vols. 412+400 pp. Revista de História, São Paulo, n. 26, 2º trimestre, 1956, pp. 554-555. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/026/A013N026.pdf>> > Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de ANUÁRIO DO MUSEU DA INCONFIDÊNCIA*. — Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ouro Preto, 1953, ano II — 243 páginas. Revista de História, São Paulo, n. 27, 3º trimestre, 1956, p. 269. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/027/A011N027.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Raymundo Magalhães Júnior. — Três Panfletários do Segundo Reinado*. Brasiliana, vol. 286, Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1956, 277 págs. Revista de História, São Paulo, n. 27, 3º trimestre, 1956, pp. 271-272. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/027/A011N027.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de CORRESPONDÊNCIA DE CAPISTRANO DE ABREU*. — Edição organizada e prefaciada por José Honório Rodrigues, vol. III. Instituto

Nacional do Livro (Ministério da Educação e Cultura). Rio de Janeiro, 1956, 321 pp. Revista de História, São Paulo, n. 27, 3º trimestre, 1956, pp. 274-275. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/027/A011N027.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Amadeu Queiroz. — Dos 7 aos 77 (Recordações e Comentários)*. São Paulo, Ed. Cupolo, 1956, 293 pp. Revista de História, São Paulo, n. 27, 3º trimestre, 1956, pp. 274-275. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/027/A011N027.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Argeu Guimarães. — Cafarnaum*. Col. Rex, Organização Simões ed. Rio de Janeiro, 1956, 725 pp.. Revista de História, São Paulo, n. 28, 4º trimestre, 1956, p. 537. Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/027/A011N027.pdf>> Acesso em 12 mai. 2014.

\_\_\_\_\_. *Um Aspecto da Filosofia na América*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.9, n. 37/38, pp. 289-296, Jun. 1956.

\_\_\_\_\_. *O Sentido da Filosofia*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.2, n. 7/8, pp. 176-192, Jan. 1949.

\_\_\_\_\_. *Prefácio*. In: \_\_\_\_\_. *Contribuição à História das Ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

\_\_\_\_\_. *Panorama da História da Filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1960.

\_\_\_\_\_. *Transoceanismo e Valores*. Revista Brasiliense. São Paulo, número 1, pp. 15-25, (set./out.), 1955.

\_\_\_\_\_. Tradução, introdução e notas. **DESCARTES**. *Discurso do Método*. Rio de Janeiro: José Olympio, n/d.

## 2 – Bibliografia sobre João Cruz Costa

**ACERBONI**, Lúcia. *A Filosofia contemporânea no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1969.

**ARANTES**, Paulo Eduardo et alii. *A Filosofia e Seu Ensino*. Petrópolis, Vozes, 1996a.

**ARANTES**, Paulo Eduardo. *Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60*. In: Revista Filosofia Política, Número 2º, L.P.M. UNICAMP/UFRGS, 1985.

\_\_\_\_\_. *O Bonde da Filosofia*. In: **LOSCHIAVO DOS SANTOS**, Maria Cecília. Maria Antônia: uma rua na contramão. São Paulo: Nobel, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Fio da Meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Um Departamento Francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. *Uma história dos paulistas no seu desejo de ter uma filosofia*. In: \_\_\_\_\_. *O Fio da Meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996a.

**BONTEMPI JUNIOR**, Bruno. *Rivalidade, parricídio intelectual e invasão de fronteiras na trajetória de Cruz Costa*. Anos 90, Porto Alegre, v. 16, n.º 29, pp. 155-181, jul. 2009.

**COSTA NETO**, Pedro L. da. *João Cruz Costa*. In: **FÁVERO**, Maria de L. de A. e **BRITTO**, Jader de M. (Orgs.). *Dicionário de educadores do Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Brasília: INEP, 2002.

**COSTA**, Hebe C. Boa-Viagem A. *Resgatando a memória dos pioneiros: João Cruz Costa (13/02/1904-10/10/1978)*. *Patrono da Cadeira n. 32*. Boletim Academia Paulista de Psicologia – Ano XXVII, n. 02, pp. 149-157, 2008.

**FERRAZ JR.**, Tércio Sampaio. *In Memoriam. João Cruz Costa (1904-1978)*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n. 113, pp. 6-7, 1979.

