

3. CRUZ COSTA COMO HISTORIADOR DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Paulo Margutti

Prof. Titular do Depto de Filosofia da FAJE

e-mail: paulomargutti290@gmail.com

Data de recepção: 10/01/2018

Data de aprovação: 20/02/2018

RESUMO:

O presente artigo faz uma avaliação do trabalho de Cruz Costa como historiador da filosofia brasileira, utilizando para tanto, como amostra, o *Capítulo I* de seu livro *Contribuição à história das ideias no Brasil*. A estratégia argumentativa de Cruz Costa é analisada e a conclusão geral é a de que ele adota, inconscientemente, a falácia que Clive Staples Lewis chama de *bulverismo*, que o leva a uma visão superficial e equivocada da evolução da filosofia brasileira.

Palavras-chave: Cruz Costa, História da Filosofia Brasileira, Bulverismo.

1. Considerações iniciais

Não há dúvida que a história da filosofia brasileira tem sido estudada das mais variadas formas possíveis, com resultados por vezes conflitantes. Isso significa que, apesar dos inúmeros e importantes trabalhos produzidos até agora, uma revisão dos resultados obtidos se impõe, principalmente, no que diz respeito à interpretação mais acurada dos autores de cada época e ao estabelecimento das principais correntes e tendências. Nesse quadro, o trabalho de Cruz Costa, que Bento Prado Jr. considera “o clássico da história das ideias no Brasil” (PRADO JR., 1986, p. 101), é um dos que mais necessita uma revisão, principalmente, em virtude dos resultados negativos por ele obtidos de uma maneira que consideramos não muito adequada.

É verdade que esse autor, em virtude das suas limitações, permaneceu esquecido até mesmo por seus colegas uspianos. Mesmo assim, a parte negativa de sua avaliação da filosofia brasileira, reaparece de tempos em tempos em alguns intérpretes da mesma. Além disso, o esquecimento de que Cruz Costa foi vítima parece estar tendendo a mudar, com o aparecimento mais recente de alguns trabalhos sobre o seu pensamento, como as teses de doutoramento de Francini Venâncio de Oliveira (OLIVEIRA, 2012) e de Ângelo Filomeno Palhares Leite (LEITE, 2014). Como se trata de teses das áreas respectivamente de sociologia e história, as limitações e os problemas ligados à historiografia cruzcostiana não foram levados em consideração. E isso gera o perigo de um retorno acríptico às hipóteses equivocadas de Cruz Costa sobre a evolução do pensamento brasileiro. Esses dois fatores parecem-nos suficientes para justificar a necessidade de uma revisão de seu trabalho.

Para atingir o nosso objetivo, faremos, no corpo principal do presente artigo, a avaliação de uma amostra do trabalho histórico de Cruz Costa, procurando mostrar suas limitações e equívocos. Por motivos de espaço, teremos de nos contentar apenas com essa amostra. Mas pensamos que ela é suficientemente representativa da parte relevante do trabalho histórico desse autor. Também por motivos de espaço, a nossa bibliografia será reduzida ao estritamente necessário. Depois de nossa avaliação, em uma seção final, apresentaremos as nossas conclusões a respeito do tema.

2. Avaliação de uma amostra do trabalho de Cruz Costa

O texto que utilizaremos em nosso estudo será o *Capítulo I* da *Segunda Parte* de seu livro *Contribuição à história das ideias no Brasil*, em que Cruz Costa estuda *A filosofia no Brasil na primeira parte do s. XIX* (CRUZ COSTA, 1956, p. 79-211). Esse capítulo pode ser visto como uma boa ilustração de seu tratamento de um período importante da filosofia brasileira no s. XIX. Ele se divide em três seções, assim intituladas: 1) o interesse pelo mundo; 2) o ecletismo: Monte Alverne e 3) o pensamento filosófico de 1830 a 1850 (CRUZ COSTA, 1956, p. 5). Não teremos condições de percorrer todo o conteúdo desse capítulo, mas tentaremos destacar, ainda que resumidamente, as teses mais relevantes para nossa discussão.

Na primeira seção do *Capítulo I*, Cruz Costa afirma que nossa experiência intelectual no s. XIX só poderia ter sido a expressão de nossa situação colonial, que moldou as classes letradas brasileiras com os atributos do artifício, do sibaritismo e do diletantismo. Essas classes letradas exprimiram apenas os seus interesses e uma cultura derivada das vicissitudes da importação europeia (CRUZ COSTA, 1956, p. 79-80).

Ora, já aqui encontramos alguns problemas importantes. Por exemplo, embora seja verdadeiro que a nossa experiência intelectual constitua a expressão da situação colonial, fica difícil aceitar, sem maiores justificativas, que tal situação tenha marcado as classes letradas do país com os traços do artifício, do sibaritismo e do diletantismo. Essa hipótese não é explicitamente comprovada em momento algum por Cruz Costa, que, aparentemente, acredita poder evidenciá-la a partir da simples exposição das doutrinas dos pensadores brasileiros da época. Ora, se tomarmos os principais autores considerados por Cruz Costa no capítulo em questão, a saber, Monte Alverne, Ferreira França e Magalhães, só de maneira muito enviesada poderíamos chamá-los de *sibaritas* em sentido estrito. Monte Alverne era um frade franciscano de vida frugal e dedicada à atividade intelectual; Ferreira França era um médico que trocou o materialismo cientificista pelo espiritualismo; Magalhães era um médico e literato cuja vida foi dedicada à defesa desse mesmo espiritualismo. Não há indícios de que algum deles tenha exaltado e buscado o prazer físico ou a indolência, características básicas do sibaritismo em sentido estrito. É verdade que Cruz Costa fala também em *sibaritismo intelectual* das nossas classes superiores da época, que deglutiam sem assimilar adequadamente as doutrinas e teorias europeias (CRUZ COSTA, 1956). Mas aqui temos um outro sentido mais propriamente metafórico de *sibaritismo*, que está ligado ao *filoneísmo*, talvez o conceito mais importante da visão histórica de Cruz Costa, que sobreviveu ao esquecimento do autor e que será considerado mais adiante.

Quanto ao diletantismo, nenhum desses autores o exerceu no sentido pleno da palavra. Com efeito, Monte Alverne se dedicou à filosofia e escreveu o seu *Compêndio*, porque isso fazia parte de sua atividade como mestre, tanto no claustro como no Seminário S. José. Ferreira França estudou filosofia e psicologia porque essas disciplinas faziam parte do currículo do curso de medicina em que se formou. E na época as preocupações dos médicos envolviam questões sociais e existenciais que iam além do mero tratamento de doenças. Além disso, os dois volumes de suas *Investigações de psicologia* correspondem a um estudo cuidadoso e compreensivo de uma disciplina que estava começando a firmar-se na época. O pioneirismo dessa obra se torna mais claro quando constatamos que ela foi escrita vinte e nove anos antes da instalação do Laboratório de Psicologia em Leipzig, por Wundt, e trinta e seis anos antes da publicação dos *Princípios de psicologia*, de William James (ROCHA, 2002). Isso, certamente, não constitui trabalho de diletante. Magalhães, por seu lado, pode ter revelado algum diletantismo ao assistir as aulas de filosofia de Monte Alverne, depois de ter-se formado em medicina no Rio. Mas essas aulas, ao lado das suas preocupações existenciais e sociais decorrentes de sua formação como médico, serviram para motivá-lo aos estudos de filosofia que mais tarde realizou na França, assistindo às aulas de Jouffroy. Em virtude de seus conhecimentos na área, chegou a ser nomeado professor de filosofia do Colégio Pedro II, embora praticamente não tenha exercido o cargo. Mas foi a partir dessa sua formação que escreveu os livros de filosofia, dentre os quais se destacam os *Fatos do espírito humano e A alma e o cérebro*. São obras de caráter sistemático, que procuram defender uma elaboração

peçoal do ecletismo espiritualista contra o materialismo cientificista, oferecendo uma ideologia que o autor considerava adequada às necessidades do país. Aqui também dificilmente podemos dizer que tenha havido diletantismo.

