

Metodologia na historiografia da filosofia brasileira

Methodology in the historiography of brazilian philosophy

Metodología en la historiografía de la filosofía brasileña

Paulo Margutti¹

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.2025.v16.1323>

Resumo

O artigo examina o problema metodológico de como escrever a história da filosofia brasileira, concentrando-se na tensão entre abordagens historicistas e estruturalistas e em seus efeitos sobre a interpretação do pensamento brasileiro do século XIX. Seu objetivo é reavaliar os principais modelos historiográficos – especialmente o historicismo de Cruz Costa e a leitura estruturalista de Bento Prado Jr. – e propor um método alternativo que faça justiça tanto à racionalidade textual das doutrinas quanto à sua inserção histórica concreta. O problema central é duplo: por um lado, a tese negacionista amplamente difundida, segundo a qual não haveria, no Brasil oitocentista, um verdadeiro sistema de obras filosóficas; por outro, a redução da historiografia, ora à evolução de uma suposta “alma nacional” (com viés psicologista e historicista), ora a uma série de cortes epistemológicos descontínuos, desligados de suas condições causais e sociais. O artigo se organiza em três movimentos principais: (1) reconstrução das teses de Bento Prado Jr. sobre a inexistência de um sistema filosófico no século XIX brasileiro e sobre os limites do historicismo e do psicologismo; (2) avaliação crítica dessas teses, mostrando que, quando se aplicam à filosofia brasileira oitocentista os critérios de “sistema de obras” formulados por Antonio Candido, é possível identificar autores, obras, público e redes temáticas que configuram um sistema filosófico efetivo; (3) apresentação de um método alternativo, fundado na complementaridade entre texto e contexto e na noção de “deriva histórica”, que articula continuidade e descontinuidade sem recorrer nem a um espírito nacional metafísico, nem a um estruturalismo ahistórico. O resultado principal é uma requalificação positiva da filosofia brasileira do século XIX e a formulação de um quadro historiográfico mais equilibrado, capaz de integrar razões e causas, doutrinas e condições sociais, no estudo das tradições filosóficas brasileiras.

Palavras-chave: Historiografia da filosofia brasileira. Cruz Costa. Bento Prado Jr. Sistema de obras. Complementaridade texto–contexto. Deriva histórica.

¹ Doutor em Filosofia pela University of Edinburgh. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5405-0869>. E-mail: pmargutti290@gmail.com.

Abstract

The article examines the methodological problem of how to write the history of Brazilian philosophy, focusing on the tension between historicist and structuralist approaches and their effects on the interpretation of nineteenth-century Brazilian thought. Its objective is to reassess the main historiographical models — especially Cruz Costa's historicism and Bento Prado Jr.'s structuralist reading — and to propose an alternative method capable of doing justice both to the textual rationality of the doctrines and to their concrete historical insertion. The central problem is twofold: on the one hand, the widespread negationist thesis that denies the existence of a genuine system of philosophical works in nineteenth-century Brazil; on the other, the reduction of historiography either to the evolution of a supposed national "soul" (psychologistic and historicist bias) or to a series of discontinuous epistemological cuts detached from their causal and social conditions. The article is structured in three main movements: (1) reconstruction of Bento Prado Jr.'s theses on the inexistence of a philosophical system in nineteenth-century Brazil and on the limits of historicism and psychologism; (2) critical evaluation of these theses, showing that, when Antônio Cândido's criteria of "system of works" are applied to nineteenth-century Brazilian philosophy, it is possible to identify authors, works, public and thematic networks that constitute a genuine philosophical system; (3) presentation of an alternative method based on the complementarity between text and context and on the notion of "historical drift", which articulates continuity and discontinuity without appealing either to a metaphysical national spirit or to an ahistorical structuralism. The main result is a positive requalification of nineteenth-century Brazilian philosophy and the formulation of a more balanced historiographical framework, capable of integrating reasons and causes, doctrines and social conditions, in the study of Brazilian philosophical traditions.

Keywords: Historiography of Brazilian philosophy. Cruz Costa. Bento Prado Jr. System of Works. Text–context complementarity. Historical drift.

Resumen

El artículo examina el problema metodológico de como escribir la historia de la filosofía brasileña, centrándose en la tensión entre enfoques historicistas y estructuralistas y en sus efectos sobre la interpretación del pensamiento brasileño del siglo XIX. Su objetivo es reevaluar los principales modelos historiográficos —en particular, el historicismo de Cruz Costa y la lectura estructuralista de Bento Prado Jr.— y proponer un método alternativo capaz de hacer justicia tanto a la racionalidad textual de las doctrinas como a su inserción histórica concreta. El problema central es doble: por una parte, la tesis negacionista ampliamente difundida, según la cual no existiría, en el Brasil decimonónico, un verdadero sistema de obras filosóficas; por otra, la reducción de la historiografía ya sea a la evolución de un supuesto “alma nacional” (con sesgo psicologista e historicista), ya sea a una serie de cortes epistemológicos discontinuos, desligados de sus condiciones causales y sociales. El artículo se estructura en tres movimientos principales: (1) reconstrucción de las tesis de Bento Prado Jr. sobre la inexistencia de un sistema filosófico en el siglo XIX brasileño y sobre los límites del historicismo y del psicologismo; (2) evaluación crítica de dichas tesis, mostrando que, cuando se aplican a la filosofía brasileña decimonónica los criterios de “sistema de obras” formulados por Antonio Candido, es posible identificar autores, obras, público y redes temáticas que configuran un sistema filosófico efectivo; (3) presentación de un método alternativo, basado en la complementariedad entre texto y contexto y en la noción de “deriva histórica”, que articula continuidad y discontinuidad sin apelar ni a un espíritu nacional metafísico ni a un estructuralismo ahistórico. El resultado principal es una recalificación positiva de la filosofía brasileña del siglo XIX y la formulación de un marco historiográfico más equilibrado, capaz de integrar razones y causas, doctrinas y condiciones sociales en el estudio de las tradiciones filosóficas brasileñas.

Palabras Clave: Historiografía de la filosofía brasileña. Cruz Costa. Bento Prado Jr. Sistema de obras. Complementariedad texto–contexto. Deriva histórica.

1. Introdução

A importante questão do método a ser usado na historiografia da filosofia brasileira teve pelo menos três soluções diferentes no passado: a versão historicista de Cruz Costa, a versão estruturalista de Bento Prado Jr. e a versão dos problemas filosóficos, de Antônio Paim e seus seguidores. As versões historicista e estruturalista estiveram ligadas ao Departamento de Filosofia da USP, em meados do século XX. A versão dos problemas, mais ou menos na mesma época, foi adotada pelos estudiosos ligados à Academia Brasileira de Filosofia. No presente artigo, por motivos de espaço, dedicaremos a atenção apenas às versões historicista e estruturalista, deixando a versão dos problemas para uma outra oportunidade.

Para levar a cabo a nossa análise, iremos nos aproveitar aqui do texto *O Problema da Filosofia no Brasil*, de Bento Prado Jr., que nele critica o método historicista de Cruz Costa, inspirado em Léon Brunschvicg, e oferece como alternativa uma versão do método estruturalista, inspirado em Georges Canguilhem. Esse texto é bastante conveniente para os nossos propósitos, pois oferece a oportunidade de analisarmos os dois métodos propostos, mostrando suas dificuldades e oferecendo um método alternativo.

Desse modo, para atingir os nossos objetivos, iremos passar pelas seguintes etapas no decorrer do presente artigo. Em primeiro lugar, apresentaremos os dois métodos indicados por meio de uma exposição dos principais aspectos do artigo de Bento, complementando com informações relevantes quando necessário. Em segundo lugar, discutiremos as duas propostas, destacando as suas principais dificuldades. Em terceiro e último lugar, ofereceremos um método alternativo, que consideramos capaz de superar as dificuldades dos outros dois. Com esse procedimento, esperamos despertar a atenção da nossa comunidade para o problema da história da filosofia brasileira e seu método, superando as tradicionais dificuldades e os preconceitos que afetam a comunidade filosófica brasileira no estudo desse tema tão importante para nosso autoconhecimento.

2. Os métodos de Cruz Costa e de Bento Prado Jr.

Conforme dissemos, em *O Problema da Filosofia no Brasil*, Bento Prado faz uma análise da situação da historiografia da filosofia brasileira (Bento Prado Jr., 2018).² No presente texto, discutiremos duas teses defendidas por Bento, as quais consideramos mais importantes para a questão do método adequado para a história da filosofia brasileira: i) a tese da inexistência de um sistema de obras no Brasil oitocentista; ii) a tese das dificuldades do historicismo e do psicologismo e a proposta da noção de *história descontínua* para superá-las. Começamos então pela primeira delas.

² Esse texto foi publicado inicialmente em italiano, em *Aut-Aut, Rivista di Filosofia e Cultura*, nº 109-110, Milão, 2018. Foi depois traduzido para o português e publicado em Prado Jr., Bento. *Alguns Ensaios de Filosofia, Literatura e Psicanálise*. 2 ed. S. Paulo: Paz e Terra, p. 153-71, 2000. A versão que acessamos é a seguinte: Prado Jr., Bento. *O problema da filosofia no Brasil*, 2018, pp. 1-2. Disponível em http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br/O_PROBLEMA_DA_FILOSOFIA_NO_BRASIL.pdf. Acesso em fevereiro de 2018.

2.1. A tese da inexistência de um sistema de obras

Bento Prado inicia seu texto alegando que falar sobre a filosofia no Brasil constitui uma tarefa embaraçosa, porque não sabemos ao certo se ela existe. Ele reconhece que há historiadores que tentam contar a história do pensamento de acordo com os “espíritos das nações”. Isso implicaria em ultrapassar a diversidade dos estilos e dos temas, em direção a uma “visão de mundo” mais ou menos constante. Bento não pretende seguir essa abordagem, buscando apenas um contraponto para atribuir um sentimento mínimo e provisório à noção de *filosofia nacional*, de modo a situar corretamente a questão relativa à filosofia do Brasil (Bento Prado Jr., 2018, p. 1).

