

AINDA O PROBLEMA DA FILOSOFIA PORTUGUESA RECORDANDO JOAQUIM DE CARVALHO, NO CENTENÁRIO DO SEU NASCIMENTO

AMÂNDIO A. COXITO

Na vasta produção histórico-filosófica, e mais genericamente cultural, de Joaquim de Carvalho têm um lugar proeminente os estudos dedicados à filosofia portuguesa. A especial apetência por este domínio de pesquisa aparece já afirmada na tese de doutoramento, *António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença*, publicada em 1916, em cujo Prefácio podemos ler: “Este livro é o primeiro duma série de estudos que queremos dedicar à História da Filosofia Portuguesa”¹.

Seria decerto interessante indagar sobre o valor e a actualidade das investigações realizadas nesse âmbito pelo ilustre professor. O nosso intuito é, porém, aqui muito diferente, pois o que nos propomos é obter uma resposta para esta pergunta: teria J. de Carvalho admitido, ou não, a existência duma filosofia portuguesa com características próprias, enquanto produto dum modo de ser português, numa acepção paralela à que usamos quando nos referimos à nossa poesia, pensando nas suas características, porventura *sui generis* (por exemplo, no lirismo)?

Considerada por vezes como uma “*vexata quaestio*”, a questão das filosofias nacionais tem sido repetidamente debatida em livros, publicações periódicas, entrevistas e seminários². Não se trata, porém, dum tema ocioso, se (e no que respeita em particular à questão da filosofia portuguesa) for expurgado de certas alusões impertinentes, que por norma

¹ J. DE CARVALHO, “António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença - António de Gouveia e Pedro Ramo”, em *Obra Completa*, vol I, p. 131.

² Entre nós, o tema foi objecto de debate ainda há pouco, no seminário sobre filosofias nacionais realizado em Junho de 1990 pelo Instituto Pluridisciplinar de História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, a partir dum texto de António Paim (*Propostas para a caracterização das filosofias nacionais*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1991).

o sobrecarregar. Para além disso, se o referirmos a um pensador determinado, pode proporcionar a possibilidade de esclarecer, em certa medida, o sentido do seu filosofar. Esperamos também mostrar que assim é com as presentes considerações sobre J. de Carvalho; e esse será um outro objectivo, embora secundário, que com elas nos propomos.

Quando J. de Carvalho afirma, no Prefácio atrás referido, que tenciona vir a dedicar-se ao estudo da história da filosofia portuguesa, usa a expressão “filosofia portuguesa” num sentido muito amplo, pois, se pensarmos na variedade de autores pelos quais se interessou, ela acaba por englobar não só os filósofos que nasceram em Portugal, como ainda os que, não sendo portugueses pelo nascimento, viveram no nosso País e aqui ensinaram ou escreveram. E no primeiro caso são abrangidos também aqueles cujas produções não vieram à luz e não foram divulgadas, na época, dentro das nossas fronteiras. Isso comprova-se pelo facto de J. de Carvalho ter realizado estudos, de maior ou menor extensão, sobre autores em situação tão diversa, no que respeita àquelas circunstâncias, como Pedro Hispano, Alvaro Pais, o Infante D. Pedro, Gomes de Lisboa, António de Gouveia, Leão Hebreu, Francisco Sanches, Francisco Suárez, Oróbio de Castro, Teófilo Braga, Antero de Quental, entre outros. De referir ainda que não lhe repugnaria tratar, no âmbito da nossa filosofia, pensadores e manifestações culturais surgidos vários séculos antes da fundação da nacionalidade no território que agora é Portugal (a cultura romana, Paulo Orósio, S. Martinho de Dume).

Um conceito tão lato de “filosofia portuguesa” (ou de “filosofia em Portugal”, ou de “cultura filosófica em Portugal”, como também escreve) revela ausência de critério na selecção do que de facto é pertinente e significativo na história do nosso pensamento filosófico. Ao proceder assim, J. de Carvalho quase adoptou o estranho procedimento de A. Bonilla y San Martín, na sua *Historia de la filosofía española*, que inclui no seu programa os autores mais disparatados. Tal como no historiador espanhol, a atitude do professor coimbrão revela um nacionalismo algo ingénuo, ainda que possivelmente não consciencializado, que ele (tanto quanto é possível deduzir dos seus textos) pretende justificar com o argumento de que, pelo menos nas produções dos pensadores que nasceram em Portugal, se expressa um determinado modo de ser português, unitário e constante, que é imperioso detectar.

