

fazer história contemporânea

ESTUDOS DO SÉCULO

XX

número 11 • 2011

Para uma perspectiva da historiografia da cultura (1916-1958)

Joaquim de Carvalho: metodologia e epistemologia (I) *

Paulo Archer de Carvalho

* *Dedico este trabalho (I e II) a Fernando Catroga.*

Inicial estudo do plano da trilogia que totaliza o I triénio do projecto de investigação, área da História da Cultura no Século XX - FCT - CEIS20 -, sob supervisão da doutora Maria Manuela Tavares Ribeiro, prof.^a catedrática da FLUC e coordenadora do CEIS20, «Para uma perspectiva da historiografia da cultura em Portugal. 1916-1958. O contributo historiográfico e epistemológico de Joaquim de Carvalho», em função do qual se delinearão verbetes para o projectado *Dicionário dos Historiadores e Wikipédia* (http://pt.wikipedia.org/wiki/Joaquim_de_Carvalho, a 6 e 10 de Dezembro de 2010). Entre parêntesis, abreviando, remete-se para CARVALHO, Joaquim de - *Obra Completa*. VIII + I vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, d. v. (1978-1997): (VII) ISBN: 972-31-0569-3; (VIII) ISBN: 972-31-0715-5; e (IX) ISBN: 972-31-0716-3. Escrito e pensado antes do acordo ortográfico, vai o artigo em português «arcaico». A II parte será publicada na *Revista de História das Ideias* (2011). No final da investigação publica-se a quota bibliográfica completa que esteirou a investigação e os estudos.

Paulo Archer de Carvalho, Investigador do CEIS 20. Bolsheiro de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. E-mail: pauloarcher33@yahoo.com.br

O caso de Joaquim de Carvalho justificaria uma investigação sistemática com a respectiva metódica de inquérito e valoração, escreveu Barahona Fernandes¹. “Amanhã quem quiser estudar a cultura portuguesa tem de passar necessariamente por Joaquim de Carvalho”, respondia um filho, fonte fidedigna² na pista analítica para o guião crítico da obra há muito exigida pela história da historiografia³. Incansável no tributo à memória paterna, Joaquim Montezuma não se encarregou da tarefa, nem o poderia fazer com autenticidade. O *pathos* inibiria o juízo crítico: a hermenêutica carece do *efeito de distanciação*. O historiador interioriza *não-ser-o-outro*, pois, mesmo na endopatia, a outridade surge-lhe como o modo ôntico da participação, em analogia com a distância crítica exigível ao sujeito epistemológico, na lição de Joaquim de Carvalho (1892-1958): busca do rigor, análise objectivante, solidez documental, virtude interpretativa.

É hoje consensual reconhecer a tarefa dianoética de Carvalho, pioneiro no campo da historiografia da cultura e, em particular, na história das ideias, pois “dominou, como ninguém no nosso século”, escrevia Pina Martins em 1983, “a história da cultura portuguesa, da Idade Média até ao século XX” (in CARVALHO, OC, IV, XI)⁴, tomando a Modernidade no tema nuclear da extensa curiosidade científica e cultural. “Agiganta-se no campo da produção universitária” desse século, anotou Miguel Baptista Pereira, ao propor-se achar “a linguagem histórica que falamos” e “traços ainda ocultos da história cultural portuguesa”⁵. Cabral de Moncada, com Paulo Merêa, admirador e amigo, saltando fronteiras políticas e ideológicas que os marcavam, nele viu “o maior historiador da cultura portuguesa na sua expressão histórico-filosófica e filosófico-literária” do século XX⁶. Um historiador da filosofia, apenas encontrava similitude, no contexto castelhano, na obra oitocentista de Menéndez y Pelayo⁷; posto que o *castizismo* deste não se confunda com a genealogia cosmopolita e liberal.

Contudo, com excepções (F. Catroga⁸), não se tem relevado o modo como a sua historiografia decorre de ampla perspectiva epistemológica (da história, literatura, filosofia, das ciências exactas e experimentais) e de uma visão «metafísica» (Barahona

¹ FERNANDES, Joaquim de Carvalho Barahona – Pessoa e Atitude Espiritual. In *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*. Figueira da Foz, 1959[-1963]. p. 896.

² CARVALHO, Joaquim Montezuma de – [Proémio] *Miscelânea, ibidem*, p. 4.

³ MENDES, J. M. Amado – “A Renovação da historiografia portuguesa”. In TORGAL, L. Reis; MENDES, J. M. Amado; CATROGA, F. - *História da História em Portugal. Sécs. XIX-XX*. [s. l.]: Círculo de Leitores, 1996. ISBN 972-42-1384-6. p. 90-102.

⁴ MARTINS, Vitoriano Pina – “Joaquim de Carvalho, historiador da cultura portuguesa”.

⁵ PEREIRA, Miguel Batista – *Biblos*. LVI (1980) p. 7-8

⁶ MONCADA, Luís Cabral de – *Para a História da Filosofia em Portugal no século XX. Apontamento*. Coimbra. Separata do *Boletim da Faculdade de Direito*. Vol. XXXVI (1960) p. 9.

⁷ GUY, Alain, – “Joaquim de Carvalho, historien de la philosophie et maître de sagesse”. In *Miscelânea, op. cit.*, 1960, p. 346.

⁸ CATROGA, Fernando – “Joaquim de Carvalho e a História”. *Homenagem ao Doutor Joaquim de Carvalho. Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. 42.º (1994) p. 9-16.

Fernandes⁹, P. Martins, A. Coxito¹⁰), articulada nas sínteses culturais, acume do acesso analítico, que gizou. Entra no caso a obra do estudioso brasileiro J. Maurício de Carvalho (2001), *História da Filosofia e Tradições Culturais*¹¹, que, se tem o mérito (embora reduza o esforço europeísta e cosmopolita em discursos *nacionalizadores* da filosofia) de correlacionar a história da filosofia e a visão filosófica e mundividencial do Figueirense, não averiguou enlances epistémicos, patentes nos passos metodológicos, nos quais a sua investigação assentava.