Para tanto, ele recorre ao livro *Formação da Literatura Brasileira*, em que Antônio Cândido faz uma distinção entre *manifestação literária* e *literatura propriamente dita*, envolvendo um *sistema de obras*. Nessa perspectiva, existe literatura e existe um sistema de obras quando a leitura de um autor significa interpretar a distância que o separa dos demais. Desse modo, não é uma “alma nacional” que está se exprimindo através desse sistema. Pelo contrário, é nele que os indivíduos e os grupos interpretam suas “almas”. De acordo com Bento, essa perspectiva é antipsicologista e anti-historicista. Com efeito, é apenas no interior de um sistema sincrônico que a história possui sentido positivo e que a diacronia se torna inteligível. Com base nisso, Bento Prado afirma que não existiu um sistema de obras filosóficas no Brasil oitocentista. Essas colocações de Bento são muito sérias e dependem de uma postura que nega a existência de uma filosofia brasileira em geral, com efeitos significativos no s. XIX que estamos estudando. Para dirimir essa questão, faremos inicialmente uma exposição do conceito de *sistema de obras*, tal como formulado por Antônio Cândido, para em seguida discutir com Bento aplicação desse conceito ao caso da filosofia brasileira oitocentista.

De acordo com Antônio Cândido, é preciso distinguir entre *manifestações literárias* e *literatura propriamente dita*, que ele considera formada por um *sistema de obras* ligadas por denominadores comuns que permitem reconhecer as notas dominantes de uma fase. Esses denominadores comuns envolvem não apenas as características internas, representadas pela língua, pelos temas e pelas imagens. Eles envolvem também elementos de natureza social e psíquica, literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura um aspecto orgânico da civilização. Os principais denominadores comuns, segundo Antônio Cândido, são: i) a existência de um conjunto

de produtores literários; ii) um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público; iii) um mecanismo transmissor que liga uns a outros e em geral é representado por uma linguagem comum. Para Antônio Cândido, o conjunto formado por esses três elementos propicia o aparecimento da literatura, entendida como um sistema simbólico através do qual os indivíduos entram em contato e interpretam as diferentes esferas da realidade (Cândido, 2000, p. 23).³

Ora, inspirando-se em Antônio Cândido, Bento Prado tenta aplicar o conceito de *sistema de obras* à filosofia brasileira e conclui a partir daí que a certidão de nascimento da mesma ainda não foi lavrada. Ele reconhece que há obras nesse domínio, mas pensa que elas não correspondem a nenhuma escola filosófica e constituem meras *manifestações filosóficas* entre nós. Embora algumas dessas obras sejam notáveis, elas não oferecem informação alguma a um leitor europeu. O que se faz no Brasil em termos de filosofia é simples *divulgação*. Para Bento Prado, as obras filosóficas brasileiras não se organizam formando uma tradição nem se articulam no interior de um sistema próprio. Sua coesão sempre vem de fora. Nessa perspectiva, o pensador brasileiro mantém sua postura de consumidor e ainda conserva os traços de Macunaíma, que canta todas as canções e dança todas as músicas. De acordo com Bento Prado, isso é uma prova incontestável de que não há no Brasil um conjunto de obras filosóficas capaz de compor um sistema no sentido proposto por Antônio Cândido. Diante desse alegado fato, Bento sugere que talvez possamos pelo menos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, marcada por essa carência. Em outras palavras, talvez a maneira mais adequada de descrever a filosofia brasileira seja mostrar como os nossos pensadores assumem essa carência e como interrogam, por meio dela, a possibilidade de sua própria filosofia (Bento Prado Jr., 2018, p. 1-2). A hipótese de Bento se aplica ao Brasil em geral e, portanto, também ao s. XIX que estamos considerando.

2.2. A tese das dificuldades do historicismo e do psicologismo e sua superação

Essa questão, conforme mencionamos, também é discutida no artigo de Bento sobre *O Problema da Filosofia Nacional*. Nele, Bento faz referência direta ao método historicista de Cruz Costa, criticando-o em suas bases. Aqui, dando seguimento à sua

³ Cândido, Antônio. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 1º vol. (1750-1836). 9 ed. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.

argumentação, Bento alega que a ideia de *filosofia nacional* envolve em geral dois preconceitos: i) o *psicologista*, segundo o qual a filosofia é vista como a expressão de uma alma cuja natureza permanece inalterada ao longo da História; ii) o *historicista*, segundo o qual é a identidade do espírito que garante a continuidade da história e que faz com que as várias filosofias pareçam se suceder no interior de um mesmo tempo. Para Bento Prado, esses dois preconceitos, baseados na ênfase no discurso diacrônico e na tese da expressão dessa alma ou desse espírito, estão entretecidos na ideia de *filosofia nacional*. A consequência disso, de acordo com ele, é a perda da autonomia da história da filosofia e da natureza do discurso filosófico. Com efeito, a filosofia estaria apenas exprimindo algo que a precede e não poderia ser distinta da mera ideologia (Bento Prado, 2018, p. 1).

Todavia, de acordo com Bento, os perigos criados pelos preconceitos acima não significam que todo estudo da cultura nacional seja historicista e psicologista. Um exemplo disso é o já mencionado livro *Formação da Literatura Brasileira*, de Antônio Cândido, que faz a distinção entre *manifestação literária* e *sistema literário*. Nessa perspectiva, como vimos, não é a “alma nacional” que se exprime no sistema, mas sim indivíduos e grupos que nele interpretam e reinterpretam suas respectivas “almas”. Bento pensa que essa perspectiva é ao mesmo tempo antipsicologista e anti-historicista.

A partir disso, Bento reitera a sua tese de que não existe no Brasil um conjunto de obras filosóficas que se estructurem num sistema ou numa tradição autônoma. Nesse ponto, ele avalia a possibilidade de alguém apelar à ideia de uma experiência particular da filosofia no Brasil, baseada justamente nessa carência. Aqui, talvez a melhor maneira de descrever a situação da filosofia do Brasil seria mostrar como nossos pensadores assumem essa carência e como interrogam, através dessa mesma carência, a possibilidade de sua própria filosofia. Nessa perspectiva, essa experiência poderia ser caracterizada como baseada numa temporalidade invertida, em que a reflexão antecede a percepção. Isso significa que o historiador da nossa filosofia buscaria no nosso passado os germes do que ele crê que ela deverá ser no futuro. Para Bento, contudo, essa busca seria um tanto patética, baseando-se na ideia de uma nação procurando o próprio “espírito”. Ele promete mostrar esse equívoco mais adiante em seu texto (Bento Prado Jr., 2018, p. 2).

Na sequência de seu estudo, Bento afirma que existem muitos estudos sobre a filosofia no Brasil, cada um dos quais envolvendo uma ideia própria da natureza da filosofia e das tarefas do filósofo em nosso país. Como os casos são muitos, Bento optou

por considerar as obras de Cruz Costa e de Álvaro Vieira Pinto (Bento Prado Jr., 2018, p. 2-3). Tendo em vista as limitações de espaço a que estamos submetidos, concentraremos a atenção apenas no já mencionado caso de Cruz Costa.

Bento parte do pressuposto de que o leitor já conhece a abordagem de Cruz Costa, deixando de se dar ao trabalho de expô-la. Para facilitar a discussão que segue, apresentaremos aqui um breve resumo da abordagem cruzcostiana no livro *Contribuição à História das Ideias no Brasil*.⁴ De acordo com Cruz Costa, descrever a história das ideias entre nós é descrever as alternativas da imigração das ideias estrangeiras no país. Ele reconhece que alguns autores ciosos de originalidade denunciam tal imigração de ideias como uma forma de *imitação* que constitui a fonte de nossos erros e defeitos. Contra isso, Cruz Costa alega que a imitação é um fenômeno natural e universal. Os países da América, frutos da colonização, estão ligados à cultura europeia. Na explicação da evolução das ideias entre nós, alguns dos nossos estudiosos esquecem o meio em que vivemos, revelando-se fascinados pelo continente europeu e sua cultura secular. Outros acreditam na possibilidade de uma cultura puramente brasileira, independente da colonização europeia. Cruz Costa considera extremadas essas duas posturas e se dispõe a buscar um meio termo, levando em conta as correlações entre os povos e encarando o problema das vicissitudes da filosofia europeia no Brasil a partir do conjunto das nossas condições históricas (Cruz Costa, 1956, p. 16-7).

Ao descrever aspectos de nossas condições históricas, Cruz Costa alega que a filosofia chegava ao Brasil já feita na Europa. Como era sinal de grande cultura o conhecimento de ideias recentemente chegadas, isso desenvolveu entre nós um grande interesse pelas novidades, o que fez do *filoneísmo* um velho traço da nossa atividade intelectual, que é associado à mais completa e desequilibrada admiração por tudo o que é estrangeiro. Cruz Costa pensa que isso pode ser explicado ou por um complexo de inferioridade ou pela situação colonial vivida pelo país por muitos anos (Cruz Costa, 1956, p. 18).

Nesse ponto, Cruz Costa faz referência a Léon Brunschvicg, para quem a história é o laboratório do filósofo. Ela reintroduz a investigação filosófica no quadro da realidade. Com base nisso, Cruz Costa afirma que não podemos separar a cultura filosófica de seu

⁴ Ver Cruz Costa, João. *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.

complexo condicionamento histórico, lembrando que a essência humana depende das forças reprodutivas e das relações sociais historicamente dadas (Cruz Costa, 1956, p. 22-3).

Sobre a herança cultural que recebemos de Portugal, Cruz Costa afirma que ela se caracteriza por uma valorização pragmática da existência, a qual foi acentuada pelo caráter comercial, cosmopolita e burguês da vida portuguesa do século XV e do início do século XVI. Na época, Portugal adotou o lema “a fé e o império”, mas enfatizou mais o império do que a fé, que levou o país ao notável progresso da ciência e da arte de navegação lusitanas. Essa tendência pragmática diferenciava e afastava Portugal com relação às demais nações europeias (Cruz Costa, 1956, p. 30-2).