É pertinente referir, a propósito, o que vem escrito no início do estudo *Cultura filosófica e científica*. Num passo em que se discorre sobre o modo de realização duma história da nossa cultura filosófica, é-nos dito que o objecto desta “deve dar-nos a visão e compreensão da vida do

espírito em Portugal, desde a sua gestação até às repercussões e incidências” e que essa vida é a dum povo com “uma unidade de cultura”, que, por isso, “supõe a existência de uma consciência colectiva e de um ideal comum”³. Para apreender essa consciência e esse ideal, o historiador da filosofia terá de examinar as diversas manifestações culturais da comunidade portuguesa, nomeadamente as religiosas, as científicas, as literárias e as políticas, para além, naturalmente, das filosóficas. E a seguir lemos, textualmente: “Assim compreendido, um lógico como Pedro Hispano, um filósofo da política como o Infante D. Pedro, um místico como Heitor Pinto ou Manuel Bernardes, um moralista como Matias Aires, um teórico da ciência como Francisco Sanches, um esteta como Francisco da Holanda, um crítico como D. Francisco Manuel de Melo, ou um poeta como Camões ou Antero de Quental, impõem-se ao exame do historiador”⁴ (do historiador da filosofia portuguesa, entenda-se).

Admite-se, pois (embora a doutrina não se apresente linear e suficientemente explicitada), que o estudo do pensamento de autores nas condições dum Pedro Hispano ou dum Francisco Sanches, por exemplo, é indispensável para captar o “espírito”, ou as aspirações e os ideais e, portanto, a maneira de ser do povo português.

Que esse “espírito” seja suposto como existente, confirma-se ainda por outros passos da obra de J. de Carvalho, nomeadamente: quando ele alude a “algumas das preocupações permanentes do espírito português”⁵; quando assinala que uma das características da nossa cultura é o facto de ser “sempre zelosa em quase todas as épocas em afirmar a existência humana numa ontologia em que confluíssem o sobrenatural e o natural”⁶; ou quando, a propósito da passagem do mundo medieval para o renascentista, assevera que ela não significou “que a alma portuguesa se tivesse transmudado”⁷, pois, “sob as novas preocupações e os novos valores flui intacta a substância do mundo ético e religioso da Idade Média”⁸. Essa crença numa tradição própria funcionando como um vínculo espiritual (cuja inspiração em Teixeira de Pascoais parece evidente), revela que J. de Carvalho se elevou a considerações sobre o sentido dos acontecimentos que investigou, não tendo permanecido um historiador de cariz

³ J. DE CARVALHO, “Cultura filosófica e científica”, em *O. C.*, vol. III, p. 223.

⁴ *Idem, ibid.*

⁵ J. DE CARVALHO, “Desenvolvimento da filosofia em Portugal durante a Idade Média” em *O. C.*, vol. I, p. 354.

⁶ J. DE CARVALHO, “O pensamento português da Idade Média e do Renascimento”, em *O. C.*, vol. III, p. 381.

⁷ J. de Carvalho, “Sobre o Humanismo português na época da Renascença”, em *O. C.*, vol. IV, p. 2.

⁸ *Idem*, p. 3.

mais ou menos positivista. Mais que isso, a convicção da existência dum espírito latente às diferentes manifestações culturais dum povo, ao longo da sua história, supõe uma índole acentuadamente metafísica.

Mas não é nesta direcção que directamente pretendemos situar as presentes reflexões. Regressando aos exemplos atrás aduzidos, como se manifesta o pretense “espírito” lusitano num Pedro Hispano ou num Francisco Sanches, para focar apenas dois casos paradigmáticos? Não se percebe como isso possa sustentar-se, dada a relação tão precária de ambos com o nosso País e o facto de terem recebido lá fora as luzes do saber que lhes permitiram levar a cabo as suas produções filosóficas. Sendo assim, no primeiro caso não foi certamente a nossa tendência para o cultivo da dialéctica e a sua prática, na época, que estimulou a especulação de Pedro Hispano, como J. de Carvalho ingenuamente parece admitir⁹; no segundo caso, ele próprio afirma que Francisco Sanches “est fils de France par sa formation intellectuelle et par son activité sociale”¹⁰.