Partindo das gramáticas que, no alvor do século XX, hegemonizavam o ensino e a ideologia universitária no paradigma positivista (Comte, Littré), evolucionista (H. Spencer) e transformista (Lamarck, Darwin) cujo traslado e o inferente analógico, de matiz monista, o cientismo objectivou na pretensa metaexplicação do mundo – deu-se conta das ilusões sistémicas a que induziam, convicção mediadora, depois mediada pela *Seara Nova* de Sérgio e Proença e pelo discípulo e interlocutor universitário, Sílvio Lima. Do racionalismo neokantiano da escolas alemãs (Windelband, H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, H. Rickert, W. Dilthey) e da chamada escola do criticismo francês (É. Boutroux, Ch. Renouvier, A. Fouillée, L. Brunschvicg), Carvalho avaliza, na releitura de Kant, as fontes espinosiana e hegeliana do idealismo objectivo (despida a «parte vergonhosa» do sistema, que Harald Höfding denunciara): os textos e investigações indiciam a ruptura de paradigma, não *por* e *para* impugnar a legitimidade da historiografia da cultura – porventura, até ao final da década de 30, demasiado centrada nos quadros «institucionais» –, mas para arguir o modo tradicional mesmo como se entendia e os seus conteúdos e conclusões exclusiva ou abusivamente bipolarizados pela tensão dos discursos literários/filosóficos, na apostasia qualitativa dos saberes científico-naturais e não depreciando o veio erudito (bibliologia, heurística, biografia, diplomática, filologia) como sabedoria avulsa. Projecto redutor que argui, avocando a lição documental de Ch. V. Langlois e Ch. Seignobos que, ao chamar à colação a herança remota do *wie es eigentlich gewesen* rankiano e da erudição do século XIX, postulava contudo a metodologia da história como *ciência de raciocínios*¹² ao admitir a capital regra epistémica do *conhecimento mediado e mediato*¹³.

⁹ FERNANDES, Barahona – “Joaquim de Carvalho. Pessoa e Atitude Espiritual”. In *Miscelânea. Op. cit.*, p. 889-915.

¹⁰ COXITO, Amândio – “Joaquim de Carvalho: antipositivismo e metafísica”. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 42.º (1994) p. 17-27.

¹¹ CARVALHO, José Maurício de – *História da Filosofia e Tradições Culturais. Um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001 (Filosofia; n.º 127). ISBN: 85-7430-223-6.

¹² Referimo-nos a *Introduction aux études historiques* (1897), depois sintetizado in SEIGNOBOS, Ch. – *La Méthode Historique appliquée aux sciences sociales*. Paris: Félix Alcan, 1901, em particular, p. 6-42. Como se sabe, esta metodologia assentava na chamada escola historiográfica alemã que, após a época da erudição e da «história historizante» (à semelhança dos grandes *Monumenta historicae* românticos e nacionais, destinados a alicerçarem empiricamente a história dos estados-nação), tivera a sua *Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, fundada pelo barão von Stein, e nas obras de L. Ranke ou de Mommsen se explicitara o objectivismo, cuja conclusões, de DROYSEN, J.-G. – *Grundriss der Historik* (1867) e de BERHEIM, E. – *Lehrbuch des Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (1889) em parte seriam também recebidas por A. D. Xénopol, in *Théorie de l'Histoire* (1911).

¹³ Cf. CATROGA, F. – *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009. ISBN 978-972-40-3857-5. p. 77.

Como corolário desta atitude, ao delinear como *methodus sciendi* o fundamento crítico da investigação da cultura na trama interdisciplinar, visava a autonomia *macrodisciplinar* desta área («nosológica», *eidética*, na gramática husserliana), a qual só a tarefa historiográfica, o verdadeiro princípio mobilizador do programa, poderia conduzir, em estreito colóquio com a filosofia. Assim, não abstraiu do *diálogo homeótrofo* que a história da cultura reivindicava com as diversas e parcelares histórias *disciplinares* da filosofia, das ciências, da literatura, ou das representações simbólico-religiosas e com os movimentos ideológicos e políticos mais representativos, sem a eles se subsumir, contrariando o postulado historicista dominante que, ou refechava as ciências sociais em catálogo estanque, de comunicação difícil entre si – e incomunicável com as *ciências duras*, experimentais e físico-matemáticas – ou, ao invés, nas versões convergentes cientista e materialista, divulgadas mormente pelo discurso sociologista, no campo das ciências sociais procedia à dilação determinista da *physis*, tradução mecânica e acrítica de uma evolução universal ônticamente extrapolada.

Ora, não haveria história da cultura «fora» da história das representações, no sentido mais amplo; nem, assim, o carácter fragmentário de cada uma das *categorias* ou figurações teóricas (filosofia, literatura, ciências naturais) se objectivaria sem originar operação historiográfica de alcance mais vasto, de cariz compreensivo ou hermenêutico, reflexão na qual se centrava o “equilíbrio modelar de sereno historiador da cultura”¹⁴ e a partir da qual movia o *reentendimento do entendimento*, na lição de G. Bachelard (1938), operação na qual a epistemologia se cifra. Esse programa, na sua perspectiva, só seria exequível tomando como base a historiografia e o seu método, legitimando um projecto confederador (na intrínseca objectivação da temporalidade e transitoriedade) dos saberes, e campo mobilizador da investigação, exigindo a conclusão que na obra poliédrica de J. de Carvalho o historiador sobreleva o filósofo; o investigador empírico, o espírito especulativo; e a via do «saber sapiencial» o mero tentame indutivo, quando desprovido do rigor analítico das fontes, textos e contextos. Mas não significa que despreze a nascente inquiridora da filosofia, antes promovendo o debate e comentário nos diversos níveis em que a analisa numa perspectiva historiográfica, de fundo compreensivista e crítico. Dada a exigência do programa, e os resultados ao longo de quatro décadas, os pares mais esclarecidos nele reconheciam «o sábio», dentro e fora daquela universidade, de António Sérgio a Cabral de Moncada, de Barahona Fernandes a Joseph Moreau, de Américo Castro a Alain Guy, ou “uma espécie de frade da Ordem do Espírito, que tinha por cela o Universo”, na invocação de J. Cortesão¹⁵. Ora, com Hegel apreendera que a *operação historiográfica* (no idioma de P. Ricoeur, sobre M. de Certeau, em *L’Histoire, la mémoire, l’oubli*) incidindo na filosofia, não concita apenas a vigilância cognitiva de autores e obras, num *sorites* mais ou menos desirmanado ou compacto de historiais e individuações: é já *operação* filosófica, releitura inquiridora e nesse plano criativa, ao abrir campos exploratórios ou inéditas perspectivas analíticas.

¹⁴ MARTINS, V. Pina – “Joaquim de Carvalho, historiador da cultura portuguesa”. In CARVALHO, Joaquim de - *Obra Completa*. Vol. IV (1983) p. XII.

¹⁵ CORTESÃO, Jaime – “Joaquim de Carvalho”. In *Miscelânea, op. cit.*, p. 198-99.