O lado da fé, porém, não ficou inativo por muito tempo. Através da atuação dos jesuítas, a cultura filosófica portuguesa se reduziu ao comentário teológico. Isso fechou Portugal à renovação científica que se processava na época e para a qual o país tinha contribuído com suas navegações e descobrimentos. Os portugueses foram aos poucos dominados por um humanismo artificial que os desviou do caminho progressista que estavam seguindo (Cruz Costa, 1956, p. 33-6).

Nessas circunstâncias, Portugal, que, no século XVI, tinha auxiliado na abertura de novos rumos para o homem, entrou em decadência. Na mesma época, surgiram novas potências marítimas no norte da Europa, que progrediram às custas de Portugal e Espanha. Esses dois países ibéricos foram também muito prejudicados pelo fanatismo religioso. Nesse contexto, a filosofia portuguesa se voltou inteiramente para a renovação da escolástica medieval (Cruz Costa, 1956, p. 41-4).

Foi mais ou menos nessa época que os portugueses descobriram o Brasil. Cruz Costa reconhece que deles herdamos a língua, os costumes, a religião, bem como muitos defeitos e virtudes. Ele se pergunta então se não teríamos herdado deles também certa visão de mundo e do homem. E afirma que essa herança era formada sobretudo por um *pragmatismo vivido* (Cruz Costa, 1956, p. 47-8).

No caso específico do Brasil, Cruz Costa afirma que, enquanto herdeiros da cultura portuguesa, nós enxertamos na mesma aspectos novos de outras visões de mundo. Graças a isso, a história da nossa filosofia foi a história das vicissitudes resultantes da longa importação de ideias no decorrer do século XIX. O panorama resultante é o de uma curiosa série de contradições associadas a um incessante esforço no sentido de encontrar

o sentido de nossas ideias. Influenciada pela europeização, principalmente proveniente da França, a intelectualidade brasileira se esquecia da realidade ambiente. 81

Na sequência de seu livro, Cruz Costa nos apresenta inicialmente um relato dos principais pensadores brasileiros espiritualistas dos primeiros três quartos do século XIX, destacando o seu filoneísmo e acusando-os de realizarem apropriações indevidas de doutrinas filosóficas francesas (Cruz Costa, 1956, p. 79-111). Em seguida, ele nos apresenta, no quarto seguinte do século XIX, um relato dos pensadores voltados para o cientificismo, que se opuseram aos espiritualistas. A caracterização dos cientificistas, principalmente de Luiz Pereira Barreto, é mais respeitosa e mais tolerante (Cruz Costa, 1956, 112-332).

No final de seu livro, Cruz Costa conclui que a filosofia, no Brasil, sempre esteve *ligada à ação*. Nessa perspectiva, ele faz referência a Clóvis Beviláqua, para quem o nosso país, se algum dia puder contribuir com alguma produção filosófica significativa, ela certamente não será proveniente da metafísica (Cruz Costa, 1956, p. 442).⁵ Termina aqui nossa breve exposição das ideias de Cruz Costa relevantes para nossa discussão. Retornemos ao artigo de Bento.

Ora, avaliando a posição cruzcostiana, Bento afirma que ele examina a filosofia brasileira do ponto de vista do *historicismo*. Isso significa que ele tenta caracterizar o pensamento brasileiro através da recuperação da sua *origem*. Nessa perspectiva, a matriz primitiva para esse pensamento se encontra na nossa herança colonial. Essa última governa a nossa experiência e explica as contradições de nossa evolução intelectual. Desse modo, a história do pensamento no Brasil passa a ser vista como a história da domesticação de uma nova experiência através das formas fornecidas pela cultura portuguesa (Bento Prado Jr., 2018, p. 3).

Não obstante, a herança portuguesa surge, em Cruz Costa, como um obstáculo à experiência da filosofia, com o fechamento do pensamento lusitano pelos jesuítas e pela Contrarreforma. Desse modo, para entender as obras filosóficas brasileiras, é preciso recorrer ao pragmatismo originário dos portugueses, descobrindo, debaixo da linguagem universalizante e dos aparentes objetivos teóricos dessas obras, as intenções práticas das mesmas no interior de situações históricas precisas. Nessa perspectiva, a única leitura possível dessas obras possui caráter *ideológico*, revelando a presença do pragmatismo

⁵ Cruz Costa não indica de onde extraiu a afirmação de Beviláqua.

lusitano ao longo da história das ideias em nosso país. Como exemplos desse tipo de leitura em Cruz Costa, Bento faz referência à sua explicação do sucesso do ecletismo na primeira metade do nosso s. XIX e ao surto do positivismo, do spencerismo e do evolucionismo na segunda metade do nosso s. XIX. O ecletismo foi bem-sucedido porque instituía uma paz filosófica que fundamentava a paz política almejada pelos intelectuais moderados da época. As correntes científicas foram bem-sucedidas porque permitiam uma revisão global da cultura nacional, exprimindo a presença da nova consciência política da burguesia em ascensão (Bento Prado Jr., 2018, p. 4).

Para Bento, a abordagem de Cruz Costa sobre a história das ideias no Brasil é governada por uma dialética que opõe formalismo a realismo, especulação a pragmatismo, transoceanismo a irradiação da cultura nacional, metafísica a crítica social. Isso envolve não apenas a interpretação do passado, mas também a elaboração de uma perspectiva para o futuro. Em Cruz Costa, a filosofia deve levar em conta a análise crítica da realidade nacional e a reflexão não pode deixar de lado o seu referente histórico. Desse modo, o pragmatismo herdado da cultura portuguesa se transformou no Brasil numa filosofia engajada, radicada na *práxis* (Bento Prado Jr., 2018, p. 4-5).

Em sua avaliação final da abordagem de Cruz Costa, Bento afirma encontrar nele não a exposição de uma metafísica, mas sim uma minuciosa história das ideias. Todavia, de acordo com Bento, essa história das ideias possui diversos pressupostos filosóficos de caráter historicista. Para Bento, o pressuposto básico dessa abordagem é que a história, em última instância, é a história de uma mesma experiência, interpretada por uma mesma consciência, envolvendo a ideia de *progresso*. Isso revela, segundo Bento, a influência de Léon Brunschvicg sobre Cruz Costa, porque estamos diante de uma história que trata mais da *ideologia* do que da *ciência*. Ora, é justamente o suposto caráter unitário buscado por essa história da consciência que se revela controverso. Para resolver a questão, Bento recorre a Canguilhem, cuja história do pensamento substitui a ideia de *progresso* pelas ideias de *descontinuidade e transformação*. Bento argumenta que a história linear das ideias perde de vista a heterogeneidade dos campos epistemológicos que fundamentam os diversos discursos. Sem a descrição desses campos, não é possível oferecer uma interpretação ideológica (Bento Prado Jr., 2018, p. 9).

A fim de ilustrar essa tese, Bento recorre à análise que Cruz Costa faz de Pinheiro Ferreira. Nessa análise, Cruz Costa alega que o manual de Genovese, cético em relação aos sistemas filosóficos e voltado para a prática, em conformidade com o pragmatismo

lusitano, influenciou Pinheiro Ferreira, que não se ajustava muito bem ao “tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha” nem à “fantasmagoria dos ecléticos de França” (Cruz Costa, 1956, p. 73, *apud* Bento Prado Jr., 2018, p. 9). Bento põe em dúvida essa interpretação de Cruz Costa, oferecendo uma outra: não é o português pragmático Pinheiro Ferreira que não compreendeu o idealismo alemão, mas sim o pensador *ilustrado*, que não abandonou o campo da *episteme* clássica e que não conseguiu movimentar-se no campo aberto pela modernidade. Para reforçar seu argumento, Bento alega também que, se deslocássemos Condillac de seu tempo e o fizessemos assistir às aulas de Schelling, ele também veria nelas o “tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha” (Cruz Costa, 1956, p. 73, *apud* Bento Prado Jr., 2018, p. 9-10).

Com base nessas considerações, Bento conclui que, partindo da abordagem cruzcostiana, seria mais difícil ainda interpretar a situação atual do pensamento no Brasil com base na matriz fundamental da herança colonial. Para ele, não somos capazes de explicitar o horizonte da contemporaneidade do mesmo modo que fazemos para um pensamento passado. Citando Foucault, Bento alega que não é possível oferecer uma resposta às questões sobre a contemporaneidade, de modo que temos de deixá-las em suspenso, admitindo no máximo que a possibilidade de formulá-las abre o caminho para um pensamento futuro. Para Bento, a herança colonial ou a psicologia do pensador do país subdesenvolvido não é mais determinante do que a coerção exercida sobre esse pensador pela “positividade” visada por seu pensamento, através dos conceitos utilizados e das exigências próprias do discurso envolvido. Esse pensador pode e deve pensar seu país e sua história, mas como objetos entre outros e não como uma “estrutura transcendental” ou um *a priori* subjetivo. O apelo a tal “estrutura” tornaria impossível distinguir *experiência* e *ciência*, *ideologia* e *filosofia*, esquecendo as exigências mais essenciais da própria filosofia (Bento Prado Jr., 2018, p. 10).

