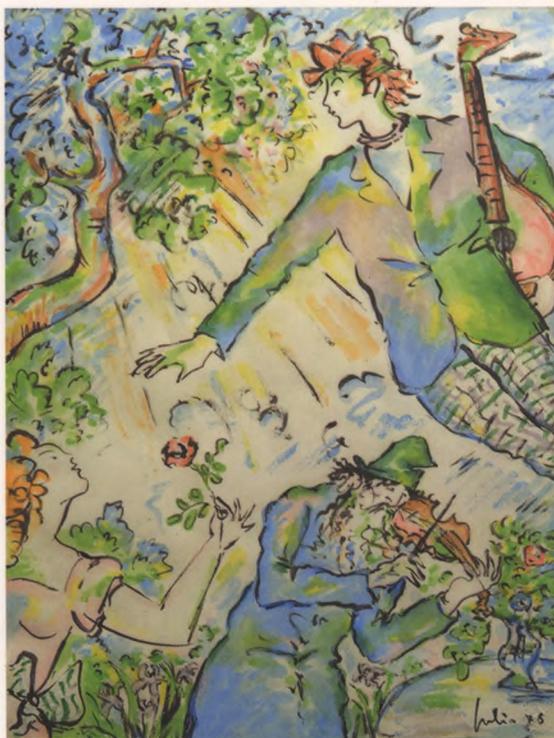


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



ARTES

VOLUME 32, 2011

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

PARA UMA PERSPECTIVA DA
HISTORIOGRAFIA DA CULTURA (1916-1958)
JOAQUIM DE CARVALHO:
METODOLOGIA E EPISTEMOLOGIA (II) *

Positivismo e antipositivismo

Se no ensino e na ideologia universitária, o positivismo visava conferir expressão filosófica à *metafisofobia* do tempo, denunciava Adolfo Coelho, Joaquim de Carvalho identificava-o com a errónea "solidez" do "sistema de ideias" de acesso ao saber e ao filosofar, que só encontrava analogia na persistência aristotélico-tomista do século XVII (OC, VIII, 343). O símiles, do paradigma universitário e da filosofia nos limites da ciência, com a Escolástica e a peripatética, engendraria a "didáctica filosófica de uma ortodoxia" (OC, I, 303), na qual se subsumia a consistência da escola e a fragilidade dogmática numa perspectiva filosófica, pois o positivismo, como o aristotelismo, "articulava-se num sistema, isto é, num edifício

* Bolseiro da FCT/CEIS20.

** II parte do estudo (cuja I parte se publica em *Estudos do Século XX*) do plano de investigação, na área da História da Cultura no Século XX - FCT - Ceis20 - UC, sob supervisão da Prof.^a Doutora Maria Manuela Tavares Ribeiro. Entre parêntesis, remete-se para Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, VIII+I vols., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, d.v. (1978-1997). Escrito e pensado antes do acordo ortográfico, vai o artigo em português "arcaico". No final do I triénio da investigação publicar-se-á a quota bibliográfica completa, do conjunto previsto de estudos.

doutrinal imponente, de estrutura fixa, cujas concepções formavam uma região própria de conhecimentos, que se situava fora e acima dos conhecimentos particulares da Natureza e do mundo histórico-cultural" (OC, II, 305).

Ora, a crença ocupava o "lugar primacial e subordinante" nesse edifício teórico (OC, II, 305 ss.), insciente metafísico em nome da heteronímica perfectibilidade, do qual só a salvaguarda das *Geisteswissenschaften*, as chamadas "ciências do espírito" e, em particular, o esteio nas *Kulturwissenschaften* (ciências histórico-culturais), fundadas numa razão crítica e metafísica, hipótese extrapolada da observação do real, poderiam assegurar. Por outras palavras, contra o cientismo e a normativa exigência explicativa, reduzindo a filosofia à elaboração enciclopédia do método científico, haveria que proceder ao diálogo filosófico com os complexos conceptuais científico-naturais e suas conclusões. E se a *Naturphilosophie* é afastada, Carvalho elege a neokantiana noção da *mathesis universalis*. O sema evolutivo é o corolário para atender à historicidade do pensamento científico, posto que os *phaenomena* naturais e culturais não possam ser analisados "no mesmo plano e sob as mesmas categorias", pois os "produtos culturais são ideados e não imediatamente dados à consciência reflexiva" (OC, II, 437)

Neste sentido, o historiador promove a cisão epistémica com o positivismo. Melhor: propõe o programa de um antipositivismo epistémico, já que o positivismo metodológico e historiográfico era matizado e assimilado, pois as grandes lições da "escola metódica", que é uma revisão operativa do criticismo, escoram toda a sistematização da investigação histórica. Carvalho deixou pistas, sem dúvida alargadas e teorizadas por Silvio Lima (1943; 1962) - depois como réplica às novas solicitações que o ensino da cadeira de Teoria da História colocava, curricularmente introduzida pela reforma de 1957 -, para um entendimento teórico da historiografia que não prescindia do diálogo com os diversos ramos do saber. Mas defendia não só a autonomia da Filosofia - kantiana razão prática suprema da liberdade, pátria do pensamento, moto para delinear uma *História da Liberdade* que não concluiu ou porventura não chega a compilar⁽¹⁾ -, como avocava, na

(1) Cf. Barahona Fernandes, "Joaquim de Carvalho - Pessoa e Atitude Espiritual", in *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, Figueira da Foz, 1959 [-1963], p. 896.

pluralidade dos escritos, a coerência, especificidade e validade do saber histórico, postergado pelo positivismo (e sociologismo) como mera variante diacrónica da sociologia, ou, em versão cientista, aplicação social de uma qualquer Lei de Lavoisier. Velhas questões nomotéticas, que o positivismo postulava, como determinismo universal, organicismo histórico e mesologia, da hierarquização das ciências ou da legalidade dos "factos", são postergadas⁽²⁾.

A sua obra está embebida do sentido da *positividade*, na segurança da informação, no rigor analítico, na assertividade das fontes, de rasgo *objectivante*, não se construindo pois a partir de "abstrações e generalidades" ("remate e não o alicerce das explicações congruentes e cabais") mas da indagação do comprovado avanço dos conhecimentos exactos, nos diversos campos. Assim, não renegava liminarmente o contributo, ainda que sectorial, do "ideal historiográfico, de raiz e de sentido positivista" da geração de investigadores que o precedera, como Ricardo Jorge, no domínio da história das ciências e da literatura, Teófilo Braga, na literatura (embora, note-se, na *bibliorrea* teofiliana acuse o estilo "desleixado até ao desalinho", a atitude metodológica "psicomáquica", a *autolatría* - cf. OC, III, 525-539); Leite de Vasconcelos, na arqueologia, etnografia e filologia, Gomes Teixeira, nas matemáticas, ou Maximiano de Lemos, na medicina (cf. OC, V, 210-211). No fundo, reclama em novos moldes e, sobretudo, em função de novos enquadramentos teóricos e críticos, a lição da erudição, do documentalismo e da filologia que desde o século XVI lera em Amato Lusitano, J. Pedro Ribeiro, J. Jacinto de Magalhães, Herculano, Gama Barros, Costa Lobo, Mendes dos Remédios, Carolina Michaëllis. Ora, a herança viera de todos os que, sob o ímpeto Humanista e Iluminista, haviam ensinado e reflectido a filosofia a partir dos saberes científicos, da metodologia experimental, da clarificação dos conceitos, como Pedro Nunes, paradigma dessa atitude, ou L. A. Verney, cuja batalha pedagógica do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) teria correspondência em obras de António Ribeiro Sanches (1699-1783) ou Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), abonando o primado da formação científica e crítica sobre o ideal didático da valoração da "metafísica ontológica" (OC, V, 225-226).

(2) Cf. Fernando Catroga, "Filosofia Positivista da História e História Positivista", in R. Torgal, A. Mendes e F. Catroga, *História da História em Portugal*, s.l. Círculo de Leitores, 1996, pp. 90-102.

Esse entendimento não implicava a redução da filosofia aos limites da ciência, antes admitindo que a *ciência instrui a razão*, na linguagem de Bachelard⁽³⁾, ao reconhecer mais sólido suporte e, nele, a idoneidade à filosofia para o discutir. Se Descartes operara a revolução cognitiva, ao subverter o axioma de Aristóteles e a física baseada numa metafísica, numa metafísica baseada na física (OC, II, 4), assim a exigência reflexiva e especulativa da metafísica continuará presente, à revelia do seu primeiro mestre, Alves dos Santos, lente republicano e apóstata - que justamente considera, autenticando o pioneirismo na psicologia experimental, "talvez o último representante em Portugal do positivismo" e um expositor escolástico (cf. OC, VII, 83-86) -, para quem filosofar se cifrava na "sistematização e mais alta generalização das conclusões certas a que, em todos os domínios da actividade humana, chega a ciência experimental", razão pela qual aquele reputava como incompatível a metafísica com o espírito filosófico⁽⁴⁾ e, de acordo com os preceitos comtianos acasalados com o monismo empirocriticista, reduzia o curso expositivo à "filosofia matemática", "filosofia cosmológica", "filosofia biológica" e "filosofia sociológica".