Porém, sem procurar declarada *vis* epistemológica específica e original, para cuja teorização não buscou termo sintetizador, Carvalho não deixou de indicar caminhos e esquisar reflexões. Em parte, essa a maior virtude (pois não fechou a investigação num *numerus clausus* de possibilidades); e, porventura, a paradoxal limitação do seu trabalho historiográfico, indiciando pistas às quais faltaram conclusões sistematizadoras: se reconhecia o meritório esforço neokantiano, mormente de Marburgo, que, ao inaugurar a moderna epistemologia (*Wissenschaftslehre*, vertido em inglês *epistemology*), refutava o panlogismo e a extensão analógica da *taxis* científico-natural para o campo noético, não escavou a teoria dessa via metódica, aberta já por Dilthey, Cohen, Natorp, Cassirer, ao desimpedirem a gnosiologia das explicações do cientismo e ao aclararem as aporias do conhecimento (*Erkenntnisproblem*) nos diversos campos das Ciências e da Filosofia, tomando-as à luz dum conceito totalizador – *Weltanschauung*¹⁶, «visão do mundo», estrutura *coerente e consistente* que as diversas representações filosóficas, artísticas, científicas, na sua caoticidade fragmentária, quer na ortodoxia disciplinar, não permitiriam. Tal opção confirmaria o abandono de qualquer epistemologia essencialista.

Aspecto relevante, porquanto Carvalho vive em pleno *século da epistemologia* (E. Mach, É. Meyerson, B. Russell, L. Brunschvicg, G. Bachelard, G. Canguilhem, K. Popper, J. Piaget, A. Koyré, Cavaillès, L. Althusser, Kuhn, Foucault, Suppe), correlata da explosão do saber científico, desde meados do século XIX – da qual evolucionismo e Teorias da relatividade (1905; 16) são os marcos – e dos debates intensos, das teorias do conhecimento às da ciência, do materialismo monista ao positivismo lógico, do marxismo e estruturalismo ao regresso a Kant. A atenção crescente das ciências sociais (mormente sociológicas e filosóficas) pelos enunciados científicos e a historicidade dos seus fundamentos, conceitos e conclusões, prolonga o debate sobre *verdade, progresso científico*, reabrindo a aporia filosófica do passado e devir humano e estimula, na pergunta, a historiografia. Ruía a visão cumulativa e mecânica do progresso.

Mas ao intuir as grandes *cosmovisões* não teorizou Carvalho o acesso a um quadro conceptual e sistematizador. Quer dizer: a episteme não encontrou um *corpus* teórico para se desenvolver; antes matiza textos e indagações, enquadra os objectos da atarefa analítica. Se, melhor hoje se aclara, em Léon Brunschvicg leu a lição do carácter infinitamente criativo do pensamento conceptual, não discutiu «formas do pensamento matemático», «pensamento puro», formalismo lógico ou álgebra formal. As questões nucleares mostram o conflito epistémico entre as bipartições, herdeiras das antinomias kantianas – sujeito / objecto, real / racional, empírico / sensorial e os quadros racionais da sua interpretação, categorias «metafísico-especulativas» para aceder à *constituição* do saber. Sendo possível traçar no programa convergências e divergências com a epistemologia coeva, como G. Bachelard¹⁷ e J. Piaget¹⁸, autónomo *corpus* teórico não

¹⁶ Cf. DILTHEY, Wilhelm – *Teoria das concepções do mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992. ISBN 972-44-0854-X. p. 54-62.

¹⁷ *Le Nouvel esprit scientifique*, 1934; *La Formation de l'esprit scientifique, Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, 1938; *La Terre et les Réveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, 1948, *Le rationalisme appliqué*, 1949.

¹⁸ PIAGET, Jean – *L'Épistémologie génétique*. Paris: PUF, 1970. Sobre Piaget: VIAIS, Elizabeth Roque – *A homologia entre a perspectiva epistemológica de Piaget e de Kuhn*. Coimbra, 2003. Tese de mestrado da FPCEUC, pol.; BATTRO, A. M. – *Dictionnaire d'épistémologie scientifique*. Paris: PUF, 1966.

terá similar desenvolvimento. Fértil praxilogia nos utensílios teóricos, a obra é menos rica na teórica, na criação dos instrumentos, na linha de certo empirismo metódico, não de uma filosofia empirista.

Joaquim de Carvalho, a formação de um «moderno»

Siga-se o «eu empírico», instância psicológica constitutiva do ser (e do saber), como o próprio J. de Carvalho propõe nos estudos. Herdeiro e legatário, pela formação, de dúplice tradição religiosa, é o *raisonner* que o guia à antropologia moderna, *tempo axial* (K. Jaspers) da imanência e da autonomia. O primeiro nível formativo corresponde ao assumido fundo das raízes talmúdicas e hebraicas: a velha árvore familiar dos Carvalhos, cravada na Figueira da Foz, é de modestos boticários nabantinos (de Cem Soldos), ao longo de séculos vividos à sombra da ordem templária, ungidos em forte religiosidade¹⁹. Um olhar atento ao processo formativo, alargado no aprendizado liceal, aclara a dúplice encruzilhada entre tradição e modernidade, catolicismo e judaísmo, mediada por forte discurso racional²⁰. Em parte, a situação hermenêutica esclarece-se: sobre este fundo da educação religiosa melhor se lê o problema da *duplicidade espiritual* (a aporia de uma *história da consciência* na diacronia da conversão marrana) que o historiador trouxe à obra, em particular, na analítica da cultura portuguesa que, exercício e utensílio de uma *filosofia do protesto*, denunciou em todos aqueles que biograficamente o viveram como drama intelectual. Daí que o aforismo de Espinosa, *amicorum omnia, praecipue spiritualia, debere esse communia*, a comum busca da fonte da concórdia intelectual, deva ser trasladado no primado da razão contra a unilateralidade das explicações científicas ou simbólico-religiosas, “pois o homem que apenas explica cientificamente é uma determinação limitada da natureza humana, assim como o é o homem que apenas se move no reino dos valores estéticos, éticos ou religiosos” (OC, V, 314). Comentador bem informado, até por laços de camaradagem intelectual e amizade, Barahona Fernandes, lê justamente os trabalhos de Carvalho sobre o *Benedictus*, após séculos de maldição (cf. OC, V, 33), sobredeterminados pela tentativa de explicação racional e rigorosa de todas as manifestações da existência, mesmo por “certo anelo

¹⁹ “A voz da tribo dispersa repercutiu em Joaquim de Carvalho, um carvalho entre outros mais de floresta de carvalhos e cristãos-novos que El-Rei Dom Manuel I começou a semear em Portugal a torto e a direito ao proclamar a expulsão dos judeus (1496)”, escreve um filho. “A ascendência paterna, nesse berço tomarense de Cem Soldos era de raiz judaica. A da mãe, de Pereira do Campo, pelos aspectos somáticos e psíquicos, igualmente da tribo de Israel. Como principal atributo da ascendência paterna, uma profunda e visceral religiosidade” – CARVALHO, Joaquim Montezuma de – “Das relações entre Joaquim de Carvalho e Espinosa” Posfácio a Bento de Espinosa, CARVALHO, Joaquim de (intro. e ed. de 1950) – *Ética*. Lisboa: Relógio d’Água, 1992. p. 484. E prossegue, sobre a educação religiosa: “Fui descobrindo que os nossos antepassados (Jacinto de Carvalho, avô de meu pai; Joaquim José de Carvalho, seu bisavô, etc.) oficiavam como testemunhas nos próprios registos, sinal evidente de acolitarem os respectivos padres nas suas funções eclesiásticas. A tia Júlia, irmã solteira de meu avô paterno, foi professora de instrução primária (...) deixou fama de pessoa extremamente bondosa e unvida no amor a Deus: Foi com a tia Júlia que o menino Joaquim de Carvalho, meu pai, aprendeu a ler e a escrever” (*ib.*, p. 485).