Ao final do artigo, fazendo uma síntese da discussão, Bento reafirma que a ideia de *filosofia nacional* pode estar ligada a uma concepção controversa de *história da filosofia* baseada num psicologismo e num historicismo dogmáticos, caindo, em última instância, numa metafísica da consciência. E quando a ideia de *filosofia nacional* deixa de ser objeto de estudo do historiador para se transformar num programa de ação do filósofo, as dificuldades se multiplicam ao infinito. A justificativa desse programa não se encontra na filosofia, mas na *ideologia do nacionalismo*, a qual parece ter sido desqualificada na história mais recente dos países latino-americanos, em benefício de uma

teoria e de uma prática bem mais radicais. Para Bento, a expectativa de uma “filosofia brasileira” talvez tenha tido sua inconsistência revelada pelo golpe militar de 1º de abril de 1964. Talvez seja por isso que as gerações mais jovens de estudiosos da filosofia tenham deixado de se preocupar com a “filosofia brasileira”. Bento pensa que, se isso for verdade, então a “atmosfera” que ele descreve no presente artigo já não possui atualidade. E as “atmosfera” só se tornam visíveis e descritíveis quando não mais são “vivas” diretamente e iniciam sua decadência (Bento Prado Jr., 2018, p. 11).

3. Nossa avaliação das teses de Bento

3.1. A tese da inexistência de um sistema de obras

Nosso problema nesse ponto é saber se, aplicando a abordagem de Antônio Cândido à filosofia oitocentista, tivemos ou não um sistema de obras filosóficas no Brasil dessa época. Antes de mais nada, cabem aqui algumas observações sobre as posturas de Tobias e de Romero. Embora não tenha recorrido a esse conceito, Tobias, como vimos, reduz a biblioteca brasileira de filosofia oitocentista a uma única obra, os *Fatos do espírito humano*, e, o que é pior, considera que essa obra não possui qualquer valor. Romero, que também não recorre ao conceito de Antônio Cândido, reconhece como filosóficas pelo menos dez obras, mas, excetuando o caso de seu ídolo Tobias, despreza todas as demais em graus variados, principalmente as que defendem posições espiritualistas. Isso significa que, embora não tenham utilizado o conceito em questão, Tobias e Romero apontam na direção da inexistência de um sistema de obras filosóficas no Brasil do s. XIX. E isso sugere que as obras filosóficas dessa época não passam de meras manifestações literárias desconexas.

Ora, tudo indica que a posição de Bento se inspira na tradição historiográfica brasileira negativista, criada a partir dos trabalhos iniciais de Tobias e Romero. Infelizmente, essa tradição é equivocada, pois se baseia em uma leitura muito superficial das obras relevantes e no apelo a críticas em geral infundadas, ligadas a interesses ideológicos e marcadas pelo tom retórico. Essa tradição pessimista levou à formulação de teses dogmáticas a respeito da filosofia brasileira do s. XIX, baseadas apenas numa imagem negativa que não vinha acompanhada da devida justificação baseada no estudo cuidadoso dos textos relevantes. Dentre essas teses dogmáticas, destaca-se aquela a relativa à ausência de um sistema de obras filosóficas no período, tal como defendida por

Bento. Faltou aqui a boa vontade de fazer uma verificação adequada para conferir a veracidade dessa tese, o que levou a uma espécie de cegueira a respeito do que de fato aconteceu. Vejamos a seguir se é possível mostrar que a tese contrária pode ser adequadamente justificada com base nas evidências disponíveis.

Retomemos o conceito de *sistema de obras* tal como proposto por Antônio Cândido e verifiquemos se ele pode ser aplicado à filosofia brasileira do s. XIX. Como vimos, para que haja um sistema de obras filosóficas nesse período, é preciso que as mesmas estejam ligadas por denominadores comuns. Ora, elas apresentam o denominador comum da língua portuguesa e dos temas tratados. Esses últimos variaram de acordo com a fase da história do país entre 1808 e 1889. Com efeito, podemos afirmar, de maneira um tanto genérica, que o tema predominante logo após a transferência da Corte era o *espiritualismo empirista*, marcado por algumas inovações que foram motivadas pela mudança de *status* do país, que passou de colônia a sede da Corte portuguesa.⁶ Isso é ilustrado no período pelos *Cadernos* de Feijó, que mesclam esse espiritualismo empirista com o kantismo e pelas *Preleções Filosóficas* de Pinheiro Ferreira, que oferecem uma perspectiva original a respeito desse mesmo espiritualismo empirista (Feijó, 1967; Pinheiro Ferreira, 1813). O tema predominante no Primeiro Reinado foi, por um lado, o da discussão política radicalizada, como ilustram os escritos de Frei Caneca, e, por outro, pela discussão também politizada a respeito do celibato clerical, como ilustram os textos de Feijó a esse respeito (Caneca, 2001; Feijó, 1912). Os temas predominantes no Período Regencial foram caracterizados pela apresentação de teses reformistas em relação ao país, como no caso dos artigos de Magalhães na revista *Niterói*, a tradução da obra feminista *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*, por Nísia Floresta e o *Opúsculo Humanitário*, por ela escrito (Magalhães, 1836a; Magalhães, 1836b; Sophia/Floresta, s.d.; Floresta, 1989). O período foi ainda marcado pelo tema da preservação da tradição do espiritualismo empirista no país, como ilustram as aulas de filosofia ministradas por Monte Alverne no Rio de Janeiro e a publicação das *Lições elementares de lógica e metafísica*, de Miranda Rego (Miranda Rego, 1839). Essa reação é compreensível, dada

⁶ Estamos usando a expressão *espiritualismo empirista* para designar as tentativas do s. XVIII e dos inícios do s. XIX no sentido de conciliar espiritualismo e empirismo. Essa tendência é tradicionalmente conhecida como *empirismo mitigado*, mas não estamos usando essa expressão porque ela acentua o *empirismo*, quando, na verdade, deveria ser acentuado o *espiritualismo* que está sendo associado ao mesmo. Em outro lugar, já criticamos a expressão *empirismo mitigado*, sugerindo sua substituição por *empirismo espiritualista* (Margutti, 2020, p. 123-4).

a tradição espiritualista lusitana que o país herdou da colonização. A Fase de Pacificação do país no Segundo Reinado foi marcada pela recuperação do tema do espiritualismo, que aparece em diversas formas, como ilustram o *Discurso* de Magalhães no Colégio Pedro II, a tradução do *Curso* de Cousin por Figueiredo, os escritos Manuel Moraes e Valle, os artigos de Figueiredo na revista *O Progresso*, as *Máximas* de Maricá e as obras de Nísia Floresta no período (Magalhães, 2015; Cousin/Figueiredo, 1843-5; Moraes e Valle, 1831; Figueiredo, 1950; Maricá, 1958; Floresta, 2008). Já a Fase da Estabilidade do Segundo Reinado se caracteriza pelo fortalecimento do tema do espiritualismo, representado sobretudo pela tendência dominante do ecletismo, com as obras de Ferreira França e Magalhães (Ferreira França, 1973; Magalhães, 1858). A predominância do espiritualismo eclético não impediu que outras formas de espiritualismo se apresentassem como alternativas. Esse é o caso, por exemplo, do socialismo cristão em Abreu e Lima, do tradicionalismo de Frei Itaparica, do tomismo de Soriano, do espiritualismo empirista de Morais Torres e de Monte Alverne – em publicação póstuma, –e do espiritualismo ontologista de Patrício Muniz (Abreu e Lima, 1852; Frei Itaparica, 1852; Moraes Torres, 1852; Monte Alverne, 1859; Floresta; Muniz, 1853). O final dessa fase do Segundo Reinado é marcado também pelo aparecimento temas ligados ao cientificismo, como podemos constatar por algumas obras de Pereira Barreto e Tobias Barreto. Paradoxalmente, essas obras foram precedidas pela publicação, em 1851, da tradução da tese materialista de doutorado de Ferreira França para o português (Ferreira França, 1851). Isso constituiu provavelmente um prenúncio involuntário do movimento cientificista que começaria a se manifestar a partir de 1865. Por fim, a Fase de Decadência do Segundo Reinado registra o fortalecimento dos temas ligados ao cientificismo, mas ainda revelam as tentativas frustradas de defesa do espiritualismo então já em decadência. Do lado do cientificismo crescente, isso é ilustrado pelos escritos de Tobias, Guedes Cabral, Araújo Ribeiro e Romero (Barreto, T., 1883; Barreto, T., 1889; Barreto, T., 1977a; Barreto, T., 1977b; Guedes Cabral, 1876; Araújo Ribeiro, 1875; Romero, 1878; Romero, 1894); do lado do espiritualismo decadente, pelos escritos de Magalhães, Soriano e Gregório Lipparoni (Magalhães, 1876; Magalhães, 2001a; Magalhães, 2001b; Soriano de Souza, 1871; Lipparoni, 1880).

Os fatos listados acima indicam que os denominadores comuns ligados às características internas de um sistema de obras estão presentes no Brasil oitocentista, pelo menos no que diz respeito à mesma língua e aos temas comuns discutidos. Esses últimos

variaram nas diversas fases da história do Império Brasileiro, é verdade, mas sempre convergiram no interior da fase correspondente e caracterizaram as obras filosóficas brasileiras envolvidas. Antônio Cândido fala ainda no uso de imagens como denominador comum ligado às características internas. Isso é muito difícil de comprovar, pois envolveria uma análise detalhada das imagens utilizadas por cada um dos autores brasileiros da época. Por motivos de tempo e espaço, iremos partir aqui do pressuposto de que, se os temas constituem um denominador comum para as obras filosóficas brasileiras do período, então as imagens nelas utilizadas provavelmente constituirão também um denominador comum. Mas com a seguinte qualificação: quando os temas estiverem em oposição, as imagens serão comuns sobretudo nos casos de textos que defendem posições filosóficas comuns. Por exemplo, na Fase de Decadência do Segundo Reinado, temos um confronto entre o cientificismo que se fortalecia e o espiritualismo que definhava. Num caso desses, as imagens utilizadas pelos autores ligados a cada uma dessas tendências vão diferir de acordo com a posição filosófica assumida.

Passemos agora aos critérios de Antônio Cândido relativos aos elementos de natureza social e psíquica, que são os mais importantes para a determinação da existência ou não de um sistema de obras filosóficas no Brasil oitocentista. O primeiro desses critérios envolve a existência de um conjunto de produtores de textos filosóficos. Ora, tendo em vista que nosso quadro cronológico das obras filosóficas publicadas no Brasil entre 1808 e 1885 indica a existência de um número razoável de autores para essas obras, fica claro que existia na época um conjunto de produtores de textos filosóficos.