E por mais "criacionista" se queira hoje ver, numa avaliação desajustada, o plano curricular da Filosofia *imposto* por Leonardo Coimbra em 1919 (apoiado às escuras por Alves dos Santos), a matriz positivista e empirocriticista não se evadira, pelo contrário, acentuara-se, o que entre outros motivos certamente concorre com a indignação corajosa do jovem docente Joaquim de Carvalho, contra a atitude repressiva que cerrava a Faculdade de Letras⁽⁵⁾ e *viciava* "a atmosfera serena de cultura, estrangulando ou cilindrando o espírito, que é independência e liberdade". É atendível que o ainda aluno universitário, cindido entre a tendência impulsiva do "ardente jacobinismo" republicano e a tendência contemplativa do kantismo universalista, não fosse imune à "febre programática de Comte, o maníaco genial da religião da Flumanidade" (cf. OC, III, 527); mas sabe-se, e ele confessa, como na juventude em si vencera a "meditação assídua de Kant" (cf. OC, VII, 4). O curso de

⁽³⁾ Gaston Bachelard, *La Philosophie du Non*, Paris, P.U.F., 1940, vol. VI, p. 144.

⁽⁴⁾ Alves dos Santos, *Elementos de Filosofia Científica*, Coimbra, Moura Marques, 1915, p. VII.

⁽⁵⁾ Cf. P. Archer de Carvalho, *Silvio Lima, um místico da razão crítica (da incondicionalidade do Amor intellectualis)*, Coimbra, FLUC, diss. pol., 2009, pp. 21-30.

ulteriores investigações confirmará, de Leão Hebreu a Spinoza, Kant; Hegel, Antero, Locke, Dilthey, Husserl, que o positivismo, *banalidade francesa* aos olhos de Antero, também aos seus se desvia do horizonte epistemológico, pois insta "a posição especulativamente mais rasteira, derreada e incrivelmente paradoxal no contra-senso de reduzir a filosofia a pensar-se a si própria como inexistente", e na falha decisiva dos fundamentos epistemológicos nos seus "saltos mortais do mundo físico para o biológico, da Natureza para a História e da História para a Humanidade", desprezando em nome do *sistema*, as bases fecundas do *pensamento sistemático: teoria do método, teoria dos princípios ou dos fundamentos, teorias do ser, do valer, do homem e sua história* (cf. OC, III, 553-555).

Numa arqueologia teórica, Carvalho atava o positivismo no plano da explicação racional, relativismo e imanência, ao materialismo helénico e romano, ao nominalismo medieval, ao naturalismo imanentista do século XVI, ao Iluminismo e aos Ideólogos. Mas todos esses créditos não anulavam o déficit ou a sua *impotência intrínseca* como *superação definitiva*: "É que o positivismo comteano é um dogmatismo sem crítica, se se não preferir o velho e consabido juízo de ele ser uma filosofia que não é suficientemente positiva nem suficientemente filosófica, por várias razões, mormente por ter desatendido à exigência vital do pensamento autenticamente filosófico que a cada momento carece de se justificar racionalmente a si mesmo, sem ardil nem evasivas" (OC, V, 227-228). Em suma, ao aceitar o contributo decisivo e o veio metodológico do positivismo na formação do espírito científico, recuperava o fundo moderno da positividade do "ideal de ciência", mas exprobrava a coisificação do conhecimento científico, que sem a gnosiologia e a filosofia todo o saber é, ou mero "cemitério de ideias", ao não aceitar o *risco* e a *vulnerabilidade* do filosofar, "como expressão mais profunda da cultura humana, essencialmente instável e sempre em crise" (cf. OC, II, 375). Num dos comentários ao "céptico" epistemólogo renascentista, Francisco Sanches, releva a sua finalidade metodológica "à la fois logique et épistémologique", que "consiste à mettre en évidence la stérilité des artifices logiques et l'impossibilité de l'explication scientifique de la réalité par un simple système de combinaison de concepts". Quer dizer, Sanches teria uma atitude *positiva* quanto aos pressupostos, indo contra o dogmatismo metafísico, "si par positivisme on entend la *scientification* de la pensée et la nécessité de fonder la science sur des bases nouvelles,

de telle sorte que la philosophie et la science aient le même object et se situent sur le même plan d'intelligibilité", caindo assim, ao não explicitar uma sustentável gnosiologia, ou apenas sustentada na patente empiria, numa atitude metodológica anterior aos grandes rasgos do pensamento moderno, mormente na versão de Cartesius (OC, II, 428-429). Esse o risco do apólogo de "uma cultura sem alma, puramente técnica", "não libertada pela compreensão e espiritualizada pelo sentido" (OC, I, 364).

Carvalho destroçava não só a arquitectura sistémica e necessarista antifilosófica que o positivismo trazia (ao arruinar o subjectivo veio da especulação e ao reduzir a realidade à Física e a Física à Mecânica; OC, II, 357), mas também a sua epistemologia panracional e tautológica. No comentário a Teófilo Braga, vendo no "Littre português" o soldado cívico pelas "franquias públicas", ao líder do positivismo académico considera-o "refractário" "à meditação teorética e à pura reflexão lógica", e as mesmas críticas se repercutem: "o detractor da Escolástica, foi *scholasticissimus* na estrutura intelectual" não atendeu que a filosofia é o problema não a solução, uma qualquer expressão unívoca da Verdade. E nessa revisão final, o *Curso de Filosofia Positiva* é impugnado enquanto "sistema totalitário de pensamentos e de explicações acessíveis, de estupenda base científica e hierarquicamente coordenados, mas sem os rasgos, voos e penetrações nas esferas epistemológica, ôntica e do valor que singularizam a atitude filosófica". O teor das críticas que despendeu ao positivismo e às correntes neo-positivistas, também objectivava uma mensagem contra o movimento político com o qual sempre se identificou, o republicanismo, que pela sua prática e ideologia convertera-se "à positividade num dogmatismo acrítico"⁽⁶⁾. O "fogo-fátuo da credulidade fácil e da superstição obstinada" (OC, III, 554; 566) era já ruína em 1948, entre destroços que a sindicância positivista, concorrendo com outras visões apodícticas e "iluminadas" que não prescindiam da "demonstração histórica" dessa fé na inexorável, a qualquer preço, e perfectível antropologia, abandonara no sepulcro europeu e num país banido dos direitos, liberdades e garantias públicas e individuais, sobretudo "quando se vivem tempos em que estas coisas, que são timbre da dignidade humana e flor da maturidade política, fazem figura de

⁽⁶⁾ Fernando Catroga, "Joaquim de Carvalho e a História", *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 42, Homenagem ao Doutor Joaquim de Carvalho, 1994, pp. 11-12.

antiguidades egípcias" (*ibidem*, 567). Em suma, o positivismo filosófico, no qual as grandes paralaxes políticas totalizantes iam beber, não vira "fundo nem longe" (OC, II, 153). "Tanto basta para que o positivismo comtiano seja uma filosofia do passado", escreve em 57, na monografia que na *Revista Filosófica* dedica a Comte, "mas nem por isso está morto o espírito que o alentou" (OC, V, 228).

A historicidade como a nova matriz mundividencial

Não estranha esta posição, coerente com as alegações, a partir de Kant, dos primeiros textos. Durante a década de 40 Carvalho alargara o horizonte da crítica ao positivismo partindo do impacto da fenomenologia de E. Husserl, "dos poucos filósofos verdadeiramente instauradores de novas bases e de novos rumos", que se não explicita uma "filosofia da cultura", surge como solução para a crise epistemológica, moribunda *post* 1914, e para o buraco das visões apodícticas das quais o positivismo era (e seria) o mais vulgarizado representante. Ora, a Fenomenologia participa dessa crítica à cultura positivista e ao cientismo, propondo configurações dos valores que condicionam o agir e moldam o mundo⁽⁷⁾ e não perspectivas analíticas fragmentárias ou eduções ilusórias das "filosofias da natureza" (OC, II, 473-474). Em sequência das *Investigações lógicas*, superando o formalismo em termos da "lógica pura", da analítica e da lógica matemáticas, o discurso da *Filosofia como ciência do rigor*, cuja primeira tradução mundial Carvalho promove em 1951-52 aditando-lhe incisivo estudo, casava-se com o fundo *idealista* e transcendental (que exigia uma decisão metafísica sobre o estatuto ontológico dos fenômenos; revertendo porém o apriorismo formal kantiano num apriorismo material) e com as próprias apreensões metodológicas, na sua *forma mentis* objectivante.