²⁰ Cf. CARVALHO, P. Archer de – “A escola nova que Joaquim de Carvalho frequentou: o *Collegio Lyceu Figueirense* (1902-1911)”. *Litorais. Revista de estudos figueirenses*. Associação Joaquim de Carvalho. N.º 9, XI (2008) p. 7-31.

por uma religião metafísica”: “Para o nosso historiador, a intuição fundamental de Spinoza é o ponto de partida de todo o filosofar – o Universo da Razão oposto à representação aristotélico-escolástica do Mundo. Uma sorte de panteísmo – nas suas palavras – ao mesmo tempo teoria do ser, do saber e do proceder”²¹. A esse racional *Deus sive natura* chamou Carvalho, com Antero, o panteísmo da razão, pois só no modo finito da Deidade, o homem, se podem comunicar o inteligível imanente e nele se dá o apelo à decifração da *natura naturata* e da *natura naturans*: o espinosiano Deus “não é só o ser essente donde tudo promana, mas também a razão inteligível, em virtude da qual todas as coisas se deduzem da essência ou natureza divina” (OC, II, 231).

O contacto com fontes filosóficas, literárias e científicas, mormente portuguesas, da cultura judaica da diáspora aclara a tensão entre as antagonísticas índoles religiosas: a cabalística pedra filosofal dos *boticários*, messianismo de um deus intangível mas próximo, a «utopia do Tu absoluto» vizinho de um povo «prisioneiro da esperança»²², que o levará a indagar a concepção intelectual da Deidade no Judaísmo como «religião adogmática» (OC, V, 36); e a oposta tradição dogmática da ortodoxia Católica, para a qual o Deus-Pessoa se deificou na sua humanidade. A vida, as origens portuguesas e a obra do judeu Baruch Spinoza, a *libertas philosophandi* e a filosofia da liberdade, na qual assume na herética do *Maledictus* a luta pela liberdade, inspiraram-lhe a mais esclarecida exposição na literatura crítica em português, aberta em *Uriel da Costa* (1926) e *Oróbio de Castro e o espinosismo* (1935: 1936: 1940) e certificada no excelente prefácio a *Ética* (1950). É sobre Judeus, em especial a cultura *sefardita*, que escreve dos melhores textos, com seguro domínio de fontes e no risco controlado de detectar a “repercussão na cultura ocidental da mentalidade cerrada da *Talmud Torah*” (cf. OC, III, 115): Leão Hebreu e a filosofia neoplatónica, Abraham Zacuto, Isaac Abravanel, Uriel da Costa (correlacionado de igual modo, pela oposição, com o espinosismo), ou nos longos comentários a Pedro Nunes, tentando libertar estes intelectuais, da “vaga de anonimato que cobriu Israel nos primeiros tempos da diáspora ibérica” (OC, II, 41), denunciando a «alma de Israel *sephardim*, dilacerada pela iníqua conversão oficial” (OC, V, 33), num registo emocional mais forte, seguindo C. Gebhardt: “É a luta contra a cesura da consciência (.) luta formidável, ora viscosamente hipócrita, ora valorosamente indómita, mas sempre trágica e que torna pelo menos compreensível o vitupério com que Israel recorda e recordará o *Venturoso* da história pátria, como o Tito dos tempos modernos” (OC, V, 34). Também o repto chegará a Jacob de Castro Sarmiento, Ribeiro Sanches, atando prováveis origens cristãs-novas de Francisco Sanches no *significante* da obra de filosofia e epistemologia das ciências. A gravitação em torno de textos de filósofos, cosmógrafos e físicos hebreus é indesmentível. Como já se anotou, parte do seu trabalho intelectual replicará ao quesito, que o leva a indagar a arte de navegar “comunicando-a com os astros”²³ e articulando-a (sem subordinar)

²¹ FERNANDES, Barahona – “Joaquim de Carvalho. Pessoa e Atitude Espiritual”. In *Miscelânea*, op. cit., p. 904.

²² Vide, RAMOS, José Augusto M. – “A Rota das Utopias no judaísmo: perplexidades decorrentes e sentidos decorrentes”. *Revista Portuguesa de História*. ISSN 0870-4147.T. XL (2008/2009) p. 71-96.

²³ RIBEIRO, Orlando – *Biblos*. LVI (1980) p. 4.

ao pensamento epocal, cujos signos decifra na gramática da temporalidade a partir de Dilthey e Rickert.

O relevante papel, nas décadas de 1920-30, na Societas Spinoziana (fundada em 1897 por Brunschvicg), de Haia, no “círculo restrito de historiadores do espinozismo, de Israel e da mentalidade europeia do século XVII” (cf. *OC*, V, 37), como secretário eleito desta organização internacional de filosofia²⁴ e a cooperação na *Revista de Estudos Hebraicos*, dirigida por Moses Amzalak e editada pelo Instituto de Estudos Hebraicos de Portugal, em conjuntura ainda favorável ao seguimento dos estudos das minorias²⁵, não desmentem afinidades filosóficas e até teosóficas com o expulso do templo (o *Herem*) e o seu destino na comunidade sefardita de Amsterdam, ou a solidariedade manifesta com o desterro do *Povo de Deus*, remetido para *ghetos* tardomedievais, trazendo “no vestuário a degradante e preventiva estrela” (*OC*, III, 116) e o repúdio das práticas sociais e intelectuais da intolerância dogmática que feriam a paz civil almejada no *Tratado Teológico-Político*, a primeira explicitação crítica e histórica das religiões (*OC*, IV, 579). Na obra de Espinosa – também autopsicobiográfica – lê o modo como teologia e política “são ramificações de um único problema, o da liberdade de pensamento”, conquanto a *libertas philosophandi* seja “igualmente compatível com a lei divina e a lei civil, a paz de consciência e a paz do Estado”²⁶. O pacto resolutivo, negociado, do antagonismo doxístico é a via proposta. Com fidelidade, um discípulo lia no apólogo da tolerância a vizinhança de um Deus “concebido como Espinosa o concebeu”, na dúvida genesiaca de Antero, no “martírio de Pascoaes”²⁷.