O segundo critério estabelecido por Antônio Cândido envolve a necessidade da existência de um conjunto de receptores que constituiriam o público para essas obras. Não há dúvida de que o público leitor brasileiro da época era extremamente reduzido em comparação com a população do país. Não há dúvida também de que esse público constituía uma elite em condições sociais e econômicas muito acima do restante dos demais brasileiros. Mesmo assim, *esse público existia*, como pode ser evidenciado pelo número de obras publicadas na época, envolvendo não apenas livros, mas também revistas dedicadas a temas filosóficos. E o que era então publicado para esse público fornece evidências a respeito do que interessava a essa elite e era por ela discutido.

A discussão acima nos leva a considerar válida a hipótese de que, aplicando à filosofia os critérios estabelecidos por Antônio Cândido para a literatura brasileira, podemos concluir pela existência de um sistema de obras filosóficas no Brasil do s. XIX.

É verdade que o conceito de Antônio Cândido, baseado no conhecido tripé *autor/obra/público*, não é o único possível, como podemos ver, por exemplo, pelas contribuições de Umberto Eco nesse domínio (Eco, 1991).⁷ Mas não pensamos que seja o caso de discutir aqui essa questão semiótica. Basta constataremos que, para efeito do argumento contra Bento, as evidências existentes indicam a existência de um grupo de autores brasileiros oitocentistas que produziram um conjunto razoável de obras filosóficas, todas ligadas aos seus respectivos contextos, mantendo relações lógicas entre si e podendo ser classificadas em grupos. Algumas delas inclusive dialogam entre si. Isso nos permite afirmar sem sombra de dúvida que existiu algo como um sistema de obras filosóficas no Brasil oitocentista. A negação desse fato, alegando a existência de meras manifestações filosóficas isoladas e de segunda mão, só pode ter decorrido de uma visão superficial e preconceituosa da filosofia brasileira da época, levando à formulação dogmática de teses pessimistas sem a devida verificação e justificação.

Em síntese, em que pese à tese negacionista de Bento, podemos concluir que houve de fato no Brasil oitocentista um sistema de obras filosóficas satisfazendo a todos os critérios estabelecidos por Antônio Cândido. Bento se equivoca inteiramente na avaliação desse aspecto da filosofia brasileira do século XIX. Esse, porém, não é o único equívoco de Bento. Com efeito, o seu apelo ao conceito de *sistema de obras* constitui uma apropriação de uma categoria ligada a uma abordagem diacrônica em Antônio Cândido para incorporá-la à sua abordagem sincrônica. Esse ponto será esclarecido mais adiante.

3.2. A tese das dificuldades do método de Cruz Costa e a proposta de sua superação

Vimos que, ao desenvolver sua crítica ao historicismo de Cruz Costa, Bento indica a influência da abordagem diacrônica de Brunschvicg sobre o paulista e oferece, como contrapartida, a abordagem sincrônica de Canguilhem. Desse modo, ele faz uma oposição entre *ideologia*, resultado da abordagem diacrônica, e *sistema*, resultado da abordagem sincrônica. A ideologia está ligada à ideia de *progresso*, enquanto o sistema está ligado à ideia de *descontinuidade*. A ideia de *progresso* está ligada à história linear das ideias, a qual perde de vista a heterogeneidade dos campos epistemológicos que fundamentam os

⁷ Eco, Umberto. *Obra Aberta. Forma e Indeterminação nas Poéticas Contemporâneas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

diversos sistemas. E sem a descrição desses campos heterogêneos, a interpretação ideológica se torna impossível. Daí o equívoco de Cruz Costa ao se referir à postura pragmática de Pinheiro Ferreira diante do “barbarismo dos heráclitos da Alemanha” e da “fantasmagoria dos ecléticos de França”. Contra isso, como vimos, Bento alega que Pinheiro Ferreira não é o pragmático português, mas sim o pensador ilustrado influenciado pela episteme clássica, sem condições de compreender a modernidade. Com base nessas considerações, Bento conclui que o erro de Cruz Costa está em adotar uma postura historicista que só leva à ideologia e não à filosofia, ao passo que a postura de análise sincrônica do sistema nos permite permanecer ligados à filosofia. É esse o significado da diferença que ele estabelece entre a filosofia nacional enquanto objeto de estudo do historiador e essa mesma filosofia enquanto programa de ação do filósofo.

Como podemos ver, estamos aqui diante de uma oposição entre *sincronia*, defendida por Bento, e *diacronia*, defendida por Cruz Costa. No momento, podemos afirmar que Bento está certo ao criticar Cruz Costa por ater-se apenas ao *contexto*, uma vez que isso nos conta apenas uma parte da história. Mas Bento também se equivoca ao ater-se apenas ao *texto*, uma vez que aqui também ficamos apenas com outra parte da história. No caso de Cruz Costa, a abordagem historicista ainda inclui a hipótese de uma alma nacional que evolui através do tempo. Para evitar tal pressuposição, Bento, com sua abordagem diacrônica, simplesmente elimina a linearidade da evolução histórica, reduzindo-a a uma sucessão descontínua de sistemas. Onde tínhamos alguma forma de *progresso*, agora temos uma sucessão aleatória de *sistemas*. Cruz Costa se refugia no espaço lógico das *causas*, ignorando o espaço lógico das *razões*, enquanto Bento parte para o vício contrário, refugiando-se no espaço lógico das *razões*, ignorando o espaço lógico das *causas*. Assim agindo, nenhum dos dois cria condições para chegar a um resultado adequado.

As considerações acima nos mostram por que a proposta de uma história descontínua explica o apelo de Bento ao conceito de *sistema de obras* de Antônio Cândido. Com efeito, Bento parece estar pensando que a localização de um *sistema de obras* no Brasil oitocentista poderia corresponder a uma instância de uma sucessão descontínua de sistemas de obras, ao estilo da sucessão de *epistemes* em Foucault, permitindo assim uma análise sincrônica das ideias expressas pelas obras pertencentes ao sistema em cada período histórico. Como, com certa má vontade, Bento não localizou um sistema de obras no Brasil oitocentista, mas apenas manifestações literárias esparsas, ele

pôde se dar ao luxo de afirmar que tal sistema não existiu na época e concluir que a filosofia brasileira ainda não tinha registro de nascimento. Mas é importante lembrar aqui que, como muito bem percebeu Paulo Arantes, a noção de *sistema* em Antônio Cândido está ligada à noção de *formação*, conforme indica o próprio título de sua obra seminal: *Formação da Literatura Brasileira*. Antônio Cândido está pensando o surgimento de um *sistema* a partir de um processo histórico de *formação*, envolvendo uma concepção de história voltada para a diacronia e não para a sincronia. Não é o caso de elucidar aqui a concepção de *história* em Antônio Cândido, mas sim de alertar para o fato de que Bento está realizando uma apropriação indébita desse conceito para aplicá-lo num contexto diferente daquele previsto pelo seu autor. Alguém poderia alegar que essa aplicação heterodoxa poderia até dar certo, mas acreditamos que as modificações necessárias para fazer a adaptação revelariam um afastamento muito grande do conceito primitivo.

De qualquer modo, é com base nesse quadro conceitual que Bento efetua sua crítica ao historicismo de Cruz Costa. Como vimos, Bento argumenta que o historicismo desse último fracassa ao basear-se na tese do espírito pragmático do colono português enfrentando os novos problemas gerados pela colonização do país. Para Bento, isso significa que a abordagem de Cruz Costa é governada por uma dialética que opõe *formalismo* a *realismo*, *especulação* a *pragmatismo*, *transoceanismo* e *nacionalismo*, *metafísica* e *crítica social*, de tal modo que o pragmatismo lusitano se transformou entre nós numa filosofia radicada na *práxis*. Nesses grupos de oposição, Bento localiza a abordagem cruzcostiana do lado do realismo, do pragmatismo, do nacionalismo e da crítica social. Isso, é claro, revela a parcialidade da perspectiva de Cruz Costa, baseada sobretudo na nossa *alma nacional pragmática e filoneísta*. Mesmo assim, não podemos negar que Cruz Costa tem razão ao menos em parte, ao estabelecer que os sucessos do ecletismo e do cientificismo no Brasil oitocentista dependeram dos respectivos contextos dessas doutrinas. Temos de reconhecer aqui que a consideração do contexto envolve inevitavelmente a ideologia. Para evitar isso e salvar a objetividade da filosofia, Bento se concentra na consideração do texto, a qual envolve inevitavelmente a busca de estruturas logicamente estáveis numa determinada época. Desse modo, se a leitura de Cruz Costa é ideológica em virtude do foco exclusivo no contexto, a leitura de Bento é a-histórica, em virtude do foco exclusivo no texto. No caso de Bento, isso é agravado pelo fato de que, influenciado pelo tradicional negacionismo da historiografia da nossa filosofia, ele dogmaticamente “não encontrou” um sistema de obras no Brasil oitocentista, concluindo

então, contra a tese das “vicissitudes” de Cruz Costa, que não houve filosofia entre nós na época indicada.