A fenomenologia ia assim ao encontro da sua anterior preocupação por uma *ciência das ideias* que não afastasse o diálogo epistémico entre *Natur* e *Geist* e atentasse na positividade das coisas, exigindo a "impessoalidade da investigação" filosófica contra o subjectivismo profético, ou o cepticismo

⁽⁷⁾ Javier San Martín Sala, "Husserl y el concepto de cultura", in *Teona de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, p. 142.

radical e paralisante, e contra realismos escolásticos, destituindo a noção *externa* do sistema filosófico revertendo-o numa sistematicidade lógico-interna, investigatória, anterior à unilateral posição doutrinária, confirmando o itinerário epistemológico, na linha de Kant, como "condição primacial" da filosofia e do saber, contra ingénuas pretensões impressionistas, empíricas, enfim, reabilitando a metafísica como campo especulativo puro ou "energia pensativa" exilada pela positivista "naturalização das ideias" e a sua sujeição a juízos empíricos, fazendo da filosofia "subproduto científico". Ademais, Carvalho lia no texto de Husserl, em parte, o repto diltheyano à "historicidade do pensamento", à "historicité de la conscience", citando, supomo-lo pioneiro (1952) na nossa literatura especializada, Émm. Levinas e, também, P. Ricoeur, para quem "o velho Husserl não podia deixar de descobrir que o espírito tem uma história, que o espírito pode estar doente e que a história é para o próprio espírito o lugar do perigo, da perda possível" (OC, II, 492)⁽⁸⁾.

Dir-se-ia que o impacto do filósofo alemão o levará a corrigir através de temas descritivos - pense-se na exegese da saudade e noutras interpretações metafísicas da existência - anteriores concepções e práticas narrativas que, para o que aqui interessa, incidiam sobretudo sobre as mundividências, superando ontologia e axiologia tradicionais, erigidas a partir do contradito perspectivo teocêntrico/ antropocêntrico, embora critique a Fenomenologia por se ater na "problemática relativa à imutabilidade das condições genéticas e evolutivas" (OC, II, 492). Surpreende-se mesmo no "momento" em que a leitura de Husserl lhe evoca o *cogito* cartesiano, sem cair no imediatismo do *cogitatum* (ideato) e resistindo no domínio da "consciência pura" (OC, II, 498-499), pedra que Ricoeur sobreleva na "gigantesca empreitada da composição do mundo sem réstia ontológica", porquanto após a viragem para as coisas é sobre si e para si que o *Ich* se vira no *Selbstausagebung*, "exegese de si mesmo"⁽⁹⁾. O que se compaginava com a *mundividência* diltheyana, afluyente

⁽⁸⁾ Cf. Paul Ricoeur, "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 54.º, Jul.-Out. 1949, p. 281.

⁽⁹⁾ Paul Ricoeur, "Appendice" [1954], in E. Bréhier, *Histoire de Philosophie Allemande*, Paris, L. Ph. J. Vrin, 31967, p. 193.

e influente de toda a filosofia⁽¹⁰⁾, cujo caudal Husserl traduziu em *historicidade*, signo de uma rede de *intencionalidades*⁽¹¹⁾.

A leitura de Husserl impeliu a reflexão sobre a nova ocorrência teórica da epistemologia e a identificar, com P. Landsberg, sinais da quebra da "estrutura apriórica do Universo" (OC, II, 503), contra o dual postulado racional (o Eu cognoscente e o Objecto conhecido como duas esferas de articulação variável), nas proposição da "consciência vivente" (*Erlebnis*) e da fenomenologia da consciência (*noesis*): "Mediante uma análise extraordinariamente profunda e rigorosa, Husserl mostrou que antes e fora desta relação [*eu-objecto*], tida como primordial, existe um território vastíssimo de presencialidades e, por assim dizer, de estruturas e de níveis" (OC, II, 498). A adopção radical do método fenomenológico implicaria, se vemos bem, a revisão da *oyera omnia* décadas anteriores produzida - mormente na matriz da história das ciências e da história institucional da cultura, que teriam de ser atravessadas, na consciência do tempo, pela rede de intencionalidades e não pelo cânone da sucessividade lógica (crono-lógica, mesmo episteme-lógica), pois é a consciência no seu agora que acha o tempo⁽¹²⁾. Ora, nessa revisão obviamente não se abalançou, quanto mais que se empenhava então Carvalho na reedição e compilação dos dispersos. Mas sob reserva, pois "a consciência de estar no mundo não creio que seja princípio bastante e suficiente de uma explicação metafísica da realidade que se vive" (OC, V, 114), inflecte o trajecto: o historiador das ideias, após o desfecho da II Guerra, cedia na obra nova o passo ao sprangeriano homem teórico e à aporética filosófica cuja aproximação à fenomenologia da saudade e à unamuniana filosofia do *Zaratustra do Marão* melhor ilustra, mas não o tímido tactear nas páginas de Pessoa, onde só achará e estranha "um mundo solipsista" (OC, V, 95-96).

⁽¹⁰⁾Wilhelm Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 63-64.

⁽¹¹⁾ J.-F. Lyotard, *A fenomenologia* [1954], Lisboa, Edições 70, 2008.

⁽¹²⁾Cf. Lyotard, *ob. cit.*, p. 109 ss.

O método "genético" ou "histórico-evolutivo"

A par da aporia ética, expressa na dialéctica da liberdade em luta contra a intolerância e, no quadro global, no "grande duelo entre a natureza e a cultura" (OC, V, 302), o problema filosófico fundamental, de ordem gnosiológica, que guia Joaquim de Carvalho nas suas diversas investigações sintetiza-se no *quid*, a dúvida cartesiana para a qual não logra encontrar termo sintetizador, embora parta dessa indecisão criativa para insistir na demissão da ontologia tradicional pelo exame da mente cognoscível e a testificação da validade do conhecimento. Na sequência dos Humanistas, o século da dúvida ou, como Withehead o assinalou, o *século do génio*, "legara a ideia estimulante da autonomia da natureza" e, atravessando o veio do Iluminismo, "o homem, confiante em si próprio e na racionalidade do ser, examina o que sabe, interroga o que o cerca e pela alegria de criar, pelo prazer de explicar, formula um sistema do universo *more geometrico*, destrói a autoridade, substituindo-a pelo bordão ao qual se apoiará nas magníficas e inauditas jornadas: o método" (*ibidem*, 303).

Opondo-se à concepção positivista da constituição autossuficiente da Ciência, aqui convergente com a ruptura epistemológica que Bachelard enuncia, a Filosofia afigura-se-lhe como a *teoreticidade* radical capaz de indagar as questões para as quais a Ciência, "saber que não se fundamenta a si próprio", não ousa interrogar, pois comporta "uma margem de pressupostos, de problemas e de implicações, que fica aquém ou vai além da realidade sobre que incidem a problemática e metódica científicas". Dir-se-ia que o campo da interpelação (também "campo interpretativo", semiótico) deveria ser deixado para a epistemologia, ora "teoria do saber" (OC, II, 432-433), ora "teoria da Ciência" (OC, II, 299), debruçando-se sobre a historicidade do específico saber que o investigador domina, questionando utensílios teórico-metodológicos capitais (base, princípio, hipótese, razão suficiente, complementaridade), inferida numa arquitectura teórica e filosófica dos pressupostos e das implicações dos resultados científicos, "assim como a da sua correlação em função da coerência e da razão suficiente", cuja articulação a massa dos conhecimentos pode postular entre si, não por qualquer *indução* mecânica, mas através da operação hermenêutica, reflectida e correlacionai.

A noção do *acesso* e, sobretudo, do *processo* do saber e suas condições constitutivas, que Piaget (1970) fundamenta no método histórico-crítico,

ou "genético" (passagem de estados de mínimo conhecimento para estádios de conhecimento complexo) e a prioridade da história como campo de acesso, encontra em Carvalho a pré-enunciação. Opunha-se, também sob esta perspectiva, à solicitação positivista de constituir a filosofia numa mera síntese dos conhecimentos possibilitados pelas diversas ciências exclusivas, "visto tal síntese não poder ser verificada por métodos estritamente científicos"(cf. OC, II, 368-370), o que não seria tão-só uma contradição nos termos, mas a inutilização do pascaliano *raisonner*. O pressuposto é outro: dar a conhecer as condições particulares em que o saber se desenvolveu e formulou, o modo como o conhecimento *tem uma história*, o que modifica a situação do espírito interrogando-se a si mesmo, adita Bachelard em 1934⁽¹³⁾. Teria de ser a outro nível ou modalidade do pensamento, a que a filosofia se entrega, expresso no sintagma *metafísica*, que se poderiam interrogar os dados requeridos pelo mundo fenoménico. Colocado o problema neste campo, Carvalho via que a conexão estabelecida por Spinoza entre o método euclidiano, sintético e demonstrativo, e sistema filosófico, no seu condicionamento sinalagmático e ambíguo (Kuno Fischer), colocava dificuldades insuperáveis, apesar de reconhecer que Spinoza, "homem do seu tempo", fora além de Descartes, contrariando os que viam no procedimento matemático-metodológico da *Ética* face ao *Discurso do Método*, quer uma simples extensão (Brunschvicg), quer uma oposição (Léon Roth) (OC, II, 246), mormente na sua diligência filosófica, visão mediada por todos os que arguíam o espírito *more geometrico* de sistema (Kant, Hegel, E. Hartmann), mas não a noção em si de sistema⁽¹⁴⁾. *Metafísica* é urna *hypo-thesis*, urna tese mínima, indecisa *et nunc*.