A dúvida resiste na obra, tangível quando comenta e se aproxima, não apenas do imanentismo idealista da dialéctica proudhoniana de Antero, ou do panteísmo pagão de Pascoaes, mas a Espinosa, a Leibniz. Dir-se-á acesso não tão explícito e agitador como no platonismo (do *Symposium*) e plotinismo de Sílvio Lima no fecho do *Amor Místico*, ou quando indaga o voo saudoso do *pássaro ferido* na sua teoria da saudade

²⁴ Pela primeira vez participa em 1917. Edita o *Chronicon Spinozanum* importante material como «Espinosa perante a consciência portuguesa contemporânea» (Haia, vol. V, 1927) em cujo congresso de 1927 (23-25 de fevereiro) apresentou a tese, debatida com Durmin-Borkowsky, C. Gebhardt e A. Ravá, e ao qual esteve em risco de não participar dado o fracasso dos levantamentos revolucionários no início do mês e a dificuldade de obter visto em Portugal. Em sequência, a 26, a convite pessoal do professor judeofrancês Brunschvicg, o filósofo que mais o marca nesta época, Carvalho participa na sessão em honra de Espinosa na Sociedade Francesa de Filosofia. Também em 1932 se desloca a Haia para outra jornada da Societas Spinoziana.- cf. *A Universidade de Coimbra no século XX. Actas da Faculdade de Letras*. Coimbra: AUC, 1991. Vol. II, p. 71-77; CARVALHO, P. Archer de – *Sílvio Lima um místico da razão crítica. Da incondicionalidade do Amor Intellectualis*. Pol. Coimbra: FLUC, 2009. p. 136-137.

²⁵ No século XVIII a Academia das Ciências editou *Memórias da literatura sagrada dos judeus portugueses* (Lisboa, 1792-93, III vol.s) de António Ribeiro dos Santos. De meados do século XIX os estudos hebraicos ganham terreno na cultura europeia com Meyer Kaiserling (1867) ou E. Renan (1887-1893) – entre nós, Salomão Saragga, Mendes dos Remédios (1895), Carolina Michaëllis, depois Lúcio de Azevedo, Barros e Basto, Silva Carvalho, Joaquim e Matilde Bensaúde ou Moses Bensabat Amzalak.

²⁶ CARVALHO, Joaquim de – “Algumas ideias capitais do Tratado Teológico-Político”. *Seara Nova*. N.º 461 (19-XII-1935) p. 69; *OC*, II, p. 45.

²⁷ *Apud* MALPIQUE, Cruz – “Perfil intelectual e moral do Prof. Joaquim de Carvalho”. In *Miscelânea*. *Op. cit.*, p. 115.

(que é uma teoria do tempo não absorta do agostianismo); mas é a dúvida cartesiana a mediação racional de todo o saber, cultivando-a como uma espécie em vias de extinção do *agnosticismo filosófico*, autêntica *condição metodológica* da averiguação histórica.

O *nihil scitur*, o *nada sei* do divino (mas tento, anseio saber, não desprezo os que crêem, nem indiferentes me são as crenças) é a indeterminada teologia da qual, sem a enunciar, não se desembargou. E daí decorre a diversidade de interpretações dos que o lêem, ingenuamente na nossa perspectiva, como «católico liberal», ou espírito com um fundo protestante, tangencial a Lamennais ou a Herculano, mas também a Jonh Mill (não aqui ao Locke intolerante face aos não-protestantes, «papistas» ou ateus), ou, com mais acerto, como um «deísta» do irreligioso, de um anterior Deus incógnito e nada criador, senão no imanente Amor espinosiano *ad intellectum* e à *libertas* do pensamento e da existência – como exigência da Natura mesma onde o homem se dá como *natureza* e onticamente se funda, sobre o império animal da necessidade, construindo o próprio e único, ontológico, reino da liberdade, o da *Justitia mater* de Quental, e o da kantiana dignidade. Em suma, ao objectivar o sintagma de Pascal, só o *pensamento é a nossa dignidade*, num quadro que não excluía o acatamento magistral de um academismo porventura formal, leu na Filosofia o modo intelectual do ser pensante e da hominização do mundo, sem desprezar o contributo prático e teórico doutras modalidades do pensamento criador. Daí se nortear pela busca da *sagesse rationelle* espinosiana, no domínio do entendimento das afeições, tentado discernir para compreender²⁸.

Admirador, estudioso, da ciência moderna das coisas, reservava à filosofia a indecisa palavra. Compreende-se. Sobre o fundo kantiano do *céu estrelado sobre as nossas cabeças* e da *religiosidade metafísica*, conquanto mais atenta à *positividade* e à *empíria* dos saberes exactos, identifica na Modernidade o «desocultamento do mundo», em convergência com o *desencantamento* enunciado por Max Weber, *i. e.*, invocando o “esforço filosófico-científico que libertou a consideração objectiva da Natureza do véu de potências ocultas e maravilhosas” (OC, II, 564). No sentido a que por vezes chamou a *desdivinização*, o camponês transplantado na urbe, o *filósofo pobretano*, como repetia, foi filho heteróclito de várias centúrias e topografias, do século da democracia ateniense e da filosofia, ao século e ao mar do Humanismo, do *Aufklärung* ao «século da ciência»: o empenho em metodizar o processo secularizador da cultura, apreensível na história das ciências (“a mais jovem das disciplinas históricas”, OC, II, 12) e, noutra vertente, o inacabado excuro por uma *História da Pedagogia*, responde ao quesito. De comum, a busca da racionalidade ou, melhor, a refutação da irracionalidade do mundo.

Mas não responde de um modo acríptico e num plano atemporal, diga-se assim. Saber *o que o saber é?*, o seu valor, que não é enunciação de um núcleo semântico imóvel, mas o reconhecimento dos limites tópicos e diacrónicos, sintetiza a interrogação fundamental da inquirição. Escreverá à beira da morte: “Quando rapaz o ideal foi a investigação da verdade, e não a exposição da verdade achada. Investigá-la era tudo; daí o carácter não afirmativo da pesquisa”²⁹. Não só o jovem aluno; ao longo da

²⁸ Cf. MOREAU, Joseph, - *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 1991. p. 73-76.

²⁹ *Apud* CARVALHO, Joaquim Montezuma de – “Joaquim de Carvalho e a miséria da Universidade”. *Mar Alto*. N.º 405 (22-V-1974) p. 4.

vida o professor reforçou o axioma. A exposição clara, concisa, dos pressupostos de cada «problemática», termo que, na síntese de Bachelard, é sema do encadeamento analítico e do «processo discursivo de instrução»³⁰, estatui a primeira regra de ouro. A sua literatura filosófica e historiográfica é cingida pelo rigor conceptual, pela busca da terminologia científica ou específica, a segunda regra de ouro cartesiana que o filósofo francês por vezes não pôde satisfazer, sobretudo sobre a actividade emocional da *psyché, i. e.*, como se o *cogito* não objectivasse a sua própria microhistória, não só no plano da historicidade mas de uma autobiografia.