Nesse contexto, a crítica de Bento à explicação de Cruz Costa da rejeição do idealismo alemão e do ecletismo francês por parte de Pinheiro Ferreira também decorre da sua postura estruturalista, envolve outro tipo de equívoco. Com efeito, é verdade que Cruz Costa se equivoca ao atribuir a Pinheiro Ferreira o pragmatismo da alma lusitana para explicar sua rejeição do idealismo alemão e do ecletismo francês e Bento tem alguma razão ao considerar esse lusitano ligado ao campo epistemológico clássico, fato que o incapacitaria de compreender as nuances do campo epistemológico do século XIX. Bento percebeu isso muito bem, ao alegar que, se Condillac tivesse assistido às aulas de Schelling, certamente veria nelas, assim como Pinheiro Ferreira, o mesmo “tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha”. Coisa semelhante aconteceria no caso do ecletismo francês, pois nem Condillac nem Pinheiro Ferreira estariam dispostos a aceitar o apriorismo das *ideias da razão*, tal como postulado por Cousin. Mesmo assim, a explicação de Bento, para ser efetiva, depende da perspectiva da história descontínua, que, embora não crie entidades metafísicas como no caso do historicismo, acaba criando autênticas “entidades epistemológicas” que enfatizam as razões e desprezam as relações causais que as produziram. Essa postura, conforme mostramos, é equivocada. Podemos explicar a rejeição do idealismo alemão e do ecletismo francês por parte de Pinheiro Ferreira com base nos princípios filosóficos em que ele se baseava e que decorreram de sua formação, sem ter de apelar necessariamente ao conflito entre uma entidade abstrata chamada *episteme clássica*, já superada, mas na qual ele ainda estaria inserido, e uma entidade abstrata chamada *episteme moderna*, já atuante em sua época e na qual ele também estaria inserido, mas seria incapaz de compreender em virtude de suas ligações com o passado. Em outras palavras, a adoção de determinados princípios pode fazer parte de uma visão de mundo mais ou menos comum em uma dada época, mas não é o caso de transformar essa visão de mundo numa entidade epistemológica abstrata sem raízes históricas definidas, funcionando como a condição de possibilidade de tudo o que se pensa nessa mesma época. Desse modo, tanto Cruz Costa como Bento se equivocam em suas hipóteses sobre Pinheiro Ferreira: o primeiro, por atribuir-lhe uma suposta mentalidade pragmática decorrente da alma portuguesa; o segundo, por enquadrá-lo num quadro epistemológico abstrato a-histórico hipostasiado que ignora suas ligações com as causas que o produziram.

4. Proposta de um método alternativo

As críticas de Bento a Cruz Costa revelam a existência de dois inconvenientes que devem ser evitados no estudo da história em geral e da história da filosofia em particular: por um lado, como acontece com Cruz Costa, a história é concebida como a evolução de uma entidade metafísica subjacente; por outro lado, como acontece com Bento, a história é concebida como a irrupção descontínua de sistemas independentes entre si. Ora pensamos que a adoção exclusiva de uma abordagem, seja ela a diacrônica de Cruz Costa, seja ela a sincrônica de Bento, revela-se insuficiente para um estudo adequado da complexidade dos fatos históricos. Esses inconvenientes podem ser superados com a adoção de um método alternativo.

Para justificar nossa proposta, estamos assumindo aqui que todas as doutrinas filosóficas possuem pelo menos duas dimensões: o *texto*, que corresponde àquilo que Bento enfatiza na discussão acima, e seu *contexto*, que corresponde àquilo que Cruz Costa enfatiza em seu livro. O *texto* possui pretensões à universalidade, ao passo que o seu *contexto* corresponde à realidade histórica do *aqui e agora*. Essas dimensões são mutuamente excludentes, pois a universalidade do *texto* não coaduna com a particularidade de seu *contexto* histórico. A maneira de superar essa oposição é assumir que a história da filosofia é um objeto complexo de análise e que a dualidade *texto/contexto* reflete essa complexidade. Assim, o procedimento mais adequado para compreender um texto filosófico no interior de um dado contexto é apelar para duas descrições complementares, uma delas sobre a doutrina expressa no texto e a outra sobre o contexto no qual a doutrina está incluída. Em outras palavras, o *contexto* localiza o *texto* no tempo histórico das eventuais condições para a sua adoção, enquanto o *texto* localiza suas teses voltadas para o *contexto* no espaço lógico das razões. Embora as descrições envolvidas sejam mutuamente excludentes, precisamos das duas para compreender adequadamente o nosso complexo objeto de estudo, a saber, a história da filosofia enquanto envolve a consideração de um sistema universal formulado no interior de uma situação histórica particular. O procedimento que estamos propondo corresponde a uma adaptação do princípio de complementaridade de Bohr na mecânica quântica ao domínio da história da filosofia. Isso não constitui uma novidade e nos permite acreditar otimistamente que a abordagem complementar *sistema/contexto* pode fornecer um método adequado para o estudo do nosso problema.

Detalhando um pouco mais a abordagem que estamos propondo, podemos dizer que, de certo modo, o *contexto* fornece as *causas* para a adoção de um *texto*, ao passo que o *texto* fornece as *razões* para a adoção de certas teses voltadas para o *contexto*. A relação causal entre *contexto* e *texto*, porém, é extremamente complexa, pois inclui as condições sociais, políticas, econômicas, intelectuais, morais e religiosas que levaram à adoção do *texto*. Além disso, não podemos esquecer um outro aspecto importante dessa relação, a saber, o fato de que o autor do texto, o qual se acha inserido no contexto, é um indivíduo com suas idiossincrasias. Nessa perspectiva, é a combinação das condições culturais com as idiossincrasias individuais que leva à produção de determinados textos articulados ao contexto. Vamos chamar genericamente os problemas gerados por tal combinação de *problemas de contexto*.

Todavia, consideramos importante lembrar que esses problemas de contexto nem sempre são formulados de maneira explícita na época em que estão ocorrendo. Eles pertencem na verdade a uma espécie de atmosfera cultural um tanto indefinida, envolvendo a criação e o desenvolvimento de instituições e costumes que funcionam com alguma eficácia. Com o tempo, porém, a prática social ligada a essas instituições e costumes pode dar origem a situações consideradas incômodas ou inconvenientes, demandando alguma espécie de solução. Isso produz os chamados *problemas de contexto*. De certo modo, podemos dizer que o *contexto* nos fornece o complexo conjunto de *condições culturais* para a adoção do *texto* numa determinada época. É importante observarmos que estamos utilizando aqui a expressão *condições culturais* ao invés de *causas* por entender que essas últimas envolvem o conjunto complexo de circunstâncias constitutivas de uma dada sociedade num dado momento histórico, conjunto esse que, embora esteja em relação causal com os respectivos textos produzidos em seu interior, não é facilmente decomposto em seus elementos constitutivos. Isso significa que, para identificarmos os *problemas de contexto*, teremos de analisar os principais fatos históricos envolvidos, na expectativa de que eles terão condições de fornecer as pistas necessárias para chegarmos aos mesmos.

Ainda com relação a essa mesma questão, sabemos que os textos justificam suas teses através de *razões*. Considerados isoladamente, contudo, os textos, em virtude de sua postura universalizante, não oferecem à primeira vista evidências para determinação de suas relações com o contexto. Se, porém, recorrermos à consideração de mais de um texto de determinada época, teremos condições de observar, através de uma indução, as

eventuais teses comuns formuladas para resolver certos problemas comuns, que correspondem aos problemas de contexto. Desse modo, se os textos de uma época considerados em conjunto oferecem soluções comuns ou análogas com respeito a determinados problemas, podemos supor que tais problemas foram comuns nessa época. Eles constituíram a motivação cultural para a produção desse conjunto de textos. Nesse sentido, não estamos nos referindo às *razões* presentes nos textos, que servem para justificar as respostas dadas aos problemas. Estamos nos referindo aos *problemas de contexto* de dada época, problemas esses que foram gerados pelas *condições culturais* envolvidas. Esses problemas de contexto são anteriores às *razões* utilizadas para justificar as teses defendidas no texto. Nessa perspectiva, uma sociedade numa dada época histórica poderia gerar problemas de contexto que, por sua vez, estimulariam o surgimento de certos tipos de texto que, recorrendo a razões para justificar suas teses, tentariam resolver os problemas de contexto que os motivaram.

Consideramos importante lembrar ainda que não há uma correspondência biunívoca entre o *contexto* e o *texto*: na verdade, um mesmo contexto pode ser condição para a adoção de mais de um texto, assim como um mesmo texto pode ser aplicado com adaptações a mais de um contexto. Como exemplo do primeiro caso, temos o período de estabilidade do Segundo Reinado, cujo contexto levou ao surgimento de vários textos de tendência espiritualista. Como exemplo do segundo caso, temos o positivismo sendo aplicado a diferentes contextos, envolvendo o Brasil e vários países da América Espanhola. Isso porém não significa que estejamos num domínio completamente aleatório, em que *texto* e *contexto* sejam inteiramente independentes. Na verdade, cada contexto estabelece certos limites para a escolha do leque de textos disponíveis. E vai ser a articulação ou não entre os textos e seus respectivos contextos que servirá de critério para determinar se de fato eles podem ser relacionados de acordo com a nossa abordagem *texto/contexto*. Isso significa que essa articulação não decorre de uma relação causal unívoca e direta, mas sim plurívoca e indireta, em que um grande número de fatores individuais e culturais entram em jogo para determinar a escolha de determinado texto. Reiteramos aqui que essa articulação não possui caráter necessário, no sentido de que dado contexto só poderia produzir dado texto. O máximo que podemos dizer é que, levando em conta a combinação de fatores individuais e problemas culturais, um dado texto pode ser concebido como oferecendo resposta aos problemas culturais gerados por um dado contexto. É por esse motivo que a conclusão sobre a articulação entre texto e

contexto não pode ser obtida por *dedução*: é preciso um processo de *indução* para estabelecer as relações entre ambos. Através desse processo, tentamos identificar os aspectos comuns aos textos de uma época para determinar o tipo de preocupação cultural ou de problema de contexto a que tais textos tentam responder. Todo esse procedimento é necessário para tornar mais clara a existência de certa relação causal complexa entre texto e contexto. E, tendo em conta a complexidade da mesma, envolvendo inúmeros fatores e dificilmente passível de explicitação completa, ela pode ao menos ser apresentada sob a forma de uma hipótese, a qual seria confirmada provisoriamente pela articulação estabelecida entre os problemas de contexto e seus respectivos textos. Essa mesma hipótese provisória poderá ser falsificada pelo surgimento de novas evidências históricas posteriormente descobertas.