No que diz respeito ao artificialismo, é bem possível que encontremos cá e lá, nos textos desses três autores, alguns exemplos do mesmo. O caso mais explícito é o do *Compêndio* de Monte Alverne, obra inacabada e com problemas de consistência, como explicaremos mais à frente. Mas no caso das obras de Ferreira França e Magalhães, elaboradas de maneira mais sistemática e com maiores cuidados em relação aos pormenores, a acusação de artificialismo não se aplica sem maiores problemas. De qualquer modo, Cruz Costa só indica explicitamente um caso de artificialismo em um único desses autores, a saber, Ferreira França, como veremos e discutiremos oportunamente. Monte Alverne e Magalhães são apenas acusados de artificialismo, sem as devidas justificativas.

Há ainda outros problemas na análise cruzcostiana, relacionados à sua hipótese de que as classes letradas brasileiras exprimiram apenas os seus interesses e uma cultura derivada das vicissitudes da importação europeia. Eles serão contemplados em outro ponto de nossa discussão.

Retornando ao texto de Cruz Costa, vemos que, na segunda seção do *Capítulo I*, ele expõe aquilo que chama a “filosofia” de Monte Alverne, o qual caracteriza como um “ vaidoso frade” que constitui como que a transição entre o pensamento filosófico colonial e o do Império (CRUZ COSTA, 1956, p. 83).

Ora, pensamos que Monte Alverne não apenas recebe um destaque excessivo no livro de Cruz Costa, mas também uma avaliação contraditória de seu significado para a evolução da filosofia brasileira. Com efeito, o historiador paulista reconhece que a influência de Monte Alverne nessa evolução foi reduzida, concentrando-se principalmente na sua atuação como professor e motivador de outros pensadores, dentre os quais se destaca Magalhães (CRUZ COSTA, 1956, p. 86). O *Compêndio* foi escrito por volta de 1833 e apenas publicado em 1859. Esse texto nunca saiu da forma rascunhada inicial e nessas condições assumiu a forma impressa, sem a devida revisão, conforme explica o editor Francisco Luiz Pinto (PINTO, 1859). Nessa perspectiva, a afirmação cruzcostiana de que essa obra marca uma data de influência de certas correntes e autores sobre o pensamento brasileiro é incorreta. Com efeito, na década de 1830, quando ela foi escrita sem ser publicada, sua repercussão foi mínima, atingindo apenas alguns de seus alunos na época. A nota de rodapé, na *Lição VI, Noções gerais sobre a origem das ideias* (MONTE ALVERNE, 1859, p. 104-5), com uma declaração de princípios em defesa do ecletismo constitui um acréscimo posterior que destoa do restante do *Compêndio*, o qual certamente teria de passar por uma revisão significativa para ser adequado à mesma. E quando esse texto foi publicado mais de vinte anos depois, em 1859, as *Investigações de psicologia*, de Ferreira França, bem mais importantes, já tinham vindo à luz em 1854. O *Compêndio*, portanto, não pode ser visto como marcando uma “data de influência” no sentido que lhe atribui Cruz Costa. Além disso, dado o caráter sobretudo motivador de sua atuação como professor, Monte Alverne dificilmente poderia ser caracterizado como marcando a transição entre o pensamento filosófico colonial e o do Império, como quer Cruz Costa. E se esse fosse o caso, ficaria muito mais difícil ainda, ou mesmo impossível, conciliar esse papel de mediador de uma transição entre fases do pensamento brasileiro com a posterior rejeição, por parte de Cruz Costa, da tese de que ele teria sido o renovador dos estudos filosóficos no país.

Outro aspecto a ser considerado é o de que, na análise das ideias de Monte Alverne, o historiador paulista lhe atribui as influências de Genovese, Storchenau e Cousin. Esse último é caracterizado por um “tom retórico” que teria conquistado Monte Alverne (CRUZ COSTA, 1956, p. 85-86). Para justificar a influência de Cousin, Cruz Costa recorre à já mencionada nota de Monte Alverne a favor do ecletismo espiritualista (MONTE ALVERNE, 1859, p. 104-5). Mas ele não leva em conta o fato de que essa nota constitui um acréscimo extemporâneo, destoando das restantes doutrinas do *Compêndio*. Já no caso de Genovese e Storchenau, a hipótese de sua influência sobre o franciscano é feita de maneira genérica, sem qualquer

justificativa com base no texto do *Compêndio*. O máximo que Cruz Costa faz é apelar a Silvio Romero e a Leonel Franca. O primeiro, porém, considera esses dois autores desconhecidos na história do ensino público dos países cultos. O segundo desqualifica Storchenau pela superficialidade do texto, que oferece uma “escolástica desfibrada, sem nervo metafísico” (CRUZ COSTA, 1956, p. 86). Mas nenhum dos dois apresenta justificativas para essas afirmações genéricas. E, embora a hipótese de Romero, sobre a influência de Genovese e Storchenau sobre o franciscano seja verdadeira, a desqualificação de ambos como desconhecidos na Europa é incorreta. Com efeito, Antônio Genovese (1712) foi um sacerdote, filósofo e economista italiano que ensinou metafísica e economia na Un. de Nápoles. Ao que tudo indica, foi o primeiro docente universitário que usou o italiano e não o latim para dar suas aulas e escrever alguns tratados de metafísica e de lógica. Suas obras tiveram bastante repercussão, principalmente aquelas que tratam de economia. Representante do iluminismo italiano, manteve estreito contato com Vico e, por suas ideias liberais, foi acusado de racionalismo e ateísmo, quase perdendo a condição de sacerdote. Sigismundo Storchenau (1731), por sua vez, foi um jesuíta formado em teologia e filosofia. Deu aulas de lógica e metafísica na Un. de Viena e mais tarde foi pregador na corte da arquiduquesa Maria Ana da Áustria. Seu objetivo foi a disseminação das ideias filosóficas de Wolff nos países católicos, sobretudo, em sua pátria, na capital Viena. Seus livros foram escritos em latim e alemão e tiveram grande aceitação em sua época, contribuindo para a divulgação de uma interpretação eclética das ideias de Wolff, que diminuía o determinismo desse último e procuravam harmonizá-lo com a escolástica jesuítica. Ele merece um lugar na história da filosofia por ter sido o primeiro a introduzir o termo *filosofia da religião*, embora seu trabalho nesse campo tenha consistido mais numa apologia do cristianismo do que numa análise transcendental das condições de possibilidade da religião. Como podemos ver, embora estejam esquecidos nos dias de hoje, os dois autores eram importantes e reconhecidos na época de Monte Alverne. Quanto à acusação de superficialidade que Leonel Franca levanta contra Storchenau, ela parece decorrer principalmente do fato de que o jesuíta austríaco não era tomista, filosofia que o religioso brasileiro utilizava como critério para julgar seus adversários. Mas não dispomos de espaço para discutir esse ponto aqui. De qualquer modo, os pontos indicados acima indicam que temos aqui, da parte de Cruz Costa, provavelmente uma leitura de segunda mão, que depende da justeza das interpretações de Romero e de Leonel Franca, não da leitura cuidadosa do texto de Monte Alverne. Todas essas considerações mostram que a avaliação do franciscano por Cruz Costa é superficial e genérica, além de conter equívocos e contradições.