Nesta linha de ideias, a defesa dum modo de ser português, com certo carácter de permanência, que se manifestaria nas produções dos pensadores nascidos em Portugal (sendo até o factor do nascimento suficientemente relevante), é um ponto de vista apriorístico que a análise histórica não comprova. E J. de Carvalho também não pôde comprová-lo em relação a quaisquer outros pensadores portugueses, para além dos dois expressamente referidos. No entanto, pondo de parte a questão da sua justeza, a teoria é um indício revelador da tendência filosófica de base do seu autor; por outro lado (e é este o ponto que nestas considerações sobretudo desejaríamos focar), é ela que suporta a crença na existência duma filosofia portuguesa com características *sui generis*.

No Prefácio, já referido, da dissertação de doutoramento lemos estas palavras esclarecedoras: “Pensámos sempre que o Génio Nacional, como unidade viva e livre, se deveria reflectir na Filosofia”¹¹. Desenvolvendo esta ideia em função do contexto em que ocorre, isso parece querer dizer que o conjunto das manifestações culturais da nação portuguesa, incluindo a filosofia, se explicam a partir duma tendência geral, apoiada na existência duma idiosincrasia caracterizadora e distintiva. Tal interpre-

⁹ J. de Carvalho, “Desenvolvimento da filosofia em Portugal durante a Idade Média”, p. 347; cfr. “Cultura filosófica e científica”, p. 249.

¹⁰ J. DE CARVALHO, Nas comemorações do quarto centenário de Francisco Sanches, em *O. C.*, vol. II, p. 425.

¹¹ J. DE CARVALHO, “António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença”, p. 13/.

tação é aliás confirmada quando, a nível mais vasto, se salienta a importância do *Volksgeist* na definição dum pensamento nacional, através da referência ao “claro utilitarismo inglês”, ao “obscuro metafisicismo alemão”, ao “senso prático dos romanos”, detectáveis apesar do valor universal dos problemas filosóficos¹². Não obstante, esta tese (que nos parece a mais ajustada ao sentir profundo de J. de Carvalho) no estudo referido permanece totalmente inócua e inconsequente, pois em parte alguma do texto da dissertação se tenta valorizar o pensamento filosófico de António de Gouveia em função dum pretenso “génio nacional”. A não ser que se subentenda que este se define pela fidelidade a Aristóteles, o que de qualquer modo necessitaria de prova.

Mas, quanto a esta problemática das filosofias nacionais, a posição do ilustre professor não é taxativa. Isso explica-se pelo facto de ele ter enxertado, sobre a inclinação metafísica, o princípio racionalista, que no entanto não anulou a tendência de base. Atentemos, a propósito, no estudo já referido, *Cultura filosófica e científica*, em que, no que concerne à problemática em causa, nos é dito, expressamente, que “pela natureza aespacial e intemporal dos pensamentos e pelo plano lógico em que se coloca, a reflexão filosófica, como a investigação científica, ultrapassa as fronteiras da nacionalidade; e, assim, não houve nunca, nem pode haver, uma filosofia estritamente nacional”¹³. O único elemento que, dalgum modo, nos permite falar da influência da nacionalidade sobre a filosofia é o facto de a reflexão do filósofo nascer com a marca do tempo e do lugar, não tendo, porém, que invocar-se o determinismo dum factor espiritual que, como vínculo, unisse os diversos pensadores duma mesma nação e imprimissem carácter distintivo ao pensamento de todos, “tanto mais que, frequentemente, o filósofo é um ser solitário, que empreende a reflexão sistematicamente, *ab ovo*, num desprendimento quando não oposição a todos os que o precederam”¹⁴. Sendo assim, só poderíamos falar duma filosofia nacional na medida em que, em função de determinados condicionamentos concretos, os filósofos dum país optaram por certos temas em vez de outros. É possivelmente isso que J. de Carvalho pretende dizer quando escreve que a reflexão do filósofo “nasce com o cunho da época e da sociedade e este vinco determina uma conexão indissolúvel entre a matéria da reflexão, o filósofo que reflecte e o *ethos* e as apetências da sociedade e da época em que ele vive”¹⁵. E a exemplificação desta tese é feita no mesmo estudo com a caracterização do pensamento em

¹² *Idem, ibid.*

¹³ J. DE CARVALHO, “Cultura filosófica e científica”, p. 222.