Em síntese, tendo em conta a discussão entre Bento e Cruz Costa, estamos propondo a adoção das duas abordagens, na perspectiva da *complementaridade*: o fenômeno histórico a ser estudado é tão complexo que exige o apelo a duas descrições mutuamente excludentes, mas complementares, a saber, a descrição sincrônica e a descrição diacrônica. De um lado, temos as *razões* do fenômeno histórico e, de outro, temos as *causas* do fenômeno histórico. Ambas são necessárias para a compreensão adequada da complexidade do fenômeno histórico. A contradição entre elas pode ser evitada através da apresentação separada de cada um desses domínios de descrição, impedindo que um interfira no outro e, ao mesmo tempo, fornecendo uma visão estereoscópica do fenômeno histórico estudado.

A adoção do método da complementaridade texto/contexto deve ser acoplada a uma nova concepção de *história*. Como vimos na exposição do artigo de Bento, ele critica a concepção de *história linear*, que ele considera fazer parte do historicismo de Cruz Costa. Explicitando essa concepção, podemos dizer que, de acordo com ela, a evolução dos fenômenos históricos se dirige a um fim predeterminado. Isso pode levar o historiador que adota essa concepção a desconsiderar algum aspecto dessa evolução que não seja compatível com esse fim. De acordo com Bento, essa concepção implica uma homogeneização da heterogeneidade dos campos epistemológicos, podendo gerar, com isso, uma visão inadequada da evolução dos acontecimentos. Bento tem razão nesse ponto. Mas ele oferece em troca uma concepção de *história não-linear*, que concebe a evolução dos acontecimentos como marcada por descontinuidade e pluralidade, a fim de tornar mais viável estudar isoladamente os campos epistemológicos de cada época,

deixando de lado as circunstâncias históricas que levaram ao seu aparecimento. Em virtude disso, a hipótese da descontinuidade reduz a história a uma série de cortes independentes que não leva em conta a longa transição que em geral ocorre na passagem de um corte ao outro, bem como a causalidade histórica que contribuiu para a realização dessa transição. Isso também pode gerar uma visão inadequada da evolução dos acontecimentos, pois não leva em conta precisamente as circunstâncias históricas que conduziram ao aparecimento dos campos epistemológicos. Por mais complexas que sejam essas circunstâncias, elas não podem ser desconsideradas, sob pena de uma espécie de alienação desses campos com relação aos seus respectivos contextos históricos.

Para superar essas dificuldades, aqui também é necessário articular continuidade e descontinuidade como descrições complementares capazes de fornecer um modelo mais adequado da evolução histórica. Para tanto, oferecemos a versão alternativa da *deriva histórica*, segundo a qual não há necessariamente um fim único para a evolução histórica, mas avanços em direção a fins parciais não predeterminados e não necessariamente articulados entre si, que surgem do jogo dos fatos históricos de uma determinada época. Em outras palavras, não há um fim último predeterminado para a evolução histórica, mas sim uma série de fins parciais determinados por fenômenos históricos específicos. Por exemplo, as circunstâncias históricas do Brasil à época da Independência nos levaram à separação de Portugal com base num regime monárquico, enquanto as circunstâncias históricas da Argentina à época da independência levaram o país à separação da Espanha com base num regime republicano. O que veio depois em cada um deles decorreu de um jogo de causas que contribuíram para a realização de fins parciais, estabelecendo a trajetória histórica de cada um como um vai e vem análogo ao que acontece com um veio de água que avança de acordo com suas interações com os acidentes encontrados no terreno. Isso possibilitou a configuração de campos epistemológicos distintos nos dois países, por mais que eles possam ter alguma coisa em comum, em virtude de ambos resultarem das peculiaridades da colonização ibérica. Essa abordagem, como se pode ver, não elimina as causas históricas que explicam o aparecimento de um dado campo epistemológico. Foucault, por exemplo, que se aproxima de Bento na concepção de *história*, evita falar das causas históricas tradicionais, procurando, ao invés disso, as condições históricas do surgimento de uma *episteme*. Mas isso envolve uma adoção da sincronia em detrimento da diacronia, pois elimina da explicação o fluxo histórico, mesmo sob a forma de deriva, que também é importante para a compreensão do fenômeno

estudado. A *deriva histórica* combina as causas e as razões, mas sem pressupor uma entidade metafísica subjacente nem uma evolução em direção a um fim determinado. Isso ainda é compatível com a ideia tradicional de conhecer o passado para melhor entender o presente e fazer uma projeção para o futuro. O conhecimento do passado é mais completo, pois os fatos relevantes já estão dados; o do presente é mais complexo, pois os fatos relevantes ainda estão atuando e nem sempre são inteiramente perceptíveis; o do futuro é imponderável, pois ainda não sabemos ao certo a direção a qual fim parcial estamos avançando. Mesmo assim, em todos os casos, podemos formular hipóteses de interpretação e de ação que contribuem para compreender alguma coisa das nossas circunstâncias históricas e programar ações para o presente e para o futuro.

A título de ilustração, lembremos a nossa tradição católica, uma herança de Portugal que assumiu várias formas entre nós no Período Colonial, no Século XIX e no século XX, revelando ao mesmo tempo continuidade e transformação. Isso significa que essas formas de catolicismo não surgiram do nada, mas foram resultados de interações causais complexas que produziram as modificações por elas representadas. A análise da história do catolicismo brasileiro nos períodos indicados não significa que seja necessário postular uma *alma católica nacional* subjacente para explicar a evolução que levou às diversas formas mencionadas. O apelo a essa *alma nacional* nada mais é do que a desnecessária suposição da existência de uma “substância metafísica” subjacente aos fenômenos históricos observáveis. Para acompanharmos a passagem de uma forma histórica para outra, basta a descrição dos fatos históricos correspondentes. Além disso, a análise histórica do catolicismo brasileiro nos períodos indicados não será adequada se nos concentrarmos apenas nas diversas formas assumidas por esse catolicismo, considerando-as manifestações históricas descontínuas, deixando de lado a transição de uma forma para outra. Desse modo, se ficarmos apenas com os fatos históricos guiados por uma alma nacional, como quer Cruz Costa, estaremos postulando uma entidade metafísica desnecessária para explicar as formas históricas assumidas pelo catolicismo; se ficarmos apenas com as formas históricas assumidas pelo catolicismo, como quer Bento, não estaremos postulando uma entidade metafísica desnecessária, mas perderemos contato com os fatos históricos que levaram a essas mesmas formas históricas. Essas considerações valem não apenas para o catolicismo brasileiro, mas para a grande maioria dos aspectos culturais, sociais, morais, econômicos e políticos da nossa história.

Esperamos ter mostrado que o acoplamento do método da complementaridade texto/contexto com a concepção de *deriva histórica*, nos permitirá superar os dois inconvenientes mencionados. Com efeito, no que concerne ao primeiro inconveniente, temos de levar em conta que os fatos históricos estão submetidos a relações causais, de tal forma que certas causas produzem certos efeitos, estabelecendo uma linha de evolução mais ou menos contínua dentro de certos limites, embora seja difícil de apreender o conjunto. Isso significa que, embora a evolução de uma sociedade envolva um número muito grande de fatores, podemos constatar que as coisas não acontecem aleatoriamente. A própria palavra *tradição* envolve a ideia de um conjunto de conhecimentos, práticas, valores e costumes que são transmitidos de uma geração para outra no interior de uma sociedade, de tal modo que esses aspectos possuem a capacidade de permanecer ativos por períodos de tempo mais ou menos longos, revelando assim uma dialética entre a continuidade e as transformações na evolução da sociedade envolvida. Isso, porém, não envolve a necessidade de postular uma entidade metafísica subjacente à evolução histórica. Se é verdade que tudo muda na história, também é verdade que alguma coisa permanece na história, ainda que por períodos determinados, permitindo assim a passagem de um período para outro.

No que concerne ao segundo inconveniente, temos de levar em conta que a noção de *irrupção descontínua* envolve uma preocupação tão grande com o espaço lógico das razões dos sistemas que deixa de lado o espaço lógico das causas dos sistemas. Com isso, perdemos contato com a dimensão da evolução histórica dos sistemas, caindo no domínio da descontinuidade aleatória ou das transformações sem causa histórica. E tudo isso é feito em nome de uma objetividade científica que desconsidera as relações causais, separando indevidamente os sistemas das suas localizações no espaço e no tempo.

5. Observações finais

Com base na discussão acima, podemos concluir que as duas teses de Bento a respeito da filosofia brasileira oitocentista são problemáticas. A primeira delas, sobre a inexistência de um sistema de obras no Brasil oitocentista, tem como uma de suas principais consequências a afirmação de que não existiu uma filosofia brasileira no s. XIX, cujo ambiente cultural ficou reduzido nesse domínio a um conjunto de meras manifestações literárias aleatórias. Ora, essa tese sobre a inexistência de um sistema de

obras é mais do que problemática, pois se revela inteiramente falsa. A adoção da mesma parece ter decorrido das influências negacionistas das análises de Tobias e Romero acerca da filosofia brasileira da época, associada a uma grande má vontade no sentido de empreender a árdua tarefa de familiarizar-se adequadamente com as obras envolvidas e seus respectivos contextos. É surpreendente que Bento tenha reduzido o conjunto dessas obras a um amontoado de meras manifestações literárias esparsas, ignorando a esmagadora evidência da existência não apenas de inúmeras obras filosóficas no período considerado, abrangendo manuais de filosofia, revistas de filosofia e livros de filosofia, mas também o fato de que todas essas obras estão articuladas com o contexto e podem ser classificadas em grupos bem determinados. Infelizmente, essa tese foi retomada posteriormente por estudiosos importantes, como Paulo Arantes e Ivan Domingues, deixando claro que ela ainda é assumida por uma parte significativa da nossa comunidade filosófica (Arantes, 1988a; Arantes, 1988b; Arantes, 1995; Domingues, 2017). Temos, porém, a expectativa de ter desconstruído esse equívoco com os estudos por nós realizados até agora.