Na terceira e última seção do capítulo que estamos considerando, depois de uma contextualização relativamente longa da situação cultural do país, no período de 1830 a 1850, com excursos sobre a questão religiosa e o ecletismo espiritualista francês (CRUZ COSTA, 1956, p. 89-98), nosso autor expõe e avalia as ideias de Ferreira França e Magalhães.

Ao apresentar as ideias do primeiro, Cruz Costa se concentra nas *Investigações de psicologia*, obra cuja importância e pioneirismo já indicamos, mas faz referência somente a dois aspectos do pensamento nela exposto: i) a conversão ao espiritualismo e o conseqüente abandono do materialismo; e b) o número ridiculamente excessivo de faculdades que as *Investigações* atribuem ao ser humano. Na análise do primeiro aspecto, Cruz Costa simplesmente afirma que Ferreira França não ganhou muito ao afastar-se do materialismo (CRUZ COSTA, 1956). Mas não oferece razão alguma para justificar essa sua crítica. Na análise do segundo aspecto, Cruz Costa não leva em conta que o número de faculdades é determinado pelo enfoque adotado por Ferreira França, que faz uma correspondência entre os fenômenos de consciência e as respectivas faculdades envolvidas.

Assim, se o fenômeno de consciência for decomponível, a ele corresponderão tantas faculdades quantas forem as partes em que ele se decompõe. Desse modo, a enumeração das faculdades em Ferreira França, por mais contra intuitiva que pareça, não pode ser considerada ridícula ou refutada somente porque vai contra aquilo que Cruz Costa considera uma enumeração adequada, mas sem justificar. Nessas questões, o apelo a alguma forma de bom

senso não explicitado constitui uma manifestação inconsciente de dogmatismo. E apenas com o estudo superficial e subjetivo desses dois aspectos se encerra a análise sumária cruzcostiana de uma obra extensa e sistemática, muito mais importante do que o *Compêndio* de Monte Alverne. Cruz Costa não oferece qualquer aprofundamento adequado do texto nem qualquer justificativa razoável para suas afirmações. Fica claro que a avaliação de Ferreira França, feita por Cruz Costa, é superficial e genérica, o que sugere ser ela equivocada também.

Depois disso, na sequência da terceira seção do *Capítulo I*, Cruz Costa passa à exposição e avaliação do pensamento de Magalhães, que recebe um tratamento mais detalhado. Cruz Costa caracteriza esse pensador brasileiro como um romântico inspirado pelo *Gênio do cristianismo* de Chateaubriand. O historiador paulista expõe inicialmente alguns fatos da biografia de Magalhães, passando, em seguida, para a discussão de três de suas obras: *Fatos do espírito humano*, *A alma e o cérebro* e *Comentários e pensamentos*. Nelas, Cruz Costa vê uma fidelidade ao passado, através de uma filosofia espiritualista e católica. E comenta a avaliação dessas obras de Magalhães por Leonel Franca, que as considera um amálgama de teorias provenientes de Jouffroy, Cousin e talvez de Malebranche e que o jesuíta considera terem sido repensadas com certa originalidade. A respeito disso, Cruz Costa declara ironicamente que Leonel Franca teria exagerado na avaliação, talvez em virtude de sua “caridade sacerdotal”. E acrescenta que, ao invés de Malebranche, Magalhães se inspirou em Gioberti e Rosmini, que deve ter conhecido durante sua estadia na Itália ou através da leitura de Lamennais (CRUZ COSTA, 1956, p. 102-6). Ora, ao acusar de exagerada a avaliação de Leonel Franca, Cruz Costa não apresenta qualquer justificativa plausível para tanto, recorrendo somente à “caridade sacerdotal” desse jesuíta. Assim, num golpe de pena dogmático, ele rejeita uma importante hipótese sobre a possível originalidade de Magalhães.

Além disso, ao fazer referência a Gioberti e Rosmini, Cruz Costa formula novamente uma hipótese genérica, sem oferecer uma justificativa para a mesma, a não ser a constatação de que Magalhães poderia ter conhecido as obras dos italianos quando esteve em Roma ou então quando leu Lamennais. Sabemos que a mera indicação dos nomes desses autores não constitui evidência suficiente para garantir sua influência sobre Magalhães. Seria preciso mostrar, no texto desse último, aqueles pontos que comprovam efetivamente a presença das ideias dos autores em questão, coisa que Cruz Costa infelizmente não faz.

A avaliação negativa de Magalhães pelo historiador paulista, exposta de maneira irônica, não termina aí, pois ele acrescenta:

Quando examinamos os livros filosóficos de Magalhães, perdemo-nos no farfalhar das palavras. Páginas e páginas, ele as enche com uma oratória sem interesse, que serve apenas para dar realce ao estilo, simples virtuosidade, como, por exemplo, logo à entrada de seu livro, *Os fatos do espírito humano* (CRUZ COSTA, 1956, p. 106).

Essa parte da avaliação de Cruz Costa baseia-se claramente em impressões subjetivas de um antimetafísico de profissão, atacando o estilo do autor e ignorando o conteúdo, como evidenciam as expressões “farfalhar das palavras”, “páginas e páginas”, “oratória sem interesse”, “realce ao estilo”, “simples virtuosidade”. Em nossa opinião, esse é um dos melhores exemplos da retórica irônica de Cruz Costa, que esconde, mas não elimina, a superficialidade e o caráter genérico de suas análises.

Em que pese a essa desqualificação geral de Magalhães, o historiador paulista ainda procura apresentar resumidamente alguns aspectos do pensamento desse autor, para quem todas as teorias filosóficas se resumem nos quatro sistemas do sensualismo, do ceticismo, do espiritualismo e do misticismo. E, segundo Cruz Costa, toda a filosofia magellaniana não passa de um amálgama de todos esses sistemas, acompanhado de um longo comentário. Não há justificativas para essa afirmação genérica, que poderia não passar de uma impressão subjetiva.

Em seguida, o historiador paulista acrescenta que, já no prólogo de *Fatos do espírito humano*, Magalhães evita anunciar ao leitor qual seria a doutrina defendida no livro, talvez por estar incerto quanto à solução adequada. Contra essa postura, Cruz Costa afirma que a técnica de romance policial não é própria da tradição filosófica. Ao dizer isso, entretanto, ele parece esquecer-se que o prólogo ou a introdução de uma obra são geralmente escritos *após* a redação do texto principal e esse parece ter sido o caso de Magalhães. Com efeito, logo depois prevenir o leitor de que não faria no prólogo um resumo da doutrina que irá defender, esse último acrescenta:

Se algum douto versado nas ciências filosóficas lançar os olhos sobre estas páginas, achará que não se limitou o autor a compilar o que leu; que continuamente discute os pontos controversos; sempre expende a sua opinião, e algumas vezes, apartando-se dos seus mestres, se aventura em novas teorias (MAGALHÃES 2004, p. 51).

Esse trecho sugere claramente que o *Prólogo* foi escrito depois do texto principal de *Fatos*, pois nele Magalhães está oferecendo um balanço da sua experiência ao produzir essa obra. Desse modo, não tem fundamento aqui a hipótese de que ele estaria de início incerto quanto à solução adequada. Na verdade, Magalhães sabia muito bem o que estava defendendo, como revela a própria estrutura do livro: os Capítulos I-III constituem uma espécie de introdução geral, com apresentação do quadro teórico fundamental – ou seja, exatamente aquilo que Cruz Costa alega estar faltando no *Prólogo*; os Capítulos IV-V apresentam e criticam as teses do sensualismo; os Capítulos restantes (VI-XV), que constituem a parte mais importante da obra, apresentam, detalham e defendem as teses da versão magelânica do espiritualismo.