**GIANNOTTI**, José Arthur. *João Cruz Costa*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 22, pp. 237-239, Dez. 1994. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/26.pdf>> Acesso em 31 mar. 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Trabalho Teórico: Entrevista*. In: *Transformação*, n. 1, p. 25-36, 1974.

\_\_\_\_\_. *Vagas e vogas da crítica*. Folha de São Paulo, domingo, 31 de agosto de 2008.

**JAIME**, Jorge. *João Cruz Costa: Um Inteligente Historiador das Ideias Brasileiras*. In: \_\_\_\_\_. *História da Filosofia no Brasil: Volume II*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.

**LAPA**, José Roberto do Amaral. *Resenha de João Cruz Costa, Panorama da História da Filosofia no Brasil*. Revista de História, São Paulo, n. 47, 3º trimestre, 1961, Disponível em < <http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/179-rh-47>> Acesso em 27 de março de 2014.

**LEITE**, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro: História de Uma Ideologia*. São Paulo: Pioneira: 1983.

**LIMA VAZ**, Henrique Cláudio de. *O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje*. Revista Portuguesa de Filosofia, n.º 14, pp. 235-273, 1961.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje*. In: **FRANCA**, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1973.

**LINS**, Ivan. *O Padre Antonio Vieira e a “História das Ideias no Brasil” do Professor Cruz Costa*. Revista de História, São Paulo, n° 27, 3° trim., pp. 149-175, 1956.

**MATOS**, Odilon Nogueira de. *Resenha de João Cruz Costa, O Positivismo na República*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n° 17, p. 79, 1975.

**PRADO JR.**, Bento. *Cruz Costa e a história das ideias no Brasil*. In: MORAIS, R.; ANTUNES, R. & FERRANTE, V. (Orgs.). *A Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *As filosofias da Maria Antônia (1956-1959) na memória de um ex-aluno*. In: **LOSCHIAVO DOS SANTOS**, Maria Cecília. *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Problema da Filosofia no Brasil*. In: PRADO JR., Bento. *Alguns Ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

**REALE**, Miguel. *Resenha de Cruz Costa, Panorama da História da Filosofia no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n° 41, Vol. 11, pp. 123-126, 1961.

**VITA**, Luís Washington. *A Filosofia Atual no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, Vol. 8, Fasc. 3, pp. 321-340, 1958.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Cruz Costa, Augusto Comte e as origens do positivismo*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n° 33, pp. 274-276, 1959.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Cruz Costa, Esboço de uma história de las ideas em el Brasil; Resenha de Hélio Jaguaribe; Resenha de Miguel Reale, Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro; Resenha de Álvaro Vieira Pinto, Ideologia e desenvolvimento nacional*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, Vol. 8, Fasc. 3, pp. 385-386, 1958.

\_\_\_\_\_. *Resenha de Cruz Costa, Panorama da história da filosofia no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n° 40, pp. 584-586, 1960.

**WITTER**, José Sebastião. *João Cruz Costa (1904/1978)*. Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – Ciência e Cultura, Campinas, 31(3), pp. 349-351, Março de 1979.

### 3 – Bibliografia Geral

**AMILBURU**, Maria Garcia. *Cultura*. In: CARVALHO, Adalberto Dias de (Org.). *Dicionário de Filosofia da Educação*. Porto: Porto Editora, 2006.

**AZEVEDO**, Fernando. *A Cultura Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo / EDUSP, 2010. (Os Fundadores da USP, 1)

**BARROS**, R. S. Maciel de. *A Ilustração Brasileira e a Ideia de Universidade*. São Paulo, EDUSP, 1986.

**BERSTEIN**, Serge. *A Cultura Política*. In: RIOUX & SIRINELLI (Orgs.). Para uma história cultural. Lisboa: Estampa, 1998.

**BEZERRA**, Alcides. *A Filosofia na Fase Colonial*. In: \_\_\_\_\_. Achegas à História da Filosofia no Brasil. Rio de Janeiro: Of. Graf. Arquivo Nacional, 1936. Disponível em <<http://www.cinfil.com.br/arquivos/alcidesbezerra.pdf>> Acesso em 05 jun. 2014.