Ora, na dissensão que o próprio Hegel depois suscita, *sistema* era para Carvalho o signo da "camisa de forças" que arruinava a intuição do *Benedictus*, mas não a sua metafísica, "elo de uma longa cadeia de filósofos israelitas" e da tradição da Cabala, de Maimónides a Levi ben Gerson, conjectura que Leibniz havia suscitado e que Joel e Borkowski certificavam, mormente na concepção fundamental da unidade de Deus e Natureza e na repulsa de um Deus criador (OC, II, 266 ss.), o que equivaleria a ver na imanência a causalidade universal, excludente

⁽¹³⁾ G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, P.U.F., 1934, vol. VI, pp. 173-174.

⁽¹⁴⁾Cf. J. J. Maurício de Carvalho, *ob. cit.*, pp. 222-223 ss.

da "causalidade transcendente, exiente, transiente ou finalista" (*ibidem*, 298). Enfim, o determinismo filosófico que o ideal de sistema impunha, ao apelar a urna indefinida totalidade metafísica, seria ele mesmo inadequado para compreender a ligação dos fenómenos entre si, na síntese esclarecedora de Bachelard, postulada já pelo princípio de indeterminação de Heisenberg⁽¹⁵⁾.

Para contestar a "epistemología sensista", embora Carvalho assegure ao empirismo de Locke ou de Verney o mérito de destituir o inatismo escolástico (e aristotélico) que mesmo Descartes seguira na III das *Meditações Metafísicas* (OC, II, 341-343), no caso de um "aristotélico revisionista" (versão "essencialmente mostrativa e descritiva", na qual "a coisa se considera sabida quando é apreendida pela experiência sensível"), o do *Quod nihil scitur*, de Francisco Sanches, assente na intuição ou explicação da realidade física, Carvalho recorre a Cartesius para designar o curso do filosofar a partir da "irresistibilidade lógica da demonstração matemática como paradigma do Saber" gerando uma "concepção da Ciência essencialmente demonstrativa e explicativa, isto é um ideal de Ciência em que a coisa se torna conhecida quando se lhe conhece a sua razão de ser" (cf. OC, II, 561-563). É certo que "ideal" de ciência não é mesmo que dizer "ideal" de filosofia: o Figueirense impugnava a ideia muito generalizada segundo a qual as ciências tivessem sido originadas na Filosofia. Pelo contrário, acentuava, com o idealismo objectivo alemão, como era em reacção à pretensão filosófica que os diversos "horizontes de realidade" teriam delimitado e desenvolvido os seus específicos objectos científicos. A história do pensamento filosófico, ao contrário da história da ciência, encarregava-se de mostrar que a aporia própria dos grandes sistemas, a *razão apodíctica*, de Aristóteles a Descartes e a Hegel, consistiria nessa pretensão *genealógica* de terem os saberes científicos sido gerados no quadro teorizador da filosofia; e o positivismo, seguindo as pisadas de Comte no *Cours*, pretendia ao invés deduzir a convicção da *inutilidade* da Filosofia, pensamento nilificador (OC, II, 364 ss.) dentro de um *sistema* o qual a filosofia já não podia controlar.

⁽¹⁵⁾ Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la Phisique contemporaine*, P.U.F., 1951, *conclusion*, pp. 212-213.

Por isso mesmo, a visão retrospectiva, distinta e própria do método historiográfico, não poderia funcionar como uma "previsão ao contrário", projectando no passado uma inferência instantânea. Ler o mesmo Sanches, um dos autores da sua mais atenta analítica, como precursor de correntes que lhe são estranhas (no caso, o criticismo de Kant ou o experimentalismo de C. Bernard, como E. Sanchet e Menéndez y Pelayo o haviam feito) e interpretá-lo à luz de posteriores concepções, constituiria um "absurdo" conducente a "miragens vistosas, com tanto de surpreendente como de ilusório" (OC, II, 440). I.e., longe do pirronismo epistémico, o historiador conhecia muito bem a crítica nietzschiana (*II Intempestiva*) à linearidade historicista, à obsessão "inaugural" e ao continuísmo, que na reflexão sobre Vico, exigida por Michelet e Antero, há muito expusera (cf. OC, III, 535-536). A linearidade impossibilitaria o sem fim da história ao conduzi-la ao cerco do tempo⁽¹⁶⁾.

No caso de Antero a questão aclara-se, porquanto Carvalho é o grande anterior, não imune à *exempla virtutis*, na primeira metade do século XX, a despeito do impacto e da fortuna crítica que Sérgio teve. O método historiográfico teria de integrar homem e obra dialécticamente "no seu tempo" mais do que inteirar a cadeia lógica e cronológica, construída de modo aleatório, em função de outras solicitações que não daquelas às quais o filósofo-poeta respondia. No ensaio *Evolução espiritual de Antero* (1929), ao classificá-lo "essencialmente metodológico", explicita o "método genético, ou histórico-evolutivo" que prossegue, de modo a esclarecer a "atitude mental com que devem ser objecto de investigação, de compreensão e, porventura, de explicação, o seu ser, o seu sentir, o seu pensar, o seu agir e o seu não-agir", correlacionando essas dimensões e "situando-as na temporalidade em que nasceram e na sucessão em que se ofereceram". Mas este método, teorizado e construído como solicitação mesma do estudo⁽¹⁷⁾, não pode ser delineado abstractamente, como regra epistemológica, em função de um qualquer outro "objecto" - é exigido "pelas atitudes espirituais e pelas concepções doutrinárias" do poeta-

⁽¹⁶⁾ Em tese geral, cf. F. Catroga, *Os passos do homem como restolho do tempo*, Coimbra, Almedina, 2009, p. 129 ss.

⁽¹⁷⁾ A João de Barros (I-I-1930): "este ensaio foi publicado como tentativa de método e indicação de resultados, porque prepara um livro (no sentido pleno da palavra) com todo o aparato de erudição e crítica" - Manuela de Azevedo, *Cartas a João de Barros*, Lisboa, Livros do Brasil, 1971, p. 243.

-filósofo pois "se há uma consciência em que as crises e as mutações se sucedem com contraste e até com polaridade, essa é a consciência de Antero".

Quer dizer, a dificuldade gnosiológica (que é problema filosófico) só se pode colocar a partir da sua própria historicidade, do nível constitutivo, de condicionalidade e acesso que só a história (desse problema) consegue aclarar, na síntese de Piaget (1970), lição da dialéctica da consciência que Carvalho buscara em Hegel, no domínio da historicidade do pensamento (OC, II, 463-467). Daí o percurso da investigação seguida que supera o dualismo sergiano em busca da revolta metafísica do "homem-novo", do "desesperado" e do "filósofo" (cf. OC, IV, 547-548 ss.) ao qual o sintagma moderno da crítica que toma a consciência da *crise*⁽¹⁸⁾ \ hiato, não se dissocia da psicobiografia filosófica do poeta e ganha o conceito operativo para o entender. Ora, este método de análise epocal, discernindo diversos ciclos ou conjunturas culturais e tendências ideológicas, não será exclusivo da anteriana. Carvalho também prospectou a historicidade dos conceitos, indo pelo método histórico-evolutivo, no qual a "arqueologia" de M. Foucault radica a reminiscência hegeliana. Pense-se na *Formação da Ideologia Republicana*, escrito de 1930 que, se dá um quadro atido às "instituições" ao sabor ainda da Escola metódica (que noutros textos contempla, mormente nas colaborações para a *História de Portugal*, dita "de Barcelos"), arreda as concepções da *politique d'abord* historiográfica que tipifica o estertor, em longa conjuntura, do ofício positivista: a análise das correntes ideológicas, o estudo da raiz liberal e mesmo o processo de "desintegração sentimental" do liberalismo (V. g., OC, VI, 200), a autonomização das ideias renovadoras, colocam-no na época como um dos textos historiográficos mais sólidos e reformadores, entre nós.

