

Anti-idealismo

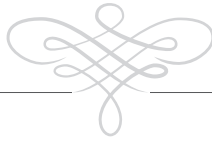
O termo “anti-idealismo” não designa propriamente uma filosofia ou corrente filosófica unitária, razão pela qual não pode ser encontrado em dicionários ou enciclopédias da especialidade. Designa, sim, de maneira geral e muito abrangente, iniciativas de pensamento que, ainda que com fundamentos e perspectivas diferentes, se opõem (por definição) ao que está em causa no chamado idealismo filosófico ou são contra ele (como resposta), idealismo filosófico que, por sua vez, concentra em si uma tradição muito variada.

No decurso da tradição filosófica, o idealismo apresenta-se *grosso modo* sob duas versões: uma de cariz metafísico ou ontológico, referente ao estatuto da realidade, e outra de cariz epistemológico, referente ao estatuto do nosso conhecimento (e, indiretamente, ao estatuto da realidade). Com uma longa história e um desenvolvimento intrincado, no qual nem sempre é possível discernir um sentido coeso e unívoco, trata-se de uma teoria centrada na natureza da nossa compreensão e do nosso acesso à realidade, bem como na própria natureza dessa mesma realidade, a que temos acesso enquanto realidade pensada. Ao questionar o estatuto dos dois polos existentes na relação sujeito-objeto, juntamente com o estatuto dessa relação, põe em causa a possibilidade de ver por detrás das coisas, ou seja, de ver as coisas elas mesmas, tal como são em si mesmas (realismo, realismo ingénuo, etc.); e põe também em causa a possibilidade de que haja sequer algo por detrás das coisas,

por detrás daquilo que concebemos: aquilo que conhecemos e a que temos acesso são pura e simplesmente ideias, quer no sentido em que tudo aquilo que é é representado, quer no sentido em que aquilo que é representado é a própria realidade. Recorde-se que na origem do próprio termo “idealismo” se encontra a palavra grega “idea”, habitualmente traduzida por aparência, forma, semelhança e ideia, no que tem afinidade com o termo “eidos” (aquilo que é visto, forma, figura); e derivada de “idein”, que serve de aoristo a “horaô”, verbo que tem um largo espectro de significados: ver, olhar, mas também ter visão, ver um objeto, perceber, discernir e perceber.

Neste contexto, e numa aceção lata de idealismo, é comum a referência à teoria das formas de Platão (séc. v-iv a.C.). É verdade que nesse quadro as formas são apresentadas como determinações abstratas e inteligíveis que servem a categorização da realidade, conhecidas por meio da anamnese (vejam-se, *e.g.*, os diálogos *Fédon* e *Fedro*) e associadas aos chamados géneros supremos (discutidos largamente no *Sofista*). Todavia, também são descritas como entidades que podem ser encontradas no “lugar inteligível” (PLATÃO, *República*, 509d2) ou “lugar hiperurânico” (*Id.*, *Fedro*, 247c), lidas como entidades modelares com existência própria, independente da *psyche* humana. Afasta-se assim, normalmente, o idealismo platónico do quadro de discussão mais estrito do idealismo, com a justificação de que aponta simultaneamente para um realismo ontológico.

Não menos comum é a referência ao idealismo de George Berkeley (1685-1753). No início da sua obra *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (publicada em 1710), Berkeley é muito claro quando afirma que os objetos



do conhecimento humano são ideias, sejam elas impressas nos sentidos, percebidas em relação às paixões e operações da mente, ou formadas com a ajuda da memória e da imaginação; e que existe alguma coisa além de tais objetos, que os conhece e percebe, e exerce várias operações a respeito deles, chamada mente, espírito, alma ou eu próprio. Nessa linha, a existência de uma ideia depende inteiramente do facto de ser percebida, e de nada mais; a própria matéria, *i.e.*, a noção de uma substância incorpórea (com todas as qualidades que lhe pertencem, a saber, a extensão, a figura e o movimento), mais não é do que uma ideia existente na mente ou no espírito, que é a única substância existente: “*esse is percipi*” (I. 3), ser é ser percebido.