¹⁴ *Idem, ibid.*

¹⁵ *Idem, ibid.*

Portugal no séc. XV, ao afirmar-se que “as condições próprias da vida portuguesa, tanto internamente como na sua projecção exterior, suscitaram problemas morais e políticos /isto é, uma problemática filosófica nestes domínios/ que, embora impregnados do espírito da *Respublica Christiana*, se prendem por algumas raízes aos ideais nacionais”¹⁶.

Neste caso, as características da filosofia portuguesa - ou melhor, da filosofia em Portugal -, enquanto opções por determinados problemas ou matérias, são condicionadas em cada época por algo extrínseco à própria filosofia, estando assim arredada a invocação dum “espírito” português, mais ou menos constante, para definir o nosso modo de filosofar. O facto de J. de Carvalho ter defendido expressamente este ponto de vista, numa certa fase, revela que, perante o pendor metafísico, o espírito positivo não foi anulado.

Ampliemos um pouco mais estas considerações.

No nosso parecer, o conceito de filosofias nacionais só é defensável enquanto opção por determinados problemas, num certo país, em virtude de condicionamentos extrínsecos que a história comprova. Focada deste modo, a disputa sobre aquele conceito pode ser expurgada de especulações ociosas, que a têm tornado confusa e até repulsiva. Pretendemos dizer que o que importa não é discutir *em abstracto* a possibilidade de tais filosofias e o seu modo de integração ou de conciliação com a filosofia universal. Essa é na verdade uma “*vexata quaestio*”, filosoficamente insolúvel (insolúvel de facto e talvez também de direito), por pretender resolver o eterno problema do uno e do múltiplo. O que importa, pois, é mostrar, a partir da história, que existe uma preferência por certos problemas, em cada país, consoante as épocas, em consequência de factores concretos. Não é, portanto, justificada pela história a existência dum vínculo de nacionalidade com base na geografia, na raça ou na língua¹⁷. E a mesma história não mostra também um “espírito” nacional latente às produções culturais de cada povo. O ter-se acreditado nisso levou muitas vezes a congeminações apriorísticas, produto duma imaginação exacerbada, e foi pretexto para inculcar posições ideológicas dum nacionalismo pouco esclarecido.

Que as formas de pensamento, entre nós, significaram opções no sentido referido, pode mostrar-se com alguns exemplos:

¹⁶ *Idem*, p. 286; cfr. “O pensamento português da Idade Média e do Renascimento”, p. 376.

¹⁷ A crítica da suposta existência dum “laço comum” aos filósofos dum determinado país com base nesses factores foi estabelecida, com bons argumentos, por M. Antunes (“Haverá filosofias nacionais?”, *Brotéria*, Lisboa, 64 (1957), 555-565).

1 — No séc. XV, o interesse pelos temas de filosofia moral e político-social - como assinala o próprio J. de Carvalho¹⁸ - tem estreitas relações com o *status quo* nacional, nomeadamente com o modo como ascendeu ao trono o Mestre de Aviz e com os anseios de promoção de certas classes que ajudaram o Mestre e que, depois disso, começaram a enriquecer com o início da nossa expansão para o norte de África;

2 — A filosofia político-jurídica no séc. XVI (e em especial o tema da “guerra justa”) só pode entender-se a partir dos problemas suscitados pela expansão ultramarina, concretamente pela necessidade de justificar os actos bélicos contra os “infiéis” e os ameríndios;

3 — O sistema da nossa Segunda Escolástica e o cultivo da lógica, da filosofia natural e da teologia têm explicação em virtude de fenómenos culturais, especialmente religiosos, da época do seu aparecimento (o surto do Humanismo evangélico, da Reforma e da Contra-Reforma católica), para além de factores políticos;

4 — O eclectismo filosófico do séc. XVIII é uma consequência do conhecimento das filosofias europeias, incidindo sobre as estruturas mentais da Escolástica;

5 — A opção filosófica de cariz metafísico de Antero de Quental, no séc. XIX, não se explicaria sem a divulgação entre nós do hegelianismo e do espiritualismo francês. E ainda que tal opção radique também no temperamento e na formação religiosa de Antero, ela nada tem a ver certamente com a presença dum hipotético “espírito” ou génio nacional.