A tarefa historiográfica assenta basicamente em dois momentos analíticos: num, preliminar, indaga com *méthys* intrínseca e específica, numa cientificidade que ela própria estrutura e testa, os "factos" cuja verosimilitude (probabilidade, possibilidade) heurística tenta certificar à

(18) Sobre o par crise / crítica: Miguel Batista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, Maiêutica, 1990, pp. 48-75; Estêvão Rezende Martins, "Crise e crítica na história contemporânea", *Estudos do Século XX*, n.º 10, *Crises de Século*, Coimbra, Ceis20, pp. 85-99; e, na contextualização de crise, Sérgio Campos Matos, "Finis patriae e consciência de crise no Portugal contemporâneo", *ibidem*, pp. 359-383.

luz de certa hipótese de investigação. Num segundo, de cariz hermenêutico, formula "juízos históricos" que não podem alcançar a exactidão e o rigor dos "juízos científicos". A construção meticulosa, a concisão das ideias, a inventariação das fontes, a esquematização de processos, encontra em Herculano o paradigma, "o Mestre", "génio criador" (OC, III, 531; 545), mas em muito ia beber ao discurso do método e à *crítica interna* ou *crítica de interpretação* de Langlois e Seignobos⁽¹⁹⁾ na inventariação minuciosa dos materiais documentais. Também ao exigir a "interpretação nos limites razoáveis do bom-senso" (OC, III, 531), num derradeiro artigo concluído (Páscoa de 1958), reforçava o fundo da lição hermenêutica herculaniana (que a escola metódica coloca na *crítica interna*): a "reconstrução e valorização histórica nunca pode considerar-se definitiva e acabada, porque a história é uma reconstituição em permanente revisão e os juízos com que ela se constrói são intrinsecamente correlações dependentes de múltiplas circunstâncias, desde o volume e densidade dos factos considerados à consciência intelectual e à capacidade imaginativa do historiador" (OC, V, 212-213). *I. e.*, ao postular um *racionalismo epistémico*, que impugna o indemonstrável (lógico ou epistemológico), submete os puros dados da consciência e um crivo gnosiológico e posterga a descrição do transcendente, na coetânea interpelação de Vieira de Almeida (na própria *Revista Filosófica* que Carvalho dirigia), para quem com acerto tal posição não se pode verter numa ilusória "teoria da razão", inabilitada para afirmar ou infirmar a existência, mas numa *teoria do racional*, quer dizer, focada na articulação ou substantiva *relação* das existências. O corolário da atitude indagatoria, e do postulado crítico, inviabilizaria a apreensão metafísica das "essências" [*atemporais*] no inquérito historiográfico [da *temporalidade*] e o acesso à "verdade absoluta", independente do sujeito e do seu quadro referencial de valores e representações, é conceito relativo decorrente do carácter subjectivo ou inter subjectivo das "evidências" e, até, das suas implicações formais: "falar da verdade já pode induzir em erro". Ora, a epistemologia, a par da história do saber, tenderia a reformular - na sequência do programa de Brunschvicg, que denunciava a dramática cisão da intuição da inteligência, como "um dos acidentes infelizes da

⁽¹⁹⁾Cf. Ch. Seignobos, *La Méthode Historique appliquée aux sciences sociales*, ob. cit., pp. 21-26.

história" -, a *série intuitivo-racional* de modo a captar a variabilidade das noções tidas como estáveis e fundamentais, isto é, como "verdade"⁽²⁰⁾.

Não era outra a tarefa, no campo da história do saber, a que Carvalho se lançara. A *verdade*, também do *objecto* e da *narrativa* historiográfica, é *variável* dependente do intersubjectivo juízo sobre equações *constantes* por sua vez *objectos* de *desenvoluções* diacrónicas. Superado o historicismo, matriz oficiosa do *métier* e a busca da cassação obsessiva da sucessividade, seria superado o conceito de *verdade* absoluta: mas restaria o problema seignobosiano de *verdade científica* para discernir do que é fantasia, declarada falsidade ou deturpação grosseira? A resposta aclarar-se: o trabalho heurístico e hermenêutico, operações complementares e indispensáveis, encarregar-se-ia de eliminar o fantástico, sobrenatural e efabulatório, ou o erro, trabalho infundamentado, "impressionismo", mas não a imaginação histórica (a re-presentação kantiana é mesmo a condição da memória, ao dar-lhe a conhecer uma ausente percepção sensível⁽²¹⁾) que tenta a verosimilhança. A imaginação histórica, distanciada da explicação, destinar-se-ia a sublinhar a tarefa hermenêutica como instância fundamental da historiografia, plano que o *regresso a Kant*, desde Windelband a Cassirer, propiciara⁽²²⁾.

Qualquer outra estratigrafia semântica da "verdade", escapando à positividade historiográfica, seria inapreensível fora da ética. À maneira kantiana o problema da aproximação à verdade, embora Ortega exigisse o campo historiográfico como o único onde o problema mesmo se colocaria, será remetido para o *ethos*, pois só através da "razão prática" se desenreda. Mas o (ausente) referente praxilógico, o de um Deus que participa numa comunidade moral e na Paz Perpétua, à Kant (*A religião nos limites da razão*), ou num "fundo moral", à Locke, não poderá ser *objecto* de qualquer norma investigatória ou evidência empírica. É certo que a dominante mediação neokantiana desvinculara-se da *Moraltheologie*, discernindo na metafísica, com Lotze, o elemento poético-religioso, simbólico, do elemento especulativo, filosófico. Mas não seria esse o

⁽²⁰⁾ Cf. Vieira de Almeida, "Tontos de referência", *Revista Filosófica*, vol. V, ano 4º, n.º 12, 1954, 218-228; republicado in *Obra Filosófica*, vol. III, 1948-1961, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

⁽²¹⁾ Cf. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, "L'Imagination", Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 120-121 ss.

⁽²²⁾ Cf. F. Catroga, *Os passos do homem como restolho do tempo*, *oh. cit.*, p. 86.

caso limite de autores, que bem marcaram a formação filosófica de Carvalho, como H. Cohen ou E. Cassirer: o oculto, não se pode entificar ou desocultar na temporalidade, esse o dramático e espinosiano corolário de um Deus da consciência, *sive Natura*, autoconsumido ou autodestruindo-se em hierofanias ou teofanias, perdendo aí, súbito, a sua razão-de-ser (infinito, abscondito, coeterno) e metamorfoseando-se num *modo* ou *demonstração* irreversível do ateísmo. A funda aproximação psicológica e filosófica ao problema anterior da descrença ou "desilusão" (cf. OC, IV, 569-580), compartilhado pela *geração iconoclasta* que o poeta norteava, restará como problema irresolúvel até aos últimos escritos de Carvalho. O que contesta é qualquer forma de *autocracia do espírito* (*ibidem*, 580) que se imponha sobre a "positividade dos saberes" e a imanência da consciência e sobreleve, subvertendo-a portanto, a proposta de indagação muito específica da tarefa historiográfica como acesso singular ao saber do ser. Não perturbará o seu programa epistemológico por essa aporia, dir-se-á, metahistórica. O trabalho da filosofia é pura irresolução, como sugere Ricoeur, na aporética da temporalidade. E a história quando a estuda, estuda a irresolução.

História da filosofia

Como consequência da sua atitude de investigador, no quadro mais relevante da episteme historiográfica, que utiliza "um estilo do pensamento dialógico" (OC, 1,364), os estudos culturais só fariam sentido numa grelha hermenêutica cruzada racionalmente com a história da filosofia, não já da fase "proto-histórica" (Brucker, Degerando), mas do pêndulo crítico (Zeller, Kuno Fischer, Fouillée, Windelband, Höffding, Brunschvicg, Bréhier), focada, na pista de Hegel (e de H. Ritter), como autêntico problema filosófico, *história que pretende ser filosófica*, testificando na historicidade a "condição catégorial do pensamento" ("Hegel e o conceito de História da Filosofia" OC, II, 457-467), ádice em que "o pensamento se pensa a si próprio sob forma objectiva" e se conceptualiza "sob forma distinta" (OC, 1,143). Mantém-se admirador (é o termo: *a admiração é a madre do saber*, redizendo Aristoteles - OC, III, 381) do racional "gênio alemão - do de Weimar, bem entendido", nota em 1949, "sem o qual a cultura não alcança profundidade e plena interiorização" (OC, II, 349). Não se errará na releitura da *opera omnia*,

mesmo a filosófica, do autor de *Antonio de Gouveia*, "apenas um modesto historiador da Filosofia e um amante apaixonado da história da cultura portuguesa", à luz da diligência historiográfica, cujo programa enunciou, pois "o estudo histórico da evolução das ideias em Portugal está, por assim dizer, numa fase preliminar". O plano expunha a íntima aporia da "natureza qualitativamente superior" do *facto* cultural que, dada a sua condição histórica, não só é irreduzível à identidade, dada a unicidade, irreversível e singular, mas implica uma grelha teórica de "difícilima determinação" na "trama de abstrações simbólicas" que suscita (cf. OC, V, 298-299).

Urgia partir para "a caça paciente e lúcida dos factos" (OC, I, 337), contra o ensaísmo impressionista que inúmeras vezes denuncia (Oliveira Martins, Agostinho de Campos) na formulação de Montaigne, Sérgio, Sílvio Lima ou Leonardo Coimbra. "Ciência sem objecto", falha unívoco sentido histórico à filosofia, pois esta inscreve-se, ao invés, na historicidade das culturas; a tarefa do historiador das ideias, em resposta à necessidade lógica de investigação histórica da filosofia, seria a de erigir um "objecto tal que a torne cientificamente possível, isto é, que não se confunda com a mera exposição, descontínua e individualizada, das opiniões de pensadores isolados" (OC, II, 221), caso em que se saldaria em "cemitério da individualidade dos filósofos" (OC, I, 467). Cifrar-se-ia essa, aduz em 1952, apenas na *operação* preliminar ou instrumental, "acentuadamente biográfica, bibliográfica e, por vezes, filológica", enquanto a *segunda operação* adensaria a "capacidade de repensar o pensamento", mormente "de lhe apreender os rasgos originais e de lhe estabelecer as correlações e o significado", "pois não há História da Filosofia onde não houver históriação do pensamento filosófico", tarefa que Aristóteles (*Metafísica*) e Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, *Historia da Filosofia*) tornaram irreduzível (OC, VIII, 237-238).