A relativização dos saberes abstractos e universais em função da singular concretude psicológica, seria decisivamente aclarada nas diversas mediações, fenomenológica de Husserl, poética de Antero e Pascoaes, psicológica de Sílvio Lima, contestando a Sérgio a inflexibilidade racionalista, inabilitada para atender ao «conhecimento emocional»³¹. Se no trilho de Fichte a *filosofia que se professa depende do homem que se é*, na subjectividade residiria o escaninho mais árduo do acesso à «compenetração do ser espiritual de outrem» (*OC*, II,436). Só quem deonticamente se autoprovesse (no rigor da preparação ética e científica, na desapaixonada indagação dos possíveis), se poderia lançar à historiografia das ideias, superando usuais sintaxes do ter e haver das contas-partidas escatológicas, ou do ajuste de contas num «julgamento histórico» (ou metahistórico) que, em rigor, não pode ter lugar fora das consciências.

E também o veio liberal e democrático, no pensamento da *pólis*, não é alheio a esta apreensão da subjectividade e relatividade do conhecimento. No sentido de W. Jaeger, autor que introduz e comenta entre nós, a *paideia*, «formação integral» do ser, alumia os seus escritos, mesmo se a opção pelo enunciado «integral» é ambígua e deu azo noutros a derivas e desvarios. Posto que para Carvalho, no Oikos, na Ágora ou em Academos, livre é o que atende ao *cuidado do outro*, pois estipula as regras do *syzên*, do «viver em comum». Muito novo assume o republicanismo independente e o livre pensamento. Na sequência da revolução de 5 de Outubro publica num jornal figueirense a profissão de fé republicana; ao longo da I República mantém-se inabalável defensor do *bem comum* – o *kromenon* socrático, cujo fundo *autocrático* (no sentido autenticado por Kant) a *politeia* platónica expressava em ilusória projecção – que a representação da República anela: envolve-se no movimento das Universidade Populares e assume como «Guyau» a filiação maçónica (1912-1924), autor cuja ética alegação o discípulo S. Lima sonda na tese de licenciatura (1927) sob a directa influência do mestre; será activo companheiro da *Seara Nova*; dirige um jornal de resistência à ditadura, *Diário Liberal*, com Azevedo Gomes e Hernâni Cidade, depois aniquilado pelo Estado Novo a pretexto do processo judicial aparentemente movido pelo antigo jornal republicano *O Século*, mas que se cifrou num expediente ditatorial para *se pôr a dizer*, comprovou-se, que os directores do *DL* poderiam ir estrear o novo campo de concentração do Tarrafal.³² Ameaça pesada para quem propunha uma espécie de pacto intelectual para a *res publica*.

³⁰ BACHELARD, Gaston – *Le rationalisme appliqué*. PUF, 1949. III, p. 56.

³¹ Biblioteca Nacional, *Espólio António Sérgio*, N 70, Cx. 2, carta de Joaquim de Carvalho não catalogada de 16-X-1952; Cf. ARCHER, P. - *Silvio Lima, um místico da razão crítica*. *Op. cit.*, p. 534 n 338.

³² Cf. ARCHER, P. - *Silvio Lima, um místico da razão crítica*. *Op. cit.*, p. 417 n 114.

Tanto bastou. E embora não seja aqui o lugar para analisar o carácter resolutivo e a configuração psicológica de Carvalho, a liquidação da Imprensa da Universidade em 24 de Agosto de 1934 (três anos após ter sido afastado da direcção da Biblioteca Geral: “até me dão a honra de ser cozeiro dos melhores anos da minha vida” escreve a João de Barros, *OC*, VIII, 134-35), seria o aviso da repressão sistemática, político-policial, à obra e ao intelectual republicano, cerrando o fórum onde se discutia com amplidão filosófica e controversa *doxa* autores e problemas, como de todos os lados se certifica, de António Sérgio e Raul Proença a Hipólito Raposo, de Eugénio de Castro e Alfredo Pimenta a Aurélio Quintanilha. Insistente, porém, na sua episteme é o veio «libertário» (no sentido de Ph. Pettit), *respublicano* – com intrínsecas limitações do republicanismo histórico, mormente na questão colonial ou na recusa de concessão à tese *frentista* de inspiração comunista³³, correlato da refutação da «proletarização geral»³⁴ –, no anelo libertador da pátria cívica como *bem comum*, objecto político da inteira *virtu* do cidadão e do intelectual, único plano no qual, de acordo com a lição clássica, cidadãos podem aceder à *distinção* na esfera pública³⁵. Entende-se por que assina o apólogo nietzschiano da filosofia: *o ofício do filósofo é ser protestante* (*OC*, VI, 264) e exprime «o paradoxo político», a genuína «paixão do saber» mas não a «paixão do poder» – na posterior sinopse de Ricoeur³⁶ –, o intelectual para quem o platónico «governo dos filósofos» seria *praga maior que a dos gafanhotos*. Dada a invulgar e poliédrica dimensão do seu trabalho, seria razão suficiente, na lógica repressiva da ditadura, para uma vigilância *ad hominem*, no lance em que o corporativismo impossibilitava a sociedade portuguesa de livres formulações culturais, filosóficas e científicas, pela fundamental ausência dos pressupostos sociais da escola pública, da generalização do livro e da repressão mental, «tradicional» e dogmática, à alforria individual e, nisso mesmo, à liberdade pública.

Idealismo, racionalismo e Modernidade

Com acerto, tem sido anotado o essencial da formação universitária e filosófica, de cariz neokantiano, de Carvalho³⁷, que assim a indica: “Durante o curso, a meditação assídua de Kant, o convencimento de que a atitude criticista é a atitude verdadeiramente filosófica, sugeriram-me o anelo de haurir na Universidade de Marburg novas razões

³³ *Vd.* a replica póstuma; *cf.* FERREIRA, Alberto – “Joaquim de Carvalho e a cultura portuguesa”. *Vértice*. N.º 211-212 (1961).

³⁴ Em 33 responde a Jaime Lopes Dias, sobre a questão agrária: “a riqueza verdadeira [do país] e a sua força e estabilidade residem na independência e no amor ao agro do camponês. (...) [caso contrário] marcharemos para a proletarização geral, e com ela estes horrores da Alemanha e da Rússia, que são políticas explicáveis apenas pela miséria geral”. AZEVEDO, J. P. Lopes de (ed.), – *Roteiro da exposição: homenagem ao Professor Doutor Joaquim de Carvalho*. Figueira da Foz: C. A. C. Municipal, 1976. p. 20.