A segunda tese de Bento envolve, como vimos, uma crítica das abordagens historicista e psicologista da história da filosofia brasileira e a proposta de uma abordagem alternativa, no espírito do estruturalismo. Bento faz uma oposição entre o *historicismo* de Cruz Costa, inspirado em Brunschvicg, e o *descontinuismo histórico*, inspirado em Canguilhem. Procuramos mostrar que essa oposição repete, com outras palavras, a oposição entre *texto* e *contexto* e que a adesão exclusiva a apenas um desses aspectos nos oferece um quadro incompleto do período estudado. Para superar essas dificuldades, propusemos usar *texto* e *contexto* no espírito da complementaridade, associando-os a uma concepção da *deriva histórica*, em que a evolução histórica é guiada não por um fim último, mas sim por fins parciais, determinados sucessivamente pelas circunstâncias históricas particulares num determinado período. Para a análise das diversas etapas dessa *deriva histórica*, defendemos a necessidade de levar em conta o *texto* e seu respectivo *contexto*, vendo cada um desses aspectos como uma descrição correta, porém parcial, da realidade histórica, cuja complexidade só pode ser alcançada pela combinação dessas duas descrições, no espírito do princípio de complementaridade utilizado por Bohr na mecânica quântica. Aqui também, temos a expectativa de ter desconstruído a interpretação historicista de Cruz Costa e a estruturalista de Bento, oferecendo em troca uma interpretação mais condizente com a realidade histórica da filosofia brasileira.

Referências

- Abreu e Lima, José Inácio de. *O Socialismo*. Recife: Tipografia Universal, 1852.
- Anônimo [Araújo Ribeiro, José de]. *O fim da criação ou A natureza interpretada pelo senso comum*. Rio de Janeiro: Tipografia Perseverança, 1875.
- Arantes, Paulo. Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o Problema da Filosofia no Brasil – Uma Digressão. In: Arantes, Paulo et alii. (Orgs.). *A Filosofia e seu Ensino*. Petrópolis: Vozes; S. Paulo: Editora da PUCSP, 1995, p. 23-66.
- Arantes, Paulo. Manias e campanhas de um benemérito: breve nota sobre o Dr. Pereira Barreto e o positivismo no Brasil, em resposta a Luiz Antonio de Castro Santos. *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, outubro de 1988b, p. 199-204.
- Arantes, Paulo. O positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu. *Novos Estudos Cebrap*, n. 21, julho de 1988a, p. 185-194.
- Barreto, Tobias. *Ensaaios e estudos de Filosofia e crítica*. 2 ed. correta e aumentada. Pernambuco: Editor José Nogueira de Souza, 1889.
- Barreto, Tobias. *Estudos alemães. Primeira série*. Recife: Tipografia Central, 1883.
- Barreto, Tobias. *Estudos de Filosofia. Parte I e Parte II*. Intr. de Paulo Mercadante e Antônio Paim. 2 ed. S.L.: Editorial Grijalbo. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura. 1977a.
- Barreto, Tobias. *Estudos de Filosofia. Parte III*. Intr. de Paulo Mercadante e Antônio Paim. 2 ed. S.L.: Editorial Grijalbo. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura. 1977b.
- Cândido, Antônio. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 1º vol. (1750-1836). 9 ed. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.
- Caneca, Frei J. do Amor Divino. *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. Org. e Intr. de Evaldo Cabral de Mello. S. Paulo: Editora 34, 2001.
- Cousin, Victor. *Curso de História da Filosofia*. Trad. A. P. de Figueiredo. Recife: Tipografia de M. F. de Faria, 3 vols. (vol. I, 1843; vol. II, 1844; vol. III, 1845).
- Cruz Costa, João. *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.
- Eco, Umberto. *Obra Aberta. Forma e Indeterminação nas Poéticas Contemporâneas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.
- Feijó, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia*. Intr. e notas de Miguel Reale. S. Paulo: Ed. Grijalbo, 1967.

Feijó, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical, apresentado [*sic*] à Assembleia Geral do Brasil pelo deputado Diogo Antônio Feijó. In: Egas, Eugênio. *Diogo Antônio Feijó — Documentos*. S. Paulo: Tipografia Levi, 1912, pp. 98-156.

Feijó, Diogo Antônio. *Demonstration of the necessity of abolishing a constrained clerical celibacy: exhibiting the evils of that institution, and the remedy*. Transl. from the portuguese, with an introduction and appendix, by Rev. D. P. Kidder, A. M. Philadelphia: Sorin and Ball, 1844.

Feijó, Diogo Antônio. O retrato do homem de honra e verdadeiro sábio. In: Feijó, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia*. Intr. e notas de Miguel Reale. S. Paulo: Ed. Grijalbo, 1967, pp. 165-72.

Ferreira França, Eduardo. *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre o moral do homem*. Salvador: Tipografia Liberal do Século, 1851.

Ferreira França, Eduardo. *Investigações de psicologia* [Texto completo]. Intr. de Antonio Paim. 2 ed. S. Paulo: Grijalbo; Ed. da USP, 1973.

Floresta, Nisia. A lágrima de um Caeté. In: Lima, Stélio Torquato. *O indianismo e o problema da identidade nacional em A Lágrima de um Caeté, de Nisia Floresta*. Un. Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Letras. Tese de doutorado. João Pessoa: 2008, Anexos.

Floresta, Nisia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989.

Frei Itaparica. *Compêndio de Filosofia Elementar*. Bahia: Tipografia de Epifanio Pedrosa, 1852.

Guedes Cabral, Domingos. *Funções do cérebro*. Bahia: Imprensa Imperial, 1876.

Lipparoni, Gregorio. *A filosofia conforme a mente de S. Tomás de Aquino exposta por Antônio Rosmini em harmonia com a ciência e a religião. Parte Primeira. O princípio supremo filosófico e o seu sistema*. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial de João Paulo Ferreira Dias, 1880.

Magalhães, D. J. (Visconde de Araguaia). *Comentários e pensamentos*. Introdução de José Maurício de Carvalho. Londrina: Ed. UEL, 2001b.

Magalhães, D. J. *A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia*. Nota introdutória e apresentação de J. M. de Carvalho. Londrina: Editora UEL, 2001a.

Magalhães, D. J. *Discurso Sobre o Objeto e Importância da Filosofia (1842)*. Disponível em <http://www.cinfil.com.br/arquivos/Discurso_Sobre_a_Filosofia.pdf>. Acesso em novembro de 2015.

Magalhães, D. J. Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil. In: *Niterói, Revista Brasiliense. Sciencias, Lettras, e Artes*. Tomo Primeiro, n. 1, Paris: Dauvin et Fontaine, 1836a, pp. 132-59.

Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano – Philosophia*. Pariz: na livraria d'Auguste Fontaine, 1858.

Magalhães, D. J. G. A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães, Visconde de Araguaia*. Tomo IX. Rio: Livraria Garnier; Roma: Tipografia Fratelli Pallotta, 1876.

Magalhães, D. J. *Philosophia da Religião – sua relação com a moral, e sua missão social*. In: *Nytheroy, Revista Brasiliense. Sciencias, Lettras, e Artes*. Tomo Primeiro. Nº 2. Paris: Davin et Fontaine, Libraires, 1836b, pp. 9-38.

Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil (1500 – hoje). 2ª Parte: A Ruptura Iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

Maricá, Marquês de. *Máximas, Pensamentos e Reflexões*. Edição dirigida e anotada por Sousa da Silveira. Rio: MEC/Casa de Rui Barbosa, 1958.

Miranda Rego, Pe. Manoel Joaquim de. *Lições elementares de lógica e metafísica*. Rio: Tipografia de B. Ogier & Cia, 1839.

Moraes e Valle, M. M. de. *Elementos de Philosophia. Compêndio apropriado à nova forma de exames da escola de medicina do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. do Diario de N. L. Vianna, 2 v., 1831.

Moraes Torres, José Afonso de. *Compêndio de Filosofia Racional*. Pará: Tip. de Mattos e Cia., 2 v., 1852.

Muniz, Patrício. *Teoria da Afirmação Pura*. Rio de Janeiro: Tip. do Correio Mercantil, 1863.

Pinheiro Ferreira, Silvestre. *Preleções Filosóficas sobre a teórica do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia*. Rio de Janeiro: Impressão Regia, 1813.

Prado Jr., Bento. *O problema da filosofia no Brasil*. Disponível em <http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br/O_PROBLEMA_DA_FILOSOFIA_NO_BRASIL.pdf>. Acesso em fevereiro de 2018.

Quintas, Amaro (ed.). *O Progresso. Revista Social, Literária e Científica. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco como parte do programa das comemorações do centenário da Revolução Praieira*. Pref. de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950.

Romero, Silvio. *A filosofia no Brasil. Ensaio crítico*. Porto Alegre: Tipografia da Deutsche Zeitung, 1878.

Romero, Silvio. *Doutrina contra doutrina – o evolucionismo e o positivismo no Brasil*. 1 ed. Rio: Editor J. B. Nunes, 1894.

Sophia. *Woman not inferior to man, or, a short and modest vindication of the natural right of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men. By Sophia, a person of quality*. London: Printed for Jacob Robinson, at the Golden-Lion in LudgateStreet, 1743.

Sophia/Floresta, Nísia. Direitos das mulheres e injustiça dos homens. Por Mistriss Godwin. Traduzido livremente do francês para português, e oferecido às Brasileiras e Acadêmicos Brasileiros por Nísia Floresta Brasileira Augusta. In: Aguiar Bezerra, G. B. (org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/local e s/d, pp. 95-164.

Soriano de Souza, José. *Lições de Filosofia Elementar Racional e Moral*. Pernambuco: Livraria Acadêmica de João Walfredo de Medeiros, 1871.

Recebido em: 19/11/2025

Aprovado em: 08/12/2025