Não admira que, ao destituir o *atomismo* analítico elegendo na diacronia o diálogo da filosofia com sintaxes científicas e culturais, se possa afirmar em rigor o *primeiro grande historiador das ideias* entre nós, embora não se liberte por completo do historicismo hegeliano que exige na concretude a realização do universal⁽²³⁾. É a *eidética* que atesta a neokantiana unidade, *Weltanschauung*, mundividência (neologismo

(23) Catroga, "Joaquim de Carvalho e a História", *ob. cit.*, pp. 9 e 13.

seu) que abarca a obra. A filosofia *usa* apenas uma das linguagens possíveis do pensamento (aquele que se distingue pela sua *subjectiva singularidade* e *objectiva intencionalidade universal*, OC, III, 222), que o historiador intenta apreender na globalidade do processo histórico. Mas é uma visão do mundo que *vai dentro* dessa linguagem: "penso que é nas modificações que se operam no homem vivo e real", escreve em 1932, acentuando o segundo andamento "real", objectivo, da sinfonia hegeliana do *Spiritus*, "e não nas relações entre conceitos do pensamento abstracto que devemos procurar a evolução das concepções gerais, que orientam a conduta" (OC, V, 299). A dialéctica da consciência não abstrai da - mas não se reduz à - dialéctica da Natureza, fundamento mesmo da *epoché* fenomenológica⁽²⁴⁾. A leitura de Hegel abriu o fundamento e a metodologia da investigação, no modo como evidenciara a "historicidade do pensamento" (OC, II, 431). Porém, historiosofias ou historiografias teleológicas, recobertas de apologéticas ou indemonstráveis *topoi*, como aquela que o hegelianismo postulava, contestada na base do mesmo vício epistémico pela visão marxiana, seriam exercícios inexequíveis (*folie du logis*) para a aplicação do método.

Por outras palavras: apenas a *história da filosofia* é frutuosa e necessária, embora patenteie a sua não-suficiência, conquanto "jamais a história" possa "fundamentar uma definição da filosofia" ou cair na versão diminutiva ou policial da delação da "história de escolas ou de seitas" (OC, III, 222-223), tanto mais que as "criações do pensamento são fulgurações na opacidade da ignorância ou da incompreensão"(OC, V, 135) fugindo a predições lógicas da historicidade. Carvalho legitimava o primado historiográfico na investigação cultural da filosofia, num quadro em que a "filosofia" desgarrada do chão histórico seria *coisa* inerte para o vivo [actual, actuante] espírito indagador, apesar de autenticar a *contemporaneidade virtual* dos grandes textos fundadores do cogito (OC, II, 2), espécie de intemporalidade geradora de uma miragem ôntica em terra de ninguém.

Dáí contrariar essa paralaxe e enraizar no *topos* a filosofia; por vezes usando a expressão "história da cultura filosófica em Portugal", porquanto o historiador da filosofia "carece de percorrer e examinar as

(24) Maurice Merleau-Ponty, *Elogio da filosofia*, Lisboa, Guimarães, 5ª1998, p. 62 ss.

manifestações religiosas, científicas, literárias e políticas da comunidade portuguesa, assim como sondar as condições psicológicas, colectivas e individuais, que tornam possível a reflexão autónoma e sua persistência sob forma de escolas ou directrizes de pensamento" que no específico caso de estudo não foram autenticadas pelo "selo da tenacidade" (OC, III, 222-223).

Com Dilthey, "o génio admirável das correlações espirituais" (OC, II, 431) - na didáctica historiográfica da captura dos problemas filosóficos e na crítica à *Monadologia* - admite que "o homem só se conhece verdadeiramente na história e não na introspecção" (prefácio a Wilhelm Dilthey, *Leibniz e a sua época*, 1947, XX), postulando, no esforço teórico de uma *filosofia das filosofias* mediante a elucidação racional de problemas que irrompem da facticidade, que "só a história nos pode dar, assim, a totalidade da natureza humana, mediante a morfologia do comportamento da consciência e a diversidade estrutural das concepções do mundo", a cujo acesso está vedada a *abusiva* extrapolação (positivista ou cientista) da ciência físico-natural (*ibidem*, XXII-XXIII). Como instância epistémica (conhecimento actual do *passado* saber humano e suas sintaxes, numa diacronia evolutiva⁽²⁵⁾ que abria o rasgo à antropologia da cultura) e guia do método, divisar a *razão histórica* colocava-se no horizonte e na *praxis* investigatória em perspectiva dupla: "Sob o acontecer humano, tão vário e contingente, flui sem dúvida o *sumus*, ou seja a relação sociologicamente impessoalizada de homem para homem; mas flui também o *ego*, ou seja o homem concreto e pessoal" (OC, V, 305-306). Ou seja, aflora a antinomia diltheyana esgrimida entre a necessidade da liberdade e *unitas compositionis*, a conexão da totalidade⁽²⁶⁾. A narrativa histórica (sumida na *duração* instantânea), inquirindo a oposição hegeliana, continuidades/descontinuidades (OC, V, 306), é a "poeira" da qual se devem resgatar "os conteúdos e formas de vida que servem de fundamento ao processo histórico" (*ibidem*, 299). Refutando *infradeterminações* ou reduções sociologistas e economicistas à história da cultura, tal como o materialismo as exigia, não deixa de ler exemplarmente a versão sombartiana da *biografia moderna do capital* que Marx indicara. Mas na exegética da *decadência* e resistência dos arcaicos

⁽²⁵⁾Cf. Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, ob. cit., IV secção, pp. 67-99.

⁽²⁶⁾*Idem, ibidem*, pp. 101-103.

códigos clerical-nobiliárquicos face à irrupção Moderna do mundo (Renasença, o *século do génio*, Luzes) e à experiência burguesa do Tempo, aduz: "a imobilidade nas condições materiais da vida foi acompanhada, ou antes precedida, da imobilidade sentimental", pois "as ideias não se transmitem mecanicamente como coisas exteriores ao homem" (*ibidem*, 305-306). O conceito *formas de vida* ganha uso estratégico no discurso analítico. Se nas *Lebensformen* (E. Spranger) intuía a matriz neokantiana das filosofias da *Existenz*, subliminar ou explícita temporalidade ôntica, o existencialismo é-lhe estranho como *pensée* (também historiográfico). A variabilidade da razão, longe de gerar irracionais ruídos, induzirá à análise diacrónica da racionalidade na prospecção historiográfica, a qual só a história das ideias se capacita para federar. Noutros termos, historiar a cultura seria incindível de historiar a filosofia, lendo na obra de Latino Coelho o paradigma oitocentista, sob influência de A. Schwegler, *Estudo sobre a Civilização da Grécia* (1879,^{3a}1914), pese o "manifesto defeito dos seus esquematismos, de acentuada configuração lógica" (OC, 1,150 ss.).

Objectivou o plano cotejando visível solidez nos estudos de conjuntura (europeia, ibérica, portuguesa), arguindo quaisquer exegeses culturais, científicas, ou políticas, que abstraíssem dos quadros conjunturais/ / estruturais e da leitura crítica de conceitos-matriz (Teocracia, Inquisição, Absolutismo; Modernidade, Liberalismo, Imanência); avocando o signo *intradisciplinar* - que certa historiografia positivista, *v. g.* Consiglieri Pedroso, já avoca va no final do século XIX, então sob a égide científico-natural - das ciências sociais e dos saberes *nosológicos* (históricos, filosóficos, psicológicos, artísticos), movidos e confederados em leitura historiográfica de grande rigor num jogo de escalas e temporalidades diferenciadas: da minuciosa biobibliografia, fundo do "absorvente sentido da positividade" (OC, V, 201), a esboços de "grandes sínteses" e "instituições de cultura", *terminus* do acesso analítico (porto teorético para nova ida, funcionando como hipótese), aclarando subliminares e correspondentes visões do mundo; enfim, apelou à *diacronia dos conceitos* e à analogia como suporte não-restritivo (nem normativo) da episteme historiográfica.

Assim, Carvalho situa a síntese no acume da tarefa analítica, posição consensual entre metodologismo e positivismo na hierarquização ordenadora da complexidade dos problemas. Este seria o fundamento, na dura recensão crítica (1944) a *Geschichte der Philosophie im Portugal*, de Lothar Thomas - na tradução de António José Brandão, *Contribuição*

para a *História da Filosofia Portuguesa*, lapso grave na compilação da *Obra Completa* - para o historiador registar a "leviandade que, em trabalhos desta natureza, ora dá pelo nome de ignorância, ora de inconsciência": o "livro não dá as elementares condições de qualquer trabalho histórico - conhecimento crítico das fontes directas, correlações epocais e histórico-culturais, exposição dos factos de uma forma consistente e coerente - e muito menos da problemática preliminar e correlativa da História da Filosofia em Portugal - exame da formação intelectual e moral dos Portugueses, recursos e conexões da sua actividade filosófica com as exigências da sociedade portuguesa e com as correntes filosóficas coetâneas". A falha no estudo das fontes, até pela incapacidade hermenêutica, o recurso a simplificadas sínteses sobre a cultura portuguesa, o desconhecimento da língua que se escreve e do latim dos tratadistas impossibilitava um acesso mais sério e coerente do que aquele que tinha sido disponibilizado pelo investigador germânico⁽²⁷⁾.