Sabe-se como o desenvolvimento dos nacionalismos conduziu, no século passado, à teoria romântica do *Volksgeist*, com a defesa da especificidade e até da oposição das produções espirituais de cada país, incluindo naturalmente a filosofia. Entre nós, o paladino da ideia da relação íntima entre raça e cultura foi, desde a segunda década deste século, Teixeira de Pascoais. E, pela mesma altura, Leonardo Coimbra tentou tematizar a ideia dum pensamento português original, que obteve a adesão de discípulos convictos. Está aí a génese do chamado “problema da filosofia portuguesa”, levantado por Álvaro Ribeiro em 1943, com ressonância posterior nas posições do “grupo da filosofia portuguesa”.

É entre estes que se encontram actualmente os defensores da tese de que a nossa filosofia reflecte uma tradição peculiar ou um “espírito” que se terá mantido substancialmente idêntico para além das suas vicissitudes históricas. Nalguns casos, pelo menos pela maneira como se expressa, tal

¹⁸ J. DE CARVALHO, “Cultura filosófica e científica”, em especial p. 517.

opinião está impregnada de evidentes preconceitos ideológicos de carácter nacionalista. A este respeito, continua a ser pertinente invocar Álvaro Ribeiro, cujas convicções, com pequenas variantes, continuam a ter eco.

Álvaro Ribeiro supõe encontrar na filosofia portuguesa certas características estáveis, das quais as mais importantes seriam: a indistincção entre filosofia e teologia¹⁹, a fidelidade da antropologia às verdades essenciais da tradição (reflectidas nas Sagradas Escrituras) e a tendência de cariz aristotélico da cosmologia²⁰. Mas uma análise factual mostra facilmente o carácter preconcebido desta opinião. Quanto à primeira característica, diz a história que, nos casos em que existiu uma invasão do campo da teologia por parte da metafísica e da filosofia natural, isso não significou um aspecto particularizante do pensamento português, mas foi um produto de importação, numa certa época (concretamente na Segunda Escolástica, que reproduziu a organização escolar da Escolástica medieval). A indistincção referida por A. Ribeiro não se verificou posteriormente, por exemplo: na filosofia da natureza do Iluminismo, com a preocupação de fundamentar na experiência (e não em Deus) os fenómenos naturais; na filosofia positivista, que entre nós teve uma expressão assinalável; e na filosofia do século actual, em todas as suas manifestações fundamentais. No que respeita à direcção pretensamente aristotélica da cosmologia portuguesa, há que responder que isso não é uma característica da nossa filosofia, mas também algo importado, e apenas visível no seio da Segunda Escolástica. Aliás, trata-se dum elemento de que não devemos orgulhar-nos, depois da revolução científica da época moderna; revela, pois obscurantismo condenar - como faz A. Ribeiro - a substituição daquela cosmologia pela física moderna, com a reforma pombalina da Universidade²¹.

Não é essencialmente diferente o sentido das opiniões dos representantes actuais do "grupo da filosofia portuguesa", por obedecer ao mesmo pressuposto. Entre eles, há quem sustente, por exemplo:

1 — Que o pensar português é "predominantemente uma filosofia do Espírito"²². Poderíamos retorquir que toda a filosofia é, por definição, uma filosofia do Espírito; por outro lado, se se pretende dizer que o pensamento português é estruturalmente avesso ao positivismo e ao

¹⁹ "Incorrer no perigo de não compreender o pensamento português quem levar ao extremo a distincção e a separação, talvez válidas para culturas estrangeiras, entre filosofia e teologia" (A. RIBEIRO, *Apologia e filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953, p. 48).