**BLOCH**, Marc. *Apologia da história ou ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. *Reis Taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

**BOTEHO**, André & **SCHWARCZ**, Lilia Moritz (Orgs.). *Um Enigma Chamado Brasil: 29 Intérpretes e Um País*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

**BOURDIEU**, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. *Capital Simbólico e Classes Sociais*. In: Revista Novos Estudos, Número 96, pp. 105-115, julho. 2013.

**BRAUDEL**, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

**BRÉHIER**, Émile. *La Philosophie et Son Passé*. Paris: Presses Universitaires, 1940.

**CAMPOS**, Augusto de. *Balanço da Bossa e Outras Bossas*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

**CARVALHO**, Eugênio Rezende de. *Pensadores da América Latina: o movimento latino-americano de história das ideias*. Goiânia: Ed. UFG, 2009.

\_\_\_\_\_. *Leopoldo Zea e o movimento latino-americano de História das ideias*. In: VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43: p.267-282, jan/jun 2010.

**CARVALHO**, José Maurício de. *História da Filosofia Brasileira: Balanço e Perspectivas*. Londrina: Ed. UEL/Cefil, 1997.

**CARVALHO**, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito*. São Paulo: Saraiva/USP, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Lógica de Monte Alverne*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras LXVII – Filosofia. São Paulo: Indústria Gráfica Magalhães Ltda., N. 2, pp. 1946.

\_\_\_\_\_. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Saraiva/Editora da USP, 1978.

**CHARTIER**, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.



\_\_\_\_\_. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

**CHERVEL**, André. *Quando Surgiu o Ensino Secundário?* In: Revista da Faculdade de Educação da USP. São Paulo, v. 18, n° 1, p. 99-112, jan./jun. 1992.

**COMTE-SPONVILLE**, André & **FERRY**, Luc. *A Sabedoria dos Modernos: Dez questões para o nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

**CROCE**, Benedetto. *Antihistoricismo*. In: *Revue de Metaphysique et de Morale*, Paris, Colin, 1931.

**CUNHA**, Luís Antônio. *Ensino Superior e Universidade no Brasil*. LOPES et al (Orgs.). *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

**DELACROIX**, Christian, **DOSSE**, François e **GARCIA**, Patrick. *As Correntes Históricas na França: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

**DELGADO**, Lucília de Almeida Neves. *Brasil: 1954 – Prenúncios de 1964*. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 21, n. 34, pp. 484-503, jul. 2005.

**DIMAS**, Antonio. *O Turbulento e Fecundo Sílvia Romero*. In: **BOTEHO**, André & **SCHWARCZ**, Lilia Moritz (Orgs.). *Um Enigma Chamado Brasil: 29 Intérpretes e Um País*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

**DOMINGUES**, Ivan. *Epistemologia das Ciências Humanas. Tomo I: Positivismo e Hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Figuras de Intelectuais*. Texto distribuído na Sessão V da disciplina: Tópicos Especiais em Filosofia Contemporânea: A questão da filosofia no/do Brasil, ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, no primeiro semestre de 2014 (mimeo).

\_\_\_\_\_. *O Continente e a Ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *O intelectual público, a ética republicana e a fratura do éthos da ciência*. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 9, n. 3, 2011. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-31662011000300002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662011000300002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 31 mar. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662011000300002>.

**DORTIER**, Jean-François. *Uma História das Ciências Humanas*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

**DOSSE**, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: UNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. *A História*. Bauru: EDUSC, 2003.

\_\_\_\_\_. *A História em Migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

\_\_\_\_\_. *Da História das Ideias a historia intelectual*. In: DOSSE, F. *História e Ciências Sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

**FÁVERO**, Maria de L. de A. e **BRITTO**, Jader de M. (Orgs.). *Dicionário de educadores do Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Brasília: INEP, 2002.

**FEBVRE**, Lucian. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

\_\_\_\_\_. *Combats pour L'Histoire*. Paris : Armand Colin, 1992.

\_\_\_\_\_. *Avant-propos*. In: Mozaré, Charles. *Trois Essais sur Histoire et Culture*. Paris: Colin, 1948.

**FLÁVIO DA SILVA**, José. *Apresentação*. In: **MELO**, Pedro Américo de Figueiredo e. *A Ciência e os Sistemas: Questões de História e de Filosofia Natural*. 3ª ed.; com estudo introdutório de Silvano Alves Bezerra da Silva; tradução de Gabriel Alves de Oliveira; revisão de tradução de Maria Guadalupe Melo Coutinho. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.