É inegável ser em função desta objectiva avaliação negativa, e como modo de superação ao obstáculo de detectar sérios e consolidados hábitos intelectuais (editoriais, académicos, escolares) de livres estudos filosóficos e em réplica ao desafio crítico que se impôs, que Carvalho em 1946 procede ao inventário analítico da historiografia filosófica em Portugal, da narrativa à crónica, da crónica à história e desta à interpretação crítica e filosófica. Essa insuficiência assinala-a nos primórdios, da *Historia Scholastica* de Comestor à *Summa Collacionum* de João de Gales, que se limitavam à recolha de *exempla* na exortação moral da dogmática; e se o renascimento alargou o horizonte histórico, a despeito de passar "inadvertidamente pelos problemas implícitos na concepção da Historia, notadamente a reflexão sobre o pensamento que pensa", o conhecimento mais exacto dos textos Antigos (como o *De Vitae et Moribus philosophorum* de Diogenes de Laércio), a divulgação impressa, a tradução para a língua vulgar, contribuíram para a difusão letrada de textos filosóficos. Quando em 1577 Pedro da Fonseca inicia o *Comentário à Metafísica*, depois seguido pelos confrades jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra, à obra do Estagirita, esforço "monumental" de aproximação às fontes mas sem o rasgo da investigação histórico-filosófica, inicia-se

⁽²⁷⁾Cf. Joaquim de Carvalho, *Biblos*, vol. XX, 1944, pp. 497-499.

a fase de intenção sistemática "sem similar, sequer longínquo, com a obra de qualquer outro filósofo" (OC, II122-126), em parte aclarando a fixação escolástica e o censório expurgo dos *livros novos* que em séculos dominaram o ensino filosófico.

Mas só na Reforma Pombalina, a "refundação universitária", oficializando o repto pedagógico lançado pela Carta VIII do *Verdadeiro Método* e sobretudo sistematizado pelo *Apparatus* de Verney (depois vertido em português por Teodoro de Almeida na *Recriação Filosófica*), se propõe, com intenção propedêutica, "o resumo de História Filosófica" no curso de Filosofia Racional e Moral, sob inspiração dos densos tomos de Thomas Brucker (*Historia critica philosophiae, Institutiones*), contraposto à gravitação ideológica da Academia Real da História "em torno da concepção centrípeta e providencial da realeza, que despojava a História de correlações e nexos causais para a render aos desígnios da Providência ou ao arbítrio espectacular e pomposo do monarca e dos poderosos". No sentido iluminista da *scientia, cognitio naturalis rerum omnium*, naturalizava-se o conceito de filosofia e tornava-se a matemática a sua linguagem, como Inácio Monteiro propusera; mas nem por isso Pombal prescindira de oficialmente impor *uma* metafísica, cuja unilateralidade "sufocava o espírito de independência mental" e coibia "o desenvolvimento dos estudos histórico-filosóficos, objectivamente considerados", reduzindo-os à "história de seitas" e pretéritas "aberrações do espírito" inabilitadas, já se vê, para alcançarem a visão da Luz (cf. *ibidem*, 127-136). Não admira que a ulteriores tentames sistematizadores (F. L. Leal, L. A. Azevedo, Fr. M. de Santa Ana, J. Agostinho de Macedo; M. Pires Vaz), mesmo numa linha individualizante, falhassem a perspectiva histórica, a problemática e a crítica objectiva que apenas a reflexão sobre *História da Filosofia* de Hegel, mediada por Heinrich Ritter, encontraria em Silvestre Pinheiro Ferreira, "o notável pensador" que libertava a filosofia da mera compilação cronológica e a entendia metodologicamente, em função dos diversos saberes, embora nele sobreleve mais o filósofo ligado ao espírito de sistema do que o historiador. E se, com o liberalismo, o Setembrismo não incutira eficaz reforma nos estudos filosóficos, o triunfo do Cartismo trouxera o eclectismo espiritualista de Victor Cousin à cena, sem uma clara concepção da história da filosofia mas reacendendo contudo, pela mão liberal de Pereira Jardim e do célebre *Relatório*, a urgência da propedêutica filosófica, bem expressa nas obras ecléticas de Silva Ferraz, Lopes Praça e Costa e Almeida (cf. *ibidem*, 137-153).

Se foi longo o excuro, terá a utilidade de patentear, em primeiro lugar, que a lição epistémica de Carvalho, a par do neohegelianismo (Croce, Colling wood), cifrava-se em evidenciar a historicidade mesma da historiografia, neste caso, filosófica, o seu grande objecto analítico, destinando-se a interrogar, em tese geral, o saber em função da condicionalidade do que se sabe⁽²⁸⁾; em segundo lugar, elucida como a historiografia filosófica não conhecera em Portugal, até ao século XX, autêntica investigação disciplinadora, nem tivera a seu favor uma cultura institucional, o que reflectia de resto a geral debilidade da formação filosófica do nosso ensino e da República das Letras, da qual, por motivações e propósitos diferentes, exceptuava até ao final do século XIX, Pedro da Fonseca, Camões, F. Sanches, Verney, Herculano, Pinheiro Ferreira, Antero, poucos mais. O plano distante de 1916 confirma-se, quando denuncia o aerífico culto da *fonte* ao reconhecer que "a história não é o documento, embora sem documentos se não possa fazer história" (OC, V, 307) - e enuncia a base do problema historiográfico, recolhido na prioritária metodologia de Langlois e Seignobos, de "arrumar primeiro o armazém documental", que seguirá com obstinado método ao longo da vida: *a inventariação das fontes e a sua interpretação* para alicerçar o que então denomina "estudos [...] de História da Filosofia Portuguesa", "apesar de contestada por uns, indiferente à maior parte, mas aproveitada por estranhos" (*António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença*, 1916; OC, I, 3).

Qual o móbil da refutação, em termos muito duros⁽²⁹⁾, da geração *nacionalizadora* dos anos 1950 e da reivindicação, aparentemente, similar? A tardia questão suscita a intrínseca e paradoxal apologia da "universalidade" portuguesa, onticidade na qual não caiu (*não se pode voar para onde já se está*, ripostaria do Brasil o antigo discípulo Eduardo

(28) Cf. Fernando Catroga, *Os passos do homem como e restolho do tempo*, *oh. cit.*, pp. 109-111.

(29) Anota à beira da morte, in J. Montezuma de Carvalho, "Joaquim de Carvalho e a miséria da Universidade que padeceu", *Mar Alto*, nº 406.º, 29-V-1974: "O Estado Novo como todos os governos absolutos, fiscalizou e entorpeceu a investigação política e filosófica, desenvolvendo a história e a investigação histórico-filosófica. Estas são inocentes. Chegou a escrever um imbecilóide - Álvaro Ribeiro - no *Diário Popular* no fim do ano de 1955 que a filosofia devia ser imposta - as Ciências naturais também o não foram - como aliás o não foram nunca quando o Estado se identifica com a Igreja".

Lourenço a Álvaro Ribeiro, um dos corifeus do movimento da chamada "filosofia portuguesa"⁽³⁰⁾ e do isolacionismo que solfeja a excelência *nacional* da portugalidade. "Creio saber", escreverá Carvalho em 1951, "que a índole e o teor da filosofia são supranacionais, ou melhor, a-nacionais", mas tal deveria ser mediado "pela explicação metafísica da realidade que se vive", de modo a achar "problemas e filosofemas mais ou menos correlacionados com a nossa idiossincrasia" (OC, V, 114-115). O dissídio tem como fulcro a extrínseca avaliação da longa tradição escolástica e, *a contrario*, uma esclarecida posição sobre a Modernidade, que Carvalho ergue como ponto de viragem de todos os saberes. Se, em 1927, indicava "o inventário analítico e seguro dos factos bibliográficos e o exame parcial dos problemas e inquietações intelectuais" da *cultura filosófica* em Portugal (OC, I, 337), reconheceria que esta "nasceu sob o influxo do movimento das ideias que originaram a Escolástica do século XII" (OC, II, 374); e, em *Descartes e a cultura filosófica portuguesa*, vira na última escolástica conimbrigense (*post* Pedro da Fonseca e Suárez) "o canto do cisne do ideal científico" aristotélico; que, na dedução silogística "enleava a razão numa mecânica abstracta que a isolava de todo o sentido renovador e [...] prendia-a a um saber estático" (OC, V, 303).