³⁵ *Cf.* ARENDT, Hannah – *A condição humana* [1958]. Lisboa: Relógio d’Água, 2001. ISBN 972-708-637-3. p. 63.

³⁶ RICOEUR, Paul – *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1955. p. 117 e ss.

³⁷ ALMEIDA, Vieira de, 1958; SANTOS, Mariana Machado, 1959; MOREAU, Joseph, 1959; GUY, Alain, 1960; FERNANDES, Barahona, 1963; LIMA, Sílvio, 1974; CATROGA, Fernando, 1994; COXITO, Amândio, 1994; CARVALHO, J. Maurício de, 2001; REAL, M., 2008.

ao meu incipiente kantismo, seguindo os cursos de Cohen e Natorp e inteirando-me *sur place* do renovador movimento neo-kantiano” (OC, VII, 4-6). E se a guerra de 1914-18 não lhe permite concretizar o plano, e participar nos *Kantstudien*, com inerentes dificuldades de atravessar os campos de batalha e de se instalar em casa do «inimigo», será Weimar, após 1919, a referência cívica e intelectual da nova *Kulturkampf*.

Germanismo, sem dúvida inspirado por Carolina Michaëllis que nunca confundirá com germanofilia. A formação terá de ser cruzada com a forte influência racionalista do idealismo objectivo. Na dissensão criadora que parece escavar a história da filosofia, Carvalho cedo iniciado no estudo e reflexão do platonismo e do aristotelismo que a Modernidade reclama (*Leão Hebreu, filósofo* e *António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença*, respectivamente de 1918 e 1916), fixará daí a posterior admiração pela “severa exigência racional” aristotélica, na formulação de uma concepção do mundo, “perceptível e pensável, sem o recurso a mitos e alegorias”, em conexão com os desfechos dos saberes da ciência coetânea, pelo desenrolar da linguagem lógica exposta no *Organon* que em grande parte é ainda a matriz formal do vocabulário filosófico contemporâneo, pela visão da Ciência como “teoria das relações recíprocas”.

Contudo, o rígido cariz racional do aristotelismo é a sua intrínseca debilidade. O conceito de ciência trazia a concepção total do universo “sem progresso nem retrocesso, onde não há lugar para a emergência do novo ou para uma evolução criadora”, escreve em 1950, “e cuja estrutura fixista e hierárquica obriga a que ela seja admitida ou repudiada em bloco”. Daí, em parte, se aclarar o destino histórico do aristotelismo associado à solidez de um corpo de doutrinas coerente e a “correlativa oposição a todas as inovações”, processo que, ao suscitar uma bipolarização intelectual, desencadearia a demolição das ciências da natureza veiculadas pelo Estagirita, a partir de Copérnico, Galileu, Newton ou Lavoisier, quando Descartes, Hobbes e Kant derruírem a teorização ontológica e explicativa do filósofo da *Metafísica*, conquanto a reflexão acróica e atópica dos seus escritos lógicos seja por Carvalho validada “pela problematicidade da atitude mental e potencial pedagógico da flexibilidade, de explicação e de sistematização que encerram” (cf. OC, II, 377-81). Acresce, e aqui o historiador sobreleva o analista, que pouco se entenderia a história das ideias medievais e a “evolução da nossa cultura ocidental” sem o recurso à filosofia aristotélica. Menos se apreenderia a união de facto com as provas conciliatórias de Boécio e o casamento de conveniência com o pensamento teológico cristão. Crente num pensamento secularizador, moderno como os Modernos que estuda e elogia, a *Metafísica* de Aristóteles e a sua Lógica formal e Ontológica, *teoria do ser e da razão de ser*, Carvalho acentua antes a posição de um Verney e a sua ligação à *physis*, o “conhecer as coisas como são” (OC., II, 324). Tal posição não excluía que no plano teórico ao abraçar a construção eidética e platónica do Saber que o kantismo explora, visse na filosofia “infecundo” pensamento ou mero formalismo lógico-escolástico do *Organon*, mas *ars inveniendi* movida pelo “imperioso desejo de descobrir alguma coisa de novo” (OC, I, 11). Neste sentido consolidou uma obra que é entre nós pode-se afirmar, uma *biografia da razão*.

Comentando, em 1925, as leituras filosóficas de Camões, esclarece o vínculo platónico à eidética: “É talvez pedir o impossível: mas poderá alguém esclarecer a filosofia de Platão? Cada século, a bem dizer, conheceu a sua interpretação do platonismo e os sistemas sobre a autenticidade e cronologia dos diálogos do «divino» sucedem-se

numa certeza cada vez maior dos erros dos antepassados e numa dúvida cada vez mais radicada dos juízos dos vindouros. E no entanto o Platonismo há-de atrair, numa eterna e sempre moça sedução, a inteligência humana” (OC, I, 300). Percebe-se este autêntico apólogo da filosofia, de fundo metafísico. A teoria platónica das Ideias “significa hoje e significará sempre o que significava no tempo de Aristóteles, ou seja, o primeiro esforço da razão no sentido de arrancar a Ciência à empiria do mundo das sensações para lhe edificar a teoria sobre o estável e necessário de fundamentos não-empíricos” (OC, II, 419). É a concepção teórica da filosofia que o platonismo traz que permite superar o dado empírico através de uma «inteligência activa», demiúrgica, tentativa de organizar sentidos. Mas esse trabalho não se cifra num intelectualismo: tem de atender à «empíria do mundo» e integrá-la numa coerência explicativa.

Na interpretação da origem do Cosmo – um universo «conservador», newtoniano ainda e kantiano, atido à “exactidão das leis da Física e da Mecânica Celeste” (OC, II, 431), pois a lição da física quântica e das teorias da relatividade geral e restrita não lograram triunfar, como *significado*, na sua obra, ao contrário da obra de Sílvio Lima –, Carvalho não afasta a leitura do *Timeu* e a teoria do caos, na qual incide a tarefa do demiurgo, organizando a *com-fusão* e mobilidade da matéria, teoria de um Mundo temporalmente originado, mas cuja informe matéria prima preexistia *ab aeterno*. Esteirando-se em Renan (*Averroès et l’averroïsme*, 1866) e Duhem, para Carvalho o neoplatonismo árabe confirmara esta interpretação; tese que passou, por via dos comentários de Averrois a Aristóteles, para o «averroísmo latino», “abominado e discutido com vigor por cristãos e judeus, não lhe faltando no próprio Islão opositores como os *mutakallimùn*”. Ou seja, a incorruptibilidade da matéria ou “este conceito de matéria primeira, eterna, substrato lógico do devir e ideia-limite da máxima indeterminação, não podia deixar de encontrar por parte dos apologistas da criação *ex nihilo* o mais categórico repúdio” e engendrou, apesar da perseguição teológica cristã de que foi alvo, “duma forma mais ou menos inconsciente e subterrânea as tendências libertinas e racionalistas da Idade Média e da Renascença” (OC, I, 308-309). Longe de abjurar a existência de Deus (como detractores postmedievais o acusavam), Carvalho reconhece que Averrois, com Algazel e Avicena, negava a contingência do Mundo e a plena liberdade do acto criador, vendo a matéria coeterna na Deidade, conclusão que os escolásticos (Tomás de Aquino, Alberto Magno, Egidio Romano) condenaram como *proposição abominável*, seguidos por todos aqueles, com Raimundo Lulo, que a consideram «erro reprovável» que nulificava o *Génesis*.