**FOUCAULT**, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

**FRANCA SJ**, Leonel. *A Filosofia no Brasil*. In: **FRANCA**, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1973.

\_\_\_\_\_. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1973.

**GINZBURG**, Carlo. *Morelli, Freud e Sherlock Holmes: Pistas e o Método Científico*. In: *History Workshop Journal*, n. 9, 1980.

**GONÇALVES**, Tânia. *João Cruz Costa educador: Contribuições ao debate sobre a filosofia como formação cultural*. Dissertação de mestrado. SP: FE/USP, 2004.

**GUÉROULT**, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. v. 1. *L'ame et Dieu* - v. 2. *L'ame et le corps*. Paris: Aubier, 1975.

**HABERMAS**, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

**HARTOG**, François. *A história de Homero a Santo Agostinho: prefácios de historiadores e textos sobre história reunidos e comentados por François Hartog*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

**HEGEL**, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1995.

**HOLANDA**, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II. 5º. Volume. *Do Império à República*. São Paulo; Rio de Janeiro: Difel / Difusão Editorial S. A., 1976.

\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. In: SILVIANO, S. *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

**HUSSERL**, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2008.

**JAIME**, Jorge. *História da Filosofia no Brasil: Volume II*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.

**JAGUARIBE**, Hélio. *A Filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro, ISEB, 1957.

**KONDER**, Leandro. *História dos Intelectuais nos Anos Cinquenta*. In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2003.

**KOSELLECK**, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC Rio, 2006.

**KUHN**, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 10 ed. São Paulo: Perspectiva, 2010. Coleção: Debates, 115

**LE GOFF**, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

**LEITE**, Ângelo Filomeno Palhares. *A formação da cultura filosófica escolar mineira no século XIX – uma filosofia de compêndio: um estudo sobre a disciplina de filosofia no Liceu Mineiro (1854-1890)*. Dissertação (Mestrado) – PUC Minas, Belo Horizonte, 2005.

**LIMA VAZ**. *Filosofia no Brasil Hoje*. Cadernos SEAF, Belo Horizonte, n° 01, pp. 7-16, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Problema da Filosofia no Brasil*. Revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte: CES-Edições Loyola, v. 11, n. 30, pp.11-25, 1984.

**LINS**, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1967.

**LUCKESI**, Carlos C. & **PASSOS**, S. Elizete. *Introdução à filosofia: aprendendo a pensar*. São Paulo: Cortez, 2002.

**Manifesto dos Educadores: Mais uma Vez Convocados (Janeiro de 1959)**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n. especial, pp. 205-220, ago. 2006.

**MARQUES**, Ubirajara Rancan de Azevedo. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: UNESP, 2007.

**MENDONÇA**, Ana Waleska P. C. *A universidade no Brasil*. Revista Brasileira de Educação da Anped (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação) / Editora Autores Associados Ltda. Rio de Janeiro; Campinas, n. 14, mai./jun./jul./ago., pp. 131-150, 2000.

**MELLO E SOUSA**, Antonio Candido. *A Educação pela Noite e Outros Ensaios*. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *Entrevista*. In: *Transformação*, n. 1, p. 09-23, 1974.

\_\_\_\_\_. *Fora do texto, dentro da Vida*. In: \_\_\_\_\_. *A Educação pela Noite e Outros Ensaios*. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *Formação da Literatura Brasileira: Momentos decisivos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

\_\_\_\_\_. *Iniciação a Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

**MELO**, Pedro Américo de Figueiredo e. *A Ciência e os Sistemas: Questões de História e de Filosofia Natural*. 3ª ed.; com estudo introdutório de Silvano Alves Bezerra da Silva; tradução de Gabriel Alves de Oliveira; revisão de tradução de Maria Guadalupe Melo Coutinho. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1999.

**MICELI**, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

**MORAIS et al** (Orgs.). *A Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

**NOBRE**, Marcos e **REGO**, José Marcio. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

**NOVAIS**, Fernando A. *Aproximações: ensaios de história e historiografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

\_\_\_\_\_. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1979.

**NUNES**, Clarice. *O “velho” e “bom” ensino secundário: momentos decisivos*. In: **SAVIANI**, Dermeval et al (Orgs.). “Número Especial: **500 anos de educação escolar**” da Revista Brasileira de Educação da Anped – Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação. Rio de Janeiro: Anped – Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação / Campinas: Editora Autores Associados, nº 14, pp. 34-60, 2000.