Ao negar-se a colocar suas conclusões no *Prólogo*, Magalhães simplesmente estava evitando uma antecipação que considerava inadequada, adotando uma prática comum em diversos filósofos. Ao comparar depreciativamente essa estratégia com a de um romance policial, Cruz Costa não só está deturpando os objetivos e os conteúdos defendidos pelo autor, mas também revelando uma visão bastante preconceituosa dos *Fatos*.

Dando prosseguimento à sua análise, Cruz Costa retorna à tese magelânica de que todas as teorias filosóficas se reduzem a quatro sistemas. Para o historiador paulista, é fácil perceber que eles levam todos ao espiritualismo. Mesmo assim, Magalhães acreditou ser necessário circundar sua posição com argumentos históricos e oratórios. Para justificar o apelo magelânico a tais argumentos, Cruz Costa destaca os seguintes pontos: a) nos *Fatos*, depois de examinar e comentar longamente Locke, Magalhães conclui que “o sensualismo em psicologia é a negação da razão e da liberdade, e das ideias necessárias e absolutas” (MAGALHÃES, 1865, p. 46. *Apud* CRUZ COSTA, 1956, p. 109) e que “em política é o despotismo absoluto de Hobbes” (id. *ibid.*); b) Magalhães comenta a seguir Condillac, fazendo uma série de considerações sobre sua doutrina; e c) Magalhães examina o ceticismo e o misticismo. Em seguida, Cruz Costa acrescenta que os conceitos utilizados nos argumentos em questão revelam, por vezes, uma banalidade semelhante à encontrada nos *Comentários e pensamentos*. Esses, por sua vez, como ficamos sabendo em nota de rodapé, graças a essa mesma banalidade, atingem o mesmo grau de chatice que o encontrado por Alcântara Machado em *A confederação dos tamoios* (CRUZ COSTA, 1956, p. 109). Para Cruz Costa, Magalhães se torna mais claro apenas no final do livro, quando cita Berkeley e termina por invocar aquilo que Romero chama de “uma mirrada visão em Deus mais ou menos malebranchista” (ROMERO, 1878, p. 34. *Apud* CRUZ COSTA, 1956, p. 109). Mas Cruz Costa observa que, antes disso, Magalhães já tinha estudado a relação entre matéria e espírito, além de ter afirmado, com base em Flourens, a existência de uma força que vive no meio da matéria e a governa (CRUZ COSTA, 1956). É verdade que, em sua exposição e avaliação das ideias de Magalhães, Cruz Costa penetra um pouco mais nos textos desse autor, para fundamentar melhor suas análises. Todavia, esse aprofundamento ainda é insuficiente para justificar as afirmações genéricas que ele faz sobre a filosofia de Magalhães.

Com efeito, quando ele afirma que essa filosofia não passa de um amálgama dos quatro sistemas mencionados, seguido de um longo comentário, está novamente fazendo uma afirmação genérica, sem a devida justificação. E nos leva a suspeitar que aqui ainda está em ação o seu viés antimetafísico, expressando sua impressão subjetiva e ignorando o conteúdo a ser discutido. Essa postura negativista é acentuada quando Cruz Costa afirma ser fácil perceber que os sistemas em questão levam ao espiritualismo, o que tornaria desnecessários os argumentos usados por Magalhães para justificar esse ponto. Ora, achamos difícil aceitar a ideia de que o procedimento argumentativo usado por Magalhães seja desnecessário. Afinal de contas, ele pretende defender o espiritualismo e, de maneira consequente, caminhando numa direção contrária à da estratégia argumentativa de Cruz Costa, faz isso recorrendo aos argumentos que considera adequados para tanto. É verdade que há casos em que um filósofo não usa argumentos e apenas apresenta suas teses de maneira dogmática, como acontece, por exemplo, com o *Tractatus* de Wittgenstein. Mas esses casos são menos comuns e certamente não correspondem às intenções de Magalhães como filósofo.

Quanto à afirmação de que os argumentos por ele usados são “históricos e oratórios”, temos as seguintes observações a fazer. Alguns dos argumentos utilizados nos itens indicados por Cruz Costa são históricos, é verdade. Mas não nos parece que o apelo a argumentos desse tipo constitua uma deficiência, pois inúmeros autores da tradição filosófica ocidental recorreram aos mesmos quando eles se revelaram necessários para as respectivas demonstrações. E esse parece ter sido o caso de Magalhães, que não se restringiu aos argumentos históricos. Por motivos de espaço, não poderemos justificar aqui esse ponto, que está sendo tratado no terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*.

No que diz respeito à acusação de que alguns argumentos magelianianos sejam oratórios, é bem possível que alguns deles caíam nessa categoria, como acontece com grande parte dos filósofos conhecidos, bem como com o próprio Cruz Costa. Mas não há nada na análise desse último que nos leve a concluir que o texto de Magalhães não passe de um amontoado de argumentos históricos e retóricos.

Cruz Costa (CRUZ COSTA, 1956, p. 109) ainda afirma, como vimos, que os conceitos utilizados por Magalhães revelam, por vezes, a banalidade anteriormente mencionada. Embora encontremos aqui algumas poucas referências aos textos de Magalhães, nenhuma delas fornece uma justificativa suficiente para garantir tal afirmação.

Para Cruz Costa, conforme mostramos anteriormente, Magalhães se torna mais claro ao final de seu livro, quando cita Berkeley e invoca a “mirrada visão em Deus”, provavelmente inspirada por Malebranche. Mas essa posição é colocada em questão pela sugestão de Cruz Costa no sentido de que Magalhães contraditoriamente teria estudado a relação entre matéria e espírito, além de recorrer à noção flourensiana de *força viva*. Ora, o que podemos constatar, a partir da leitura de *Fatos*, é que Magalhães defendeu um idealismo espiritualista extremado, em que a matéria é mero fenômeno. Esse último, embora sujeito a leis, não é substância nem causa. Nessa perspectiva, as ideias de Flourens em fisiologia experimental comprovam para ele a espiritualidade do eu ao conceber o ser vivo como independente da matéria que constitui o seu corpo, sendo capaz de organizá-la e estruturá-la enquanto fenômeno (MAGALHÃES, 2004). Além disso, na visão em Deus, proposta por Magalhães, o idealismo e o ontologismo se implicam mutuamente.

Com efeito, por um lado, o mundo material é uma aparência fenomênica criada por Deus (idealismo), porque é visto intelectualmente em Deus (ontologismo); por outro, o mundo material é visto intelectualmente em Deus (ontologismo), porque foi criado por Ele como aparência fenomênica (idealismo) (MAGALHÃES, 2004). Infelizmente, não dispomos de espaço para justificar essas afirmações. Mas o nosso estudo detalhado do assunto se encontra no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação final. De qualquer modo, se nossa interpretação estiver correta, não temos aqui uma “mirrada” visão em Deus, mas sim uma proposta filosófica relativamente coerente que apresenta inclusive alguma

originalidade. Isso reforça a ideia de que as análises cruzcostianas pecam pela superficialidade e generalidade, podendo perigosamente gerar equívocos de interpretação.

Em que pese às nossas críticas acima, Cruz Costa assim sintetiza sua análise do autor de *Fatos do espírito humano*:

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. Como parte aproveitável de sua doutrina, escreve Leonel Franca, ficou o que ela tem de negativo, as partes em que refuta Condillac e o materialismo dos seus sucessores. Mas nem isso... (CRUZ COSTA, 1956, p. 110).

Convém lembrarmos aqui que grande parte das obras de filosofia são, elas também, longos e fastidiosos comentários de doutrinas que visam fundamentar a posição do autor. Esse procedimento teve talvez seu início com Aristóteles, que sempre apresenta e discute as doutrinas que precederam as suas. Desse modo, o “problema” levantado por Cruz Costa não é só de Magalhães e corresponde a uma postura argumentativamente necessária, adotada por uma parcela significativa dos autores de obras filosóficas.