Apesar destas duas significativas referências e daquilo que cada uma delas tem de singular – inclusive quanto às observações que lhes são dirigidas –, o termo “idealismo” é reservado, *stricto sensu*, tradicionalmente e como se sabe, ao chamado idealismo alemão. Nesse universo, refirmam-se muito rapidamente, e em jeito de esboço vago (quase caricatural), os seguintes cinco nomes de charneira. Em primeiro lugar, Immanuel Kant (1724-1804), responsável pela conhecida “revolução copernicana” na metafísica, depois da qual se reconhece que não é o nosso conhecimento que se orienta pelos objetos, mas sim os objetos que se orientam pelo nosso conhecimento. De acordo com a análise que Kant faz do edifício da razão, tudo aquilo a que temos acesso no nosso conhecimento é somente fenómeno (o objeto indeterminado da intuição empírica) e nunca núneno (a coisa em si, conhecida independentemente da razão humana), visto que todo e qualquer objeto é sempre objeto das nossas formas transcendentais (*a priori*, anteriores à experiência e in-

dependentes dela) da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (tábua das categorias). Em segundo lugar, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), que tomou a filosofia crítica de Kant como ponto de partida para a sua teoria da ciência (*Wissenschaftslehre*), mas rejeitou o dualismo epistemológico entre fenómeno e núneno; ficou conhecido, fundamentalmente, pela defesa da unidade entre a razão teórica e a razão prática, e pelo seu idealismo subjetivo, no qual o eu é fautor da sua própria posição. Em terceiro lugar, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), que levou a cabo a produção de uma filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) em diálogo com o idealismo transcendental de Kant e com a teoria da ciência de Fichte, ao manter a tese de que a natureza transita de um desenvolvimento inconsciente para a autorrepresentação; e de um sistema de identidade ou idealismo absoluto, que defende a unidade entre pensamento e ser. Em quarto lugar, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), expoente máximo do idealismo alemão. Na elaboração do seu sistema filosófico, opôs-se àquilo que considerava ser a tese kantiana de que havia ainda uma diferença entre a razão enquanto instrumento do conhecimento e a realidade. Para Hegel, o conhecimento da razão sobre a realidade é, na verdade, o autoconhecimento da razão: no ato de conhecer, aquilo que a razão conhece é a própria razão – o real é racional e o racional é real. A passagem pelas diversas formas de realidade mais não é do que a superação ou abrogação das múltiplas estações ou paisagens totais do espírito, incluídas e conservadas nessa mesma superação até ao *terminus* do saber absoluto contido no conceito (*Begriff*). Em quinto lugar, Arthur Schopenhauer (1788-1860), que abre *O Mundo como Vontade e Representa-*

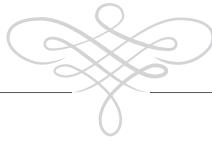
ção com a tese muito explícita de que “o mundo é a minha representação” (I. 1), ou seja, aquilo que cada um de nós conhece nunca é, nas palavras do autor, um Sol ou uma Terra, mas um olho que vê um Sol ou uma mão que sente a Terra: o mundo existe apenas enquanto representação, enquanto está em relação com uma consciência. Este idealismo epistemológico, porém, é complementado por um realismo ontológico centrado na tese de que a verdadeira coisa em si é a vontade, descoberta no corpo vivido e no desejo, cujas objetivações constituem o nosso mundo. Visto que essa vontade, contudo, não possui nada de racionalidade e é cega, o seu pensamento demarca-se do idealismo que vê na realidade a marcha da razão.

Sobre a oposição que o idealismo suscitou, é importante sublinhar que ela nem sempre foi feita por atacado. Nalguns casos, as críticas ao pensamento idealista são dirigidas a um autor em particular, a certas formas de idealismo ou mesmo a determinados aspetos particulares de uma dada teoria ou sistema. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), *e.g.*, levantou objeções ao idealismo transcendental de Kant, mais especificamente à distinção entre fenómeno e coisa em si, ao apresentar a dada altura uma modalidade de realismo fideísta a propósito das realidades externas. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por outro lado, acusou o idealismo de ser uma doença associada ao (vão) ideal metafísico, ideal esse assente, entre outras coisas, naquilo a que chama a invenção do conhecimento (ou seja, a invenção da verdade); ao questionar o valor da noção de verdade, o interesse do homem na verdade, e ao construir uma crítica da linguagem assente na metafísica, acaba por pôr em causa o ideal racional do idealismo (entre outras coisas). George Edward Moore (1873-



Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819).