Ora, para a genealogia racionalista de Carvalho o platonismo continha hipóteses metafísicas que bem se ajustavam à sua ipseidade. Por isso admirava a “incomparável Academia Platónica de Florença, sem estatutos, nem *fauteils*” que, em torno de Marsílio Ficino, reviveu no *Symposion* o apólogo do amor no qual os «irmãos de Platão» robusteciam, por via literária e filosófica, uma “religiosidade platónica” que Camões entende e que tem na cultura peninsular funda recepção em Tullia de Aragona, Miguel de Cervantes e Spinoza (OC, I, 324-25). Evidencia assim o modo como o poeta opõe memória (a aristotélica *anima*, «tábua rasa» empírica) à reminiscência, «voos», «pátria divina», a «saúde do céu» platónica, que, no *Fédon*, explicita a anterioridade e prioridade do conhecimento do mundo das ideias (*noesis*) sobre a fenomenologia da sua apreensão (dianoética). A interpretação, na via de Schleiermacher, permitia a Carvalho abstrair

do sentido ontológico, identificando alma ou a imperecível *psychê* – reminiscência da imperecibilidade do *noos*, tomando por base a inteligível sociabilidade dos saberes – e a própria teoria das Ideias platónica, como «conhecimento» (OC, II, 210).

Ou seja: autenticava que seria mesmo em precisa *função da epistemologia*, que “Platão verteu na reminiscência o problema que Kant mais tarde explicitaria genialmente na *Crítica da Razão Pura* com a pergunta acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*” (ib., 209). Problema que estrutura e formula os *principia* fundamentais do saber científico físico-matemático (juízos extensivos, universais e necessários) e sua gradual generalização e que inabilitam qualquer consideração da metafísica como ciência, invalidada para conhecer o em si das coisas mas não para partir em busca do incondicionado, galgando a experiência. Ora, a denúncia kantiana da «ilusão» da psicologia racional, pois o *Ich denke* que julga não pode metafisicamente julgar de si mesmo, entrara em crise com a psicologia experimental e descritiva (e a *psicologia da profundidade* trazendo o inconsciente à superfície), gerada no fisiologismo clínico e na «psicologia científica» no final do século XIX (E. H. Weber, W. Wundt, Th. Ribot, Charcot), postergando ou tentando eliminar o ineísmo e as questões metafísicas e transcendentais (que tanto ataram exposições, por exemplo, de A. Sérgio). Não será atendida a «falha racionalista» que as filosofias do inconsciente (Schopenhauer, E. Hartmann) examinam e a psicanálise freudiana expõe – com o conceito de *Id* – por um lado, e, depois, a psicologia e medicina genéticas, e, hoje, as biociências, ao tentarem revolver o quadro do desenvolvimento complexo da memória identitária ou da informação genética – o DNA – gerada ou reunida num «tempo» sem temporalidade, diga-se, num ser onde não vive ainda o *Esse*. Nesta via, o problema não teria solução, pois o racionalismo apesar da *variabilidade* exposta nas *Lebensformen* de E. Spranger, contém inegável postulado gnosiológico (e lógico) para quem pensa a ciência à luz da linguagem universal e objectiva (*saber de todos*), “verificável ou demonstrável”, e a filosofia como a reactualização subjectivante de um *saber de si* (não *sobre si*, pois não é cósmico solipsismo), «ciência sem objecto», forma da consciência *in se* justamente indissociável da ipseidade de quem a enuncia (cf. OC, II, 371).

Mas a pergunta fulcral, no contexto filosófico europeu do século XX, *até que ponto pode haver manchas de irracionalidade na razão?* não será respondida, em parte, porque não foi claramente formulada, pois Carvalho, na senda da *Geistphilosophie*, não explorou os estudos psicológicos e declaradamente minimizou ou ignorou o impacto da psicanálise; em parte, porque tal interrogação fazia perigar ou fragmentar a «unidade racional» do *cogito*, sobre o qual o neokantismo assentava, colocando, nesse ponto, novas e irresolúveis aporias à sua teoria do conhecimento.

Apenas concedendo ao factor emocional no processo formativo da *ratio*, na pluralidade de *Denkenformen*, é uma *filosofia da consciência* que Carvalho persegue, reverso da autorrevelação de um «território recentíssimo» (cf. OC, VI, 267) à escala cósmica e mesmo antropológica, que urgia explorar. Não era outra a lição do chamado criticismo francês, que, após Renouvier e Fouillée seria prosseguida por A. Lalande, É. Meyerson, É. Halévy, Xavier Léon, expressa desde 1893 no movimento que funda e consolida a *Révue de Méthaphisique et Morale*, lição da qual Brunschvicg, o seu mais saliente representante, fizera a súpula em *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale* (1927). O *prévio problema praxilógico*, diga-se deste modo, do idealismo

racionalista, basicamente formulado *antem* 1914, é que a irracionalidade do século XX com o seu posterior e inimaginável cortejo de horrores, parecia minimizar os esforços dos que assumiam a racionalidade como último bastião contra o triunfo do inumano, aquilo a que por todos os lados, *post* 1933-1949, se chamou a *destruição* ou o *eclipse* da razão (Einstein, Luckács, Horkheimer, Adorno, Aron). Noutra perspectiva, mesmo leituras redutoras, seguramente oriundas da franja do neokantismo alemão, não resolveram o «complexo de superioridade» que a *Kulturkampf* transportava, motivo pelo qual, na órbita dos discursos ordeirista e formalista, do *culto da obediência*, por exemplo, da historiografia de Treitschke (impulso «prussiano» ao pangermanismo que os bismarckianos avocam), se premiria o *irracionalismo da vontade* como «exigência» ou «presentificação» do espírito. Em função categorial do Juízo e do seu rigor formal, olvidava-se a *razão* como fundamento de julgar: e a liberdade como o fundo original e originário da razão. Ora, para decidir da dificuldade, como se verá no seguimento do estudo, só o debate entre positivismo e antipositivismo poderia trazer esclarecimentos.