Ainda na passagem acima, Cruz Costa surpreendentemente acerta na caracterização da posição do autor de *Fatos*, ao descrevê-la como um espiritualismo em que se mistura o ontologismo e o idealismo. Mas o uso da palavra *mistura* envolve uma conotação depreciativa injustificada, pois ele deixou de mostrar como se articula essa mesma “mistura” de espiritualismo ontologismo e idealismo, de tal modo que a sugestão implícita é a de que o trabalho de Magalhães é fraco e sem originalidade. E, no que diz respeito à contestação da avaliação de Leonel Franca quanto à parte aproveitável da doutrina magelânica, Cruz Costa não oferece qualquer justificativa adequada, além da simples frase “mas não é isso...” Ele certamente deve ter pensado que tudo o que foi dito antes seria suficiente para justificar essa contestação. Acontece que, como vimos, as suas análises precedentes pecam todas pela generalidade e superficialidade, revelando-se, aos olhos de um leitor atento, incapazes de garantir essa conclusão.

Ao final de sua avaliação, Cruz Costa afirma que Magalhães foi um homem de letras que teve sorte de aparecer em um momento de entusiasmo nacional. Falava de longe de sua terra natal, mas com sentimento e nunca se afastando dos traços marcantes da nacionalidade, da religião e da natureza prodigiosa. Com isso, ele caiu no agrado do público e assim fica explicado o relativo êxito de sua *filosofia* (CRUZ COSTA, 1956, p. 110-11. Grifo de Cruz Costa). Essas afirmações, contudo, além de basear-se numa análise insuficiente do conteúdo, procuram explicar o “relativo êxito” da filosofia magelânica através de fatores externos a ela. Apesar da maior extensão e do aprofundamento – embora pequeno – da análise de Cruz Costa, continuamos diante da perigosa associação de superficialidade com afirmações genéricas, sem o efetivo enfrentamento dos textos do autor.

Para completar nossa avaliação de Cruz Costa, temos de levar em conta o fato crucial de que os procedimentos por ele utilizados decorrem de sua posição filosófica e de seus objetivos como historiador da filosofia brasileira. Devido aos seus estudos do comtismo brasileiro e à sua posição política voltada para a esquerda, ele já foi caracterizado como defensor de uma mescla de positivismo e marxismo (PAIM, 2007). Todavia, se levarmos em conta o conjunto de sua obra, veremos que se trata sobretudo de um pensador cético, de tendências antimetafísicas, historicistas e socialistas. Foi isso que o levou a praticar aquilo que Paulo Arantes chamou de “namoro” com o positivismo e o marxismo (ARANTES, 1996, p. 82), doutrinas com as quais ele tinha afinidades, mas com as quais nunca se identificou integralmente. É vai ser a partir dessa posição filosófica que ele irá estudar o desenvolvimento da filosofia no Brasil. Quanto aos seus objetivos, eles ficam muito bem ilustrados pelo seguinte trecho da primeira seção do capítulo que estamos considerando:

Herdeiros da cultura portuguesa, plantado aqui o bacelo da inteligência europeia, portuguesa, nela enxertamos, desde então, numa ininterrupta tentativa de novas e variadas experiências, garfos novos de outras visões do mundo. A história das vicissitudes da longa importação de ideias e de doutrinas que se fará, a seguir, ao longo do s. XIX, será, assim, uma curiosa série de contradições e, ao mesmo tempo, um incessante esforço, que nos impele à procura do sentido das nossas ideias. Marcada pela europeização, a inteligência brasileira voltava-se para os diferentes mercados da Europa onde se supria. Julgava-se que os livros da sabedoria europeia encerravam uma fórmula ideal e milagrosa! A realidade ambiente, essa, era esquecida pela maioria dos letrados do início do s. XIX, para os quais os moldes literários, artísticos e filosóficos da Europa pareciam calhar, como uma luva, ao Brasil (CRUZ COSTA, 1956, p. 81).

Cruz Costa afirma, a seguir, que vinham principalmente de Paris as ideias filosóficas que o “sibaritismo intelectual” das nossas classes superiores ia deglutindo sem assimilá-las de maneira adequada. E com uma diferença importante. Na história espiritual das nações cultas, sempre houve seriação de ideias, ao passo que, no Brasil, mercado consumidor da produção intelectual europeia, isso não ocorreu. O que decide a natureza das opiniões de um autor brasileiro é a leitura e a predileção por um autor estrangeiro. Seguindo Sílvio Romero, Cruz Costa afirma que a nossa situação é agravada pelo fato de que as ideias no Brasil não descendem umas das outras, não são ligadas historicamente. Elas são como “folhas perdidas no torvelinho da nossa indiferença” e exerceram pouca influência sobre o pensamento nacional, o que explicaria essa anomalia. Comparando o Pe. Patrício Muniz e Tobias Barreto, por exemplo, Cruz Costa não vê qualquer ligação entre eles (CRUZ COSTA, 1956, p. 81-2).

Começemos pelas “vicissitudes” a que se refere Cruz Costa na passagem acima. Já na *Introdução* de seu livro, ele afirma que seu objetivo é “encarar o problema das *vicissitudes da filosofia europeia no Brasil* em função do conjunto das condições de nossa vida histórica” (CRUZ COSTA, 1956, p. 17. Grifo nosso). Fica claro aqui que Cruz Costa assume como evidente o fato de que a filosofia europeia passou por “vicissitudes” ao ser transferida ao Brasil. E seu propósito é explicar como isso aconteceu com base em nossas circunstâncias históricas específicas.

Ora, esse procedimento envolve uma falácia que Clive Staples Lewis, em seu livro *God in the dock*, chamou de *bulverismo*, (LEWIS, 1970, s.n.). Ali, no ensaio de mesmo nome, ele argumenta que, quando tentamos descobrir quais sistemas de pensamento têm problemas, apenas especulando sobre os desejos dos respectivos autores, estamos nos fazendo de tolos. Temos de descobrir, com base em fundamentos puramente lógicos, quais desses sistemas fracassam em virtude de argumentos deficientes. Depois disso, podemos, se quisermos, descobrir as causas psicológicas do erro. Em outras palavras, temos de mostrar *que* uma pessoa está errada *antes* de explicar *por que* ela está errada. O bulverismo comete exatamente o equívoco descrito, pois não apenas assume que o adversário está errado, mas também o acusa de acreditar em seus erros por causa de motivos externos aos argumentos utilizados. Temos aqui uma sutil combinação da falácia da petição de princípio – assumir sem prova que o adversário está errado – com a falácia de relevância – depreciar o adversário ao invés de atacar seu argumento. Para dar um nome a esse argumento equivocados, Lewis recorreu a um personagem imaginário, chamado *Ezekiel Bulver [sic]*, que, aos cinco anos de idade, observou uma cena em que seu pai afirmava que a soma das extensões de dois lados de um triângulo é sempre maior do que a extensão do terceiro e sua mãe, que não acreditava nisso, replicava: “você diz isso porque é homem” (LEWIS, 1970, s.n.).

Nesse momento, o menino Bulver percebeu que a refutação não era parte necessária da argumentação. Bastaria assumir que o adversário estava errado e explicar a causa de seu erro para que o mundo estivesse a seus pés (LEWIS, 1970, s.n.). Embora o exemplo de bulverismo,

oferecido por Lewis, seja na verdade o de um argumento *ad hominem*, a falácia por ele descrita tem um alcance mais amplo, pois, através dela, é possível assumir que não apenas um único adversário, mas sim que um conjunto deles ou toda uma época histórica esteja errada e, ao invés de apresentar razões para esse fato, passar a explicar as causas do mesmo. É como se o procedimento do argumento *ad hominem* fosse estendido a uma realidade mais ampla e mais complexa do que um único indivíduo.