Nessa via, Sílvio Lima confirma o movimento anti-inovador, pois concessões a qualquer ex-cêntrica novidade foram "neutralizadas, dentro dos dogmáticos princípios da tradição metafísico-peripatética"⁽³¹⁾. Ontologizar ou adjectivar a questão, não cindindo Carvalho (e a *geração de 1914* do primeiro Ortega, Marañón, Mariás) o arreigado patriotismo, mesmo das "pátrias locais" (cf. OC, V, 127), do convicto europeísmo e, como "Europeu, sempre atento ao apelo da conciliação e da unidade espiritual do Mundo" (OC, III, 349), seria desvirtuar o que, *ab ovo*, constituía o inovador requisito metodológico do programa que originara.

⁽³⁰⁾ Eduardo Lourenço, "Cultura e realidade nacional ou uma querela sem sentido" [O *Jornal do Brasil*, 13-VI-1957], *Ocasionais I*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1984, pp. 19-23: "A realidade nacional não é algo do qual se possa *sair* e por isso mesmo também não é nada no qual se possa *entrar* com essa química mercadoria que é a Cultura. O que é abstracção e por isso falência não é a vontade de acompanhar uma Europa mítica, mas o poder de imaginar como real esse falso voo. Não se pode voar para onde já se está".

⁽³¹⁾ Sílvio Lima, *Obra Completa*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2002, vol. II; sobre esta questão cf. Paulo Archer, *Silvio Lima...*, *ob. cit.*, pp. 539-550.

Parece hoje claro que o seu "universalismo" é uma versão eurocêntrica do mundo, de matriz greco-romana e cristianizada, não falha da afirmação de "toda a superioridade do europeu" (OC, V, 38). Mas a bipartição singular / universal não é resolúvel num, nem por um, dos seus termos, ou pela eliminação de um deles (sem o qual o par não fará sentido); e a "querela dos universais" não se pode reduzir à ficcional abstracção do concreto para iludir o fluir da existência. É certo admitir que "uma filosofia é sempre uma réplica às interrogações das coisas e da vida" que, ao corresponder a uma "insatisfação do mundo concebido ou dos valores assentes", tenta arquitectar "nova visão do mundo" (OC, I, 356); mas só no mais vasto campo pluridisciplinar dos estudos históricos da cultura a inquirição filológica, doxística e hermenêutica da filosofia completaria o sentido.

Ademais, quando lança a prática, embargada pela morte, da *Revista Filosófica* (1951-1958, que apenas na década de 1990 terá continuador, em novos moldes, no filósofo Miguel Baptista Pereira), em pleno auge da monologia que a oficiosa ideologia académica exacerbava, ao som salazarista da *política do espírito* e em clima de "fervoroso nacionalismo patrioteiro", Carvalho abria à internacionalização universitária da filosofia, como foi notado, rasgando os sulcos à investigação filosófica em mais latos horizontes⁽³²⁾, destituindo o paroquialismo e a obsessão da mesmidade, que minavam qualquer hipótese de filosofia. No início da etapa, note-se, do que seria a epigonal experiência de intercâmbio filosófico (com autores brasileiros, chilenos, espanhóis, franceses), escreve (Setembro de 1949) a Barahona Fernandes: "A comissão de Censura - com que tristeza e revolta tive de escrever isto - autorizou há pouco a publicação"⁽³³⁾. Na evocação do mestre, Eduardo Lourenço reconhecerá

⁽³²⁾Miguel Real, "Joaquim de Carvalho (1892-1958) - um liberal ortodoxo", *Litorais. Revista de estudos figueirenses*, vol. IX, XI-2008, p. 34.

⁽³³⁾ E caracterizava noutra carta (de 26-V-1949): "o meu intento não é sistemático, ou se quiser, apologético de uma doutrina e embora entenda que devemos desentorpecer a modorra que nos ficou do Positivismo [...]. Por isso intitularia a Revista modestamente de filosófica, e não de Filosofia, para poder abranger tudo o que ultrapassa a mera *empíria*, seja na ciência, seja na doutrina cultural" - sublinhe-se a ultrapassagem da "doutrina cultural" - B. Fernandes, "Joaquim de Carvalho", *art. e ob. cit.*, p. 906.

o desafio do *locus* atado na universalidade⁽³⁴⁾, bem patente, ao longo de décadas, na Biblioteca Filosófica que edita em parceria com a Atlântida, onde os clássicos puderam ser lidos em português, muitas vezes em primeira mão (traduzidos por Carvalho, Sérgio, Proença, Lima, entre outros). Impõe-se a conclusão - o "objecto" *desobjectivara*-se: "o que importa não é que haja uma coisa com o nome de História da Filosofia em Portugal", regista em 1952, "mas o que se fizer com este título se faça pela única forma séria segundo a qual as coisas se devem fazer, que é fazê-las bem feitas" (OC, VIII, 239).

Epistemologia compreensiva ou humanista

Era, é, a questão substantiva, mesmo se obstruída pela adverbiação sofística. Ora, os estudos culturais, "portugueses" ou não, nem essa é a questão determinante (pense-se, para desmitologizar e desdramatizar o debate, em *cultura lituana*, por exemplo), só podem ser objecto de uma *operação historiográfica e de cariz reflexivo, i. e., "instância teórica"* (OC, II, 375) e não alvo aleatório de discursos mitológicos, apologéticos, ou pretexto da onticidade "nacional", culturalista, fixista, predeterminada, finalista. É o problema historiográfico da cultura - acume das sínteses sectoriais ou disciplinares, melhor, "visão convergente de interpretações coerentes e plausíveis", escreve em *Saber e Filosofar* - mesmo que se equaciona, no rigor metodológico que Carvalho usa e na dialogia epistemológica que atíça, reservando à historiografia o primeiro e decisivo nível para o "campo de interpretação" e observação da passagem de planos ou etapas do conhecimento, em empírica convergência com o plano piagetiano. Einstein, viciado em Kant, com lúcido humor afinado pela meditação, referia que "cada filósofo tem o seu Kant". Pensamos adequado o aforismo a Carvalho, numa copulativa indicativa: *e tem o seu Spinosa*. À maneira estoica do hebraísmo messiânico, mas na libertadora revelia de qualquer ortodoxa *Yeschiba*, e ao arripio dos manuais de instrução *politico-missionários* para uso de profetas e profecias do passado, Carvalho viu bem, por vezes arriscando,

⁽³⁴⁾ Eduardo Lourenço, "A Invenção da Filosofia como Praxis Cultural", in Fernando Pernes (ed.), *Panorama da Cultura Portuguesa no século XX*, vol. I, Porto, Afrontamento, 2002, pp. 11-23.

o risco filosófico que a filosofia corre e acorda e que corporação científica alguma agência segurar. Autodisciplina semiológica, linguagem *do* ser e *sobre* o ser e a vida, na Filosofia circula a ideia espinosiana da salvação ética da existência [*voluntas libertatis*, a anteriana libertação final pelo Bern], pois no *individuum* se dá a síntese perceptiva da temporalidade e da duração⁽³⁵⁾, da ontologia e da historia (Arendt, sobre Heidegger) - e nessa autodisciplina se sintetiza o problema espinosiano da virtude (cf. OC, V, 114), decisão pela indivisa Fortuna do seu "povo eleito", leia-se, da *humanitas*.

Joaquim de Carvalho, na arqueologia da epistemologia compreensiva, *humanista*, "que aspira a ser nos nossos dias de obscurantismo uma afirmação de confiança no que dignifica o Homem"⁽³⁶⁾, partiu de uma filosofia do sujeito, por mais poluída ou oculta se encontre hoje a palavra *humano* nos vocabulários da filosofia, no prontuário político ou na bíblia mediocrática. E por mais que o *humano*, gasta recitação formal de si mesmo, guardião do Ser que a si insiste enviar cartas protectoras⁽³⁷⁾, elocução erosiva na querela *post-moderna*, abstraía da primária antropologia abissal, não a da Fortuna dos seres, sã diversidade, mas a da concreta e extrema dissensão - do piso zero da pobreza à míngua do húmus até à raiz. E se o pensamento social de Carvalho é assaz pobre, no confronto com a riqueza informativa, crítica e especulativa das suas perspectivas culturais, para quem atender ao mundo em que se é, este aspecto devastador - a redução do humano - reedita o inumano nas exíguas prestações quotidianas da vida e da morte e contagia o mundo numa persistente nuvem tóxica irrespirável que no azul não se dilui ou o olvido apaga. Ao centrar-se no combate intelectual pela cidadania filosófica, do qual o esforço epistémico foi a tradução, e na luta contra a perversão totalitária e os Leviatãs que esmagam a vida em nome da Salvação da vida, semeando morte, terror, exclusão, Carvalho tentou desconstruir os modos contemporâneos ou travestidos do arcano *pactum subjectionis*.

⁽³⁵⁾Sobre Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éd. du Minuit, 2003, pp. 109-111.

⁽³⁶⁾ Carta de II-V-1946 a Barahona Fernandes, "Joaquim de Carvalho", *art. e ob. cit.*, p. 906.

⁽³⁷⁾ Cf. a polémica obra de Peter Sloterdijk, *Regras para o parque humano*, Coimbra, Angelus Novus, 2007, pp. 42-43.