**PAIM**, Antônio. *A Filosofia Brasileira*. Amadora/Portugal: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – ICALP, 1991.

\_\_\_\_\_. *História das Ideias no Brasil*. São Paulo: Edusp/Grijalbo, 1967.

\_\_\_\_\_. *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979.

**PÊCEGO**, Daniel. *Padre Leonel Franca: o apologista da boa doutrina*. Aquinate, n. 8, pp. 256-259, 2009.

**PINTO**, Álvaro Vieira. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1956.

**PINTO**, Paulo Margutti. *A Filosofia no Brasil Hoje*. In: Revista Contextura, Número Especial, p. 15-29, nov. 2007a.

\_\_\_\_\_. *Entrevista*. In: Revista Contextura, Número Especial, p. 15-29, nov. 2007b.

\_\_\_\_\_. *Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país*. Mesa sobre *Filosofia no Brasil*, coordenada pelo Prof. Ivan Domingues, no XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia, em Salvador, no dia 11/10/2013 (mimeo).

**PRADO JR.**, Bento. *Alguns Ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

**REALE**, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. São Paulo: Grijalbo / Edusp, 1977.

\_\_\_\_\_. *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul, 1958.

**REIS**, José Carlos. *História & Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

\_\_\_\_\_. *Escola dos Annales – a inovação em história*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nouvelle histoire e o tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo: Annablume, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teoria & História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

**REMOND**, René (Org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

**REZENDE**, Antonio. *A Filosofia no Brasil*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). Curso de filosofia: para professores e alunos de segundo grau e graduação. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

**RIBEIRO**, João. *A Filosofia no Brasil*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, IV, pp. 13-16, 1954.

**RICOEUR**, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Do Texto à Acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa*. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

**RODRIGUES**, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e 'um seminário'*. Tese de doutorado. SP: FFLCH/USP, 2011.

**RODRIGUES**, Helenice. *Fragmentos da História Intelectual: Entre questionamentos e perspectivas*. Campinas: Papyrus, 2002.

\_\_\_\_\_. *O intelectual no "campo" cultural francês: do "Caso Dreyfus" aos tempos atuais*. Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 21, nº 34, pp. 395-413, Julho 2005.

**RODRÍGUEZ**, Ricardo Vélez. *Panorama da filosofia brasileira*. Disponível em <<http://www.ensayistas.org/critica/brasil/velez2.htm>> Acesso em: 01 jun. 2012.

**ROMERO**, Sylvio. *Obra Filosófica*. Introdução e Seleção Luís Washington Vita. São Paulo: EDUSP; Rio de Janeiro de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.

\_\_\_\_\_. *História da Literatura Brasileira: Fatores da Literatura Brasileira*. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=2128](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2128)> Acesso em 12 jan. 2014.

**SAVIANI**, Dermeval et al (Orgs.). “Número Especial: 500 anos de educação escolar” da Revista Brasileira de Educação da Anped – Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação. Rio de Janeiro: Anped – Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação / Campinas: Editora Autores Associados, nº 14, 2000.

**SCHWARZ**, Roberto. Filosofia em formação. Novos Estudos, São Paulo, nº 39, pp. 238-242, jul. 1994.

**SIRINELLI**, Jean-François. *Os Intelectuais*. In: REMOND, René. Por uma história política. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.

**STONE**, Lawrence. *O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/59564000/STONE-Lawrence-O-Ressurgimento-Da-Narrativa>>. Acesso em: 15 de setembro de 2012.

**VERNEY**, Luís Antonio. *Metafísica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

\_\_\_\_\_. *Verdadeiro Método de Estudar*. Lisboa: Presença, 1991.

**VEYNE**, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

**VITA**, Luís Washington. *Introdução*. In: ROMERO, Sylvio. *Obra Filosófica*. Introdução e Seleção Luís Washington Vita. São Paulo: EDUSP; Rio de Janeiro de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.

\_\_\_\_\_. *Panorama da Filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

**VOLTAIRE**. *Novas considerações sobre a história*. In: NASCIMENTO, M. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. - (Coleção logos)

**WHITE**, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *O Texto Histórico como Artefato Literário*. In: *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.