Com base na caracterização acima, podemos ver que Cruz Costa está sendo vítima, ainda que inconscientemente, do bulverismo, pois aceita sem demonstrar, como indicamos acima, o fato geral de que a filosofia europeia passou por “vicissitudes” entre nós e busca explicar por que isso aconteceu, baseando-se em nossas circunstâncias históricas. Essa postura equivocada lhe permite eximir-se de um exame lógico detalhado das doutrinas e dos textos dos pensadores brasileiros considerados, voltando-se antes para considerações externas ao conteúdo. Daí as afirmações genéricas e a superficialidade na análise das doutrinas envolvidas. Daí também o apelo retórico a explicações das supostas vicissitudes das doutrinas estudadas através de fatores externos, como, por exemplo, as acusações de “sibaritismo”, “diletantismo” e “artificialismo”, feitas indiscriminadamente aos pensadores brasileiros. Convém observarmos que essas características foram obtidas com base em generalizações apressadas, como mostramos ao avaliar a adequação de sua aplicação a Monte Alverne, Ferreira França e Magalhães.

E não podemos esquecer aqui o apelo a argumentos *ad hominem*, que surgem quando Cruz Costa enfatiza a vaidade de Monte Alverne ou a insegurança de Magalhães; ou o apelo ao ridículo, quando o paulista critica a lista de faculdades da mente em Ferreira França; ou a forte ironia que marca as suas avaliações dos pensadores brasileiros, considerados meros “filosofantes”. Isso sem contar as desqualificações feitas por meio de acusações de “banalidade” ou de “chatice”. Temos aqui uma enorme lista de fatores externos que recebem retoricamente maior importância do que o enfrentamento efetivo do conteúdo e da articulação lógica das doutrinas por ele estudadas.

Nossa análise dos procedimentos retóricos, utilizados por Cruz Costa, ficaria incompleta se não considerássemos o filoneísmo e seu papel crucial no bulverismo de nosso autor. Voltando à passagem de Cruz Costa, acima citada, em que ele expressa o espírito de sua análise, vemos que, logo no início, ele faz referência ao fato de termos enxertado “garfos *novos* de outras visões de mundo” na cultura portuguesa que herdamos, “numa ininterrupta tentativa de *novas* e variadas experiências”. A conotação de *novidade*, representada pelas duas palavras que acabamos de grifar na frase anterior, já aponta na direção do que Cruz Costa enfatizou como sendo a mais importante causa das vicissitudes da filosofia europeia no Brasil: o *filoneísmo*. Essa noção, apesar de envolver apenas uma causa externa de um suposto fato dogmaticamente estabelecido, infelizmente conquistou as mentes de muitos estudiosos do pensamento brasileiro e repercutiu nas avaliações da filosofia brasileira até os dias de hoje. Daí a importância de discuti-la com mais detalhes.

O *filoneísmo* costuma ser definido como *gosto excessivo por novidades, amor pelas inovações ou gosto entusiasmado pelas coisas novas*. Tomado em sentido forte, de um ponto de vista filosófico, *filoneísmo* significa que a pessoa que sofre desse mal não está satisfeita com as suas ideias e procura a todo custo novas ideias para substituir as antigas. Nessa perspectiva, *filoneísmo* pode ser considerado sinônimo de *sibaritismo intelectual*. Levado às últimas consequências, ele seria a busca descontrolada por ideias novas, sem preocupação com a ligação entre essas mesmas ideias e a realidade vivida. Numa situação dessas, estaríamos no mais completo caos intelectual, pois as ideias novas se tornariam velhas e teriam de ser substituídas por outras ideias mais novas, que, elas também, se tornariam velhas, etc., sem qualquer ligação lógica entre elas e a realidade circundante. Aqui, a conotação negativa do termo aparece em todo o seu esplendor, mas o *filoneísmo* assim entendido certamente não aconteceu no Brasil, em qualquer de suas épocas históricas. As doutrinas europeias foram buscadas entre nós porque pareciam aplicáveis à situação do país. E a escolha delas não foi indiscriminada, pois aquelas

que pareciam mais aplicáveis foram selecionadas, em detrimento daquelas que pareciam menos aplicáveis.

Tomado em sentido fraco, *filoneísmo* pode significar a busca por uma teoria nova que seja capaz de resolver algum problema específico que não encontrou solução adequada nas teorias antigas. Nesse caso, porém, não está presente o império do gosto excessivo por coisas novas nem a busca desenfreada pelo novo. Afinal de contas, as ideias estão sendo buscadas não porque sejam novas, mas porque possuem o potencial de auxiliar na solução de um problema que as ideias antigas não estão resolvendo. Estamos agora diante de uma busca por novidade que é motivada pela necessidade e que se baseia em critérios específicos, determinados pelas características próprias ao problema que se pretende resolver. Desse modo, aqui não mais ocorre a série infundável acima descrita, em que novas ideias se tornam velhas e desencadeiam a busca por novas ideias que se tornam velhas, etc. Numa situação dessas, desaparece a conotação negativa do caso anterior e o *filoneísmo* assim entendido deixa de ser um traço indesejável de nossa cultura.

Como tal, ele existe inclusive em países europeus. Não foram poucos os casos, por exemplo, de pensadores franceses que fizeram adaptações das ideias de pensadores ingleses ou alemães às necessidades de suas respectivas filosofias. Talvez fosse o caso inclusive de não utilizarmos o termo *filoneísmo* quando tomado em sentido mais fraco, uma vez que a busca da novidade não é realizada em benefício da novidade por si mesma, mas sim em benefício da solução de um problema que resiste à aplicação das ideias antigas.

Lembremos, porém, que a noção cruzcostiana de *filoneísmo* é mais sutil, pois ele o concebe com *deglutição sem assimilação adequada*, de tal modo que a nossa realidade era esquecida pela maioria dos nossos letrados do s. XIX, todos acreditando falsamente que os moldes literários, artísticos e filosóficos europeus se encaixavam perfeitamente às necessidades do caso brasileiro. Desse modo, para Cruz Costa, o filoneísmo de nossos pensadores, embora visasse a solução de problemas ligados à nossa realidade por meio de moldes europeus, está marcado pela cegueira, pela incapacidade de perceber a inadequação de tais moldes a essa mesma realidade.

Ora, não nos parece que essa tese forte tenha sido demonstrada, o que faz dela um componente essencial do bulverismo de Cruz Costa. Ela foi tomada como fato evidente não apenas por ele, mas também pelos seus herdeiros intelectuais. Vale a pena então avaliar a viabilidade da mesma, tanto no interior da visão de Cruz Costa como no contexto da filosofia brasileira. Sabemos que o historiador paulista coloca na herança portuguesa o início e “o rosário de contradições de nossa experiência intelectual” (CRUZ COSTA, 1956, p. 27). Essa herança, de acordo com ele, está numa valorização pragmática da existência, de tal modo que toda a atividade dos lusitanos se orienta para uma forma concreto de pensamento. Esse pragmatismo que marcou a cultura portuguesa tão profundamente já se encontra no próprio movimento que levou aos descobrimentos marítimos.