²⁰ "A filosofia portuguesa representa, pois, uma aventura espiritual de fidelidade a Aristóteles" (*Idem*, p. 57).

²¹ *Idem*, *ibid.*.

²² A. BRAZ TEIXEIRA, "Da filosofia portuguesa", *Espiral*, Lisboa, 1, 4-5 (1964-65)

materialismo, a história, desde as últimas décadas do séc. XIX, prova o contrário.

2 — A vocação onto-teológica seria outro dos elementos caracterizadores²³. Mas a isto poderia contrapor-se a opinião de Sampaio Bruno (que, estranhamente tem sido apresentado como um dos precursores da “filosofia portuguesa”), para quem “nunca os portugueses mostraram queda para as altas especulações filosóficas; e a metafísica à nossa gente pareceu sempre ludíbrio fátuo”²⁴. E onde está a vocação metafísica nos pensadores positivistas e marxistas, tanto no nosso século como no anterior?

3 — Em contraposição a esta última característica, afirma-se ainda a orientação antropológica e pragmática da nossa filosofia²⁵. No que se refere à primeira, porém, a história mostra que ela não existiu, por exemplo, na Segunda Escolástica, em que prevaleceram a lógica e a filosofia natural. E o que deve entender-se por orientação pragmática? Se se pretende dizer que construímos uma filosofia integrável no pragmatismo, isso é evidentemente falso; se o sentido da afirmação é que face à filosofia tomámos sempre uma atitude pragmática, então isso quer dizer que, preocupando-nos com os aspectos práticos da existência, nos alheámos da especulação e nesse caso não teríamos qualquer filosofia que pudesse ser caracterizada. A não ser que se entenda o termo “filosofia” no sentido lato e impróprio, como um modo do comportamento humano. Mas, entrando por esse caminho, todas as arbitrariedades estariam permitidas.

Não é, pois, confirmada pelos factos a existência duma tradição filosófica nacional como produto duma idiossincrasia do povo português, que se mantivesse substancialmente idêntica nas suas diversas concretizações históricas. Isso não quer dizer, de modo algum, que se negue a possibilidade duma comunhão de espírito entre pensadores duma mesma nação; só que não devemos ver nisso um cunho de nacionalidade. O espírito sopra por toda a parte onde as criações do homem tenham lugar, mas ele não tolera que se lhe demarquem fronteiras. Pretender o contrário, é petrificá-lo.

Julgamos saber que não é seguro que J. de Carvalho tenha pensado reduzir a tais limites o seu conceito de filosofia portuguesa. Mas, numa consideração final, não podemos deixar de chamar a atenção para um dos seus últimos trabalhos, *Problemática da Saudade*, em que ele sustenta “a

²³ *Idem.*

²⁴ S. BRUNO, *A ideia de Deus*, Porto, 1902, p. 1.

²⁵ A. BRAZ TEIXEIRA, *ob. cit.*

possibilidade de se descobrirem problemas e filosofemas mais ou menos correlacionados com a nossa idiossincrasia”, entre os quais o da saudade “é porventura o que mais promete e o que mais insistentemente aguarda quem lhe desvende o potencial de filosofemas com coerência lógica e consistência doutrinal”²⁶. Quer dizer, admite-se que, com base na análise dum sentimento caracteristicamente português, se pode constituir um certo tipo de filosofia, “a um tempo de significação nacional e universal”²⁷. Esta última afirmação não deixa de significar a defesa da possibilidade dum filosofia portuguesa *sui generis*, embora a sua autonomia e irreduzibilidade apareçam atenuadas pela fuga a um nacionalismo estreito. O conceito dum “espírito” ou dum modo de ser português continua, portanto, presente, ainda que por vezes, ao longo da evolução intelectual de J. de Carvalho, se mostre com menos nitidez. Mas nem por isso ele deixa de ser um elemento essencial que condiciona a estrutura do seu filosofar.

²⁶ J. DE CARVALHO, “Problemática da Saudade”, em *Filosofia da Saudade*, selec. e organiz. de A. Botelho e A. B. Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 227.

²⁷ *Idem, Ibid.*