Todavia, em virtude da adoção de um humanismo anacrônico, a cultura portuguesa afastou-se do verdadeiro sentido de sua história (CRUZ COSTA, 1956). E, no fim do século XVI e início do XVII, Portugal abandonou o mundo moderno para mergulhar na obscuridade. Um dos fatores que levou a isso foi o fanatismo religioso. É a filosofia portuguesa do século XVII é marcada pela tentativa de renovação da escolástica, numa espécie de reação contra o ideal de liberdade religiosa, pregado pelo protestantismo. O humanismo passou a ser usado como instrumento de combate não só à heresia, mas também ao naturalismo que se desenvolvia nos demais países europeus (CRUZ COSTA, 1956). Em que pese a essa regressão, Cruz Costa pensa que a especulação pura nunca foi qualidade essencial do português, marcada sobretudo pela continuada experiência e pelo experimentalismo (CRUZ COSTA, 1956).

Se isso é verdade, no caso dos portugueses, como explicar que um povo marcado pelo *ethos* pragmático, ao invés de cultivá-lo e desenvolvê-lo, se refugiou, de maneira tão oposta à sua natureza, no fanatismo religioso e no obscurantismo cultural? Um povo pragmático faria

justamente o contrário, evitando os excessos da Inquisição e ingressando plenamente na modernidade. Parece haver aqui uma contradição na perspectiva de Cruz Costa, que, depois de postular um *ethos* para os lusitanos, mostra como eles deixaram de cultivá-lo e desenvolvê-lo. E essa contradição parece estender-se também à visão cruzcostiana da situação dos “filosofantes” brasileiros de tendência “filoneísta”. Com efeito, apesar de herdeiros da cultura pragmática lusitana e supostamente voltados para a valorização da experiência vivida, eles teriam sido incapazes de perceber a inadequação dos moldes europeus à nossa realidade, numa espécie de cegueira pragmática em relação a essa mesma experiência vivida.

Além dessa contradição, uma outra inconsistência pode ser observada na perspectiva historicista de Cruz Costa, que estabelece uma ligação entre as circunstâncias históricas e as ideias nelas cultivadas. Em virtude disso, ele é obrigado a reconhecer alguma forma de adequação entre as doutrinas europeias por nós adotadas e a realidade brasileira. Ele afirma, por exemplo, que o ecletismo espiritualista, enquanto *solução* filosófica, apresentava consequências políticas muito importantes e correspondia a uma necessidade do período histórico agitado que vai da abdicação de D. Pedro II à maioria de seu filho. O grifo da palavra *solução* é de Cruz Costa, para quem o ecletismo convinha aos interesses dos moderados, que representavam a mentalidade reinante no país, em busca de paz e conciliação. Essa doutrina condizia com os ideais monárquico-constitucionais da jovem aristocracia sul-americana. Seu prestígio estava ligado ao advento do regime monárquico no país, ao longo do reinado de D. Pedro II (CRUZ COSTA, 1956).

É certo que o apelo ao ecletismo foi uma providência tomada pelas elites letradas e dominantes no Brasil do século XIX para defender seus interesses, o que explica o grifo mencionado. Certamente faltou a elas levar em consideração a situação das demais classes sociais brasileiras, que ficaram no esquecimento. Mas esse fenômeno não constitui uma exceção, principalmente, quando adotamos a perspectiva historicista de Cruz Costa, interessada em buscar os condicionamentos históricos das nossas ideias, que geralmente expressam os interesses das classes dominantes. E não podemos deixar de reconhecer que ao menos uma parte da nossa realidade foi levada em conta e que as condições da época, marcada pela difusão inicial de ideias liberais radicais através de pensadores como Pinheiro Ferreira, Feijó, frei Caneca e Nísia Floresta, provavelmente motivadas pelo desejo de independência em relação à Portugal e pelo autoritarismo de Pedro I e da Regência, conduziram a uma reação conservadora previsível, ainda mais sob a forma de uma doutrina conciliadora como o ecletismo. E convém lembrarmos que a difusão e influência do ecletismo na América Hispânica foi bem menos significativa do que no Brasil.

É verdade que Cruz Costa alega ter o ecletismo também exercido sua influência em vários países da América Latina, como o México, a Bolívia, o Uruguai e a Argentina (CRUZ COSTA, 1956). Mas, como afirma Beorlegui com quem concordamos, embora a presença do ecletismo se faça visível em muitos autores hispano-americanos, ela só aparece neles de modo secundário e sem embasamento direto nas teorias de Cousin. Isso só aconteceu no Brasil, através de Monte Alverne, Magalhães e Ferreira França. Na América Espanhola, o autor eclético de maior repercussão foi Paul Janet, mas principalmente porque aceitava alguns elementos do krausismo, que foi muito influente na região (BEORLEGUI, 2010). Tal circunstância pode ser explicada pelo fato de que o único país latino-americano a tornar-se independente pelas mãos de um monarca europeu foi o Brasil, o que fez do ecletismo espiritualista uma opção mais aceitável entre nós. Os demais países da região não contaram com essa alternativa e, por causa disso, optaram mais rapidamente pelo republicanismo e voltaram seus interesses para o positivismo, doutrina mais conforme às suas necessidades. Desse modo, ao contrário do que supõe a hipótese de Cruz Costa, a realidade brasileira foi levada em conta pelos pensadores da época, ainda que de não da maneira que ele considerava adequada.

Um outro aspecto digno de nota na avaliação cruzcostiana da história da filosofia brasileira está na hipótese da inexistência de seriação nas nossas ideias, que ele toma emprestada de Romero. Para justificar isso, como vimos, ele alega que nossos pensadores são

indiferentes uns aos outros e que não há qualquer ligação, por exemplo, entre o Pe. Patrício Muniz e Tobias Barreto. Ora, o levantamento de tal hipótese só poderia ser feito sem o devido enfrentamento dos textos, sem uma avaliação mais cuidadosa das ligações entre as doutrinas defendidas e a realidade brasileira e contando só com o auxílio de fatores psicológicos e sociais externos, como o “filoneísmo”, o “diletantismo”, o “artificialismo”, etc. É verdade que os pensadores brasileiros, em virtude de uma característica cultural que herdamos dos portugueses e que já se manifestou no nosso passado colonial, em geral desconhecem os trabalhos uns dos outros. Mas isso não significa que não haja uma ligação entre eles. Ela se dá pela visão de mundo comum à época desses autores, visão essa que os liga através dos pontos de convergência. Essa perspectiva nos permite constatar uma seriação de ideias quando observamos a sucessão das visões de mundo em nossa história intelectual.

Como já observamos antes, a época da independência foi marcada pela difusão de ideias liberais, mais ou menos partilhadas por pensadores como Pinheiro Ferreira, Feijó, frei Caneca, Miranda Rego e Nísia Floresta. Embora não tenham dialogado entre si, eles apresentam muitos pontos em comum, principalmente os quatro últimos da lista. A visão de mundo do período, que se estende aproximadamente de 1808 a 1843, foi marcada pelo viés político e pela predominância de doutrinas liberais. Uma vez estabelecida a independência em relação a Portugal, a tendência conservadora passou a dominar, na busca por uma ideologia conciliadora que contribuísse para a estabilização política do país. Aqui, a visão de mundo foi marcada pelo viés metafísico, seja na variante do ecletismo espiritualista ou na do catolicismo conservador. Essa visão foi partilhada por autores como Antônio Pedro de Figueiredo, Moraes e Valle, Eutichio Pereira da Rocha, Ferreira França, Magalhães, etc., do lado do ecletismo espiritualista, e de autores como D. José Afonso de Moraes Torres, Patrício Muniz, frei Antônio Maria das Virgens Itaparica, etc., do lado do catolicismo conservador.

Mais tarde, com a decadência do Império, nova visão de mundo se impôs, agora voltada para o ideal republicano, baseando-se no cientificismo, seja ele de caráter positivista ou evolucionista, com pensadores como Pereira Barreto, Benjamin Constant, Miguel Lemos, etc.; do lado positivista, e pensadores como Tobias Barreto, Sílvio Romero, etc.; do lado evolucionista. Desse modo, apesar de não haver um diálogo direto entre os autores brasileiros, eles compartilharam determinadas visões de mundo que se opunham a outras e que se desenvolveram com a devida seriação. Embora não seja possível demonstrar isso aqui, por motivos de espaço, remetemos o leitor ao segundo e terceiro volumes de nosso livro de *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação final, observando que a constatação dessa seriação só foi possível com a adoção de procedimentos contrários aos usados por Cruz Costa, obtendo, inclusive, uma lista de autores muito maior e mais significativa do que aquela por ele apresentada em sua *Contribuição*.

De qualquer modo, com base nas considerações feitas, podemos ver que, embora o Pe. Patrício Muniz e Tobias Barreto não tenham dialogado, a relação entre eles é de oposição lógica, o primeiro representando a visão de mundo metafísica conservadora católica a favor da monarquia, e o segundo a visão de mundo antimetafísica reformista a favor da república. Cada um se localizou num momento histórico correspondente e desempenhou uma função ideológica adequada àquele momento histórico, produzindo alguma forma de seriação de ideias.

Embora tenhamos avaliado apenas uma amostra do texto das *Contribuições*, pensamos que as conclusões obtidas no caso dela podem ser estendidas, *mutatis mutandis*, a todo o livro de Cruz Costa e a grande parte dos seus textos que adotam procedimentos semelhantes. E podemos dizer que, em síntese, graças ao seu bulverismo, o historiador paulista se sente à vontade para descrever a história da filosofia brasileira como a das vicissitudes da longa importação de ideias e doutrinas no decorrer do século XIX, envolvendo simultaneamente uma “curiosa série de contradições” e “um incessante esforço” na procura do “sentido de nossas ideias”. Não há dúvida que, enquanto herdeiros de um passado colonial, os pensadores brasileiros importaram ideias e doutrinas europeias, buscando, com o auxílio delas, encontrar um sentido para si

próprios. Mas a análise cruzcostiana é insuficiente para caracterizar as “vicissitudes” dessa importação como uma série de contradições, seja ela curiosa ou não.

3. Considerações finais

Num balanço final, podemos ver que, apesar de seu recomendável interesse pelo pensamento brasileiro, Cruz Costa, em virtude de seu bulverismo, acabou produzindo um estudo superficial, incompleto e equivocado da filosofia brasileira do s. XIX. Os filósofos brasileiros foram depreciativamente avaliados não em função de suas ideias, mas em função de características externas irrelevantes. O seu bulverismo foi complementado e reforçado através do apelo a técnicas retóricas variadas, como a ironia, a generalização apressada, o argumento *ad hominem*, o apelo ao ridículo, etc. Graças a isso, uma parte dos historiadores da nossa filosofia define os pensadores brasileiros sobretudo pelo *filoneísmo*, um epíteto retórico que, além de injustificado demonstrativamente, virou moda e contribuiu para desestimular o estudo mais atento das obras significativas da filosofia brasileira.

Isso talvez possa ser explicado pelo egocentrismo ideológico de Cruz Costa, dominado pelo ceticismo, pela oposição à metafísica e pelo historicismo, privando-o da disposição de efetivamente escutar o que os pensadores brasileiros tinham a dizer. Mas lembramos aqui que, ao acusá-lo de *egocentrismo ideológico*, não estamos caindo em outra forma de bulverismo, pois, no decorrer do presente texto, procuramos justificar todas as nossas afirmações, mostrando a viabilidade argumentativa de nossa hipótese e garantindo assim o direito de buscar uma explicação para o procedimento retórico de Cruz Costa através de fatores externos.

Em outras palavras, depois de apresentar as *razões* pelas quais o historiador paulista está equivocado, podemos apresentar as *causas* desse equívoco. Estamos adotando aqui o inverso do procedimento dele, que explica só as *causas* sem oferecer as necessárias *razões* para suas afirmações. Tudo isso nos mostra que, ao invés de afirmar aprioristicamente que não tínhamos condições de filosofar e, portanto, nada produzimos de bom nesse campo, como faz Cruz Costa, é melhor prestar mais atenção ao nosso objeto de estudo para poder constatar que, apesar de todas as dificuldades e obstáculos, ainda conseguimos produzir alguma coisa nesse campo. Não estamos querendo dizer aqui que as obras brasileiras produzidas na época possuam o mesmo nível daquelas pertencentes à tradição europeia, mas que ao menos merecem muito mais consideração e respeito do que tem recebido de Cruz Costa e seus seguidores.

REFERÊNCIAS

ACERBONI, L. *Cruz Costa e a história das ideias*. In: _____. **A Filosofia Contemporânea no Brasil**. Tradução de João Bosco Feres. Prefácio Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1969. p. 108-111.

ARANTES, P. **O fio da meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional**. Rio: Paz e Terra, 1996.

BEORLEGUI, C. **História del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad**. 3 ed. Bilbao: Un. de Deusto, 2010.

CRUZ COSTA, J. **Contribuição à história das ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórico nacional**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

CRUZ COSTA, J. Entrevista com João Cruz Costa. In: **Trans/Form/Ação**, Marília: v. 34, 2011, Edição especial, p. 107-15.

FERREIRA FRANÇA, E. **Investigações de Psicologia**. 2. ed. Intr. de Antônio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda., 1973.

GIANNOTTI, J. A. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Lembranças. *In: Informativo da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas*: nº 51, abril/2009. p. 1-4.

LEITE, A. F. P. **História “histórica” da filosofia no Brasil: João Cruz Costa**. Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em História da Fafich/UFMG. Tese de doutorado. 2014.

LEWIS, C. S. Bulverism. *In: Hooper, W. (ed.). God in the dock. Essays on theology and ethics by C. S. Lewis*. Disponível em: <https://just84465.weebly.com/uploads/5/0/5/9/50596861/god_in_the_dock.pdf>. Acesso em: 06/02/2018.

MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. **Fatos do espírito humano**. Org. e Estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: ABL, 2004.

MONTE A. Frei Francisco do. **Compêndio de Filosofia**. Rio: Tipografia Nacional, 1859.

OLIVEIRA, F. V. **Fantasmas da tradição. João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação**. São Paulo: Programa de Pós-graduação em Sociologia da FFLCH/USP. Tese de doutorado. 2012.

PAIM, A. História das ideias filosóficas no Brasil. 6 ed. revista. *Volume II – As correntes*: Londrina: Edições Humanidades, 2007.

PINTO, F. L. Ao Leitor. *In: Monte Alverne. Compêndio de Filosofia*. Rio: Tipografia Nacional, 1859.

PRADO JR., B. Cruz Costa e a história das ideias no Brasil. *In: Moraes, R.; Antunes, R.; Ferrante, V. B. (Orgs.). Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 101-24.

ROCHA, N. M. D. A Psicologia oitocentista no acervo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia: alguns exemplos. *In: Memorandum*, 3, 2002, 14-49. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/rocha01.htm>>. Acesso em: dia 10/06/2015.

ABSTRACT:

The current paper evaluates Cruz Costa's work as a historian of Brazilian philosophy, using, for that purpose, as a sample, the *Chapter I* of his book *A contribution to the history of ideas in Brazil*. Cruz Costa's argumentative strategy is analysed and the general conclusion is that he unconsciously adopts the logical fallacy of *bulverism* as coined by Clive Staple Lewis. Such a strategy leads Cruz Costa to a superficial and mistaken view concerning the evolution of Brazilian philosophy.

KEYWORDS: Cruz Costa, History of Brazilian Philosophy, Bulverism.