-1958) e Bertrand Russell (1872-1970) juntaram-se às críticas no domínio britânico, com uma acérrima defesa do senso comum, por um lado, e com uma tentativa de identificar no princípio *esse est percipi* de Berkeley uma falácia que confunde, ilegitimamente, o ato de percepção ou compreensão do intelecto com o conteúdo do objeto percebido ou compreendido. Acrescem ainda o movimento dos chamados neorealistas ou novos realistas, nos EUA (séc. xx), a que pertenciam Ralph Barton Perry, Edwin Holt, William Pepperell Montague, Walter Pitkin, Edward Spaulding e Walter Marvin, que publicaram o texto *A Program and First Platform of Six Realists* (em 1910) e defenderam um realismo direto; e o movimento do neo-escolasticismo e do neotomismo, motivado pela encíclica *Aeterni Patris* (1879), do Papa Leão XIII, que procurou recuperar a filosofia medieval de Tomás de Aquino, em particular, mas também a de S. Boaventura e



Duns Escoto, como meio para combater os perigos da filosofia moderna espolhada por Descartes, e cuja evolução conduziu ao idealismo, assim como o positivismo de Comte. O realismo direto dos novos realistas deu ainda lugar ao realismo crítico, que defendia a existência independente do mundo físico externo, mas também – e contra os realistas diretos – a necessidade de mediação dos processos mentais de percepção e categorização da realidade, sem a qual fenômenos como o erro, a ilusão e a variação perceptiva são inexplicáveis. Destacam-se, neste movimento, Durant Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, C. A. Strong, George Santayana, e Roy Wood Sellars.

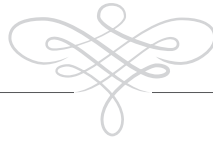
Em Portugal, a receção do idealismo foi difusa e, o mais das vezes, indireta e tardia, para não dizer desadequada – é muito duvidoso, *e.g.*, que Antero de Quental tenha percebido Hegel (ou os hegelianos). Ainda assim, a nova filosofia não deixou de suscitar reações de oposição.

À cabeça, merecem atenção dois nomes. Primeiro, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), que assistiu às aulas de Fichte e Schelling, em Berlim (1802-1807), mas os rejeitou e acusou de não terem compreendido Kant com exatidão. Aristotélico de formação e convicção, parte, na sua filosofia, de um ponto de vista sensualista (primado das sensações) e de defesa do senso-comum que se opõe à filosofia transcendental de Kant. Em segundo lugar, José Maria da Cunha Seixas (1836-1895), que foi aluno de Vicente Ferrer Neto Paiva, o responsável pela introdução em Portugal da filosofia panenteísta (tudo em Deus) de Karl Krause (1781-1832) – o mesmo Krause que tinha classificado os sistemas de Schelling e Hegel como representantes de panenteísmo. Pantenteísta (Deus

em tudo) e antipositivista, Cunha Seixas procurou conciliar o idealismo platónico com o chamado realismo aristotélico, muito diferentemente daquilo que se passava no idealismo moderno.

Com a tradução para português da já referida encíclica *Aeterni Patris*, promovida e publicada pelo jornal de Guimarães *O Progresso Católico*, em agosto de 1879, o movimento do neotomismo começa a assumir contornos nítidos em Portugal. Os estudos dedicados a S. Tomás de Aquino e aos problemas suscitados pela Modernidade nas mais diversas áreas (da política ao direito, passando pela filosofia e pela educação) aumentam exponencialmente, não só entre os membros do clero, como também entre leigos cultos. Para isso terão contribuído, certamente, a carta breve *Cum hoc Sit*, publicada a 4 de agosto de 1880, na qual Leão XIII se refere à *Aeterni Patris* com o subtítulo *De Philosophia Christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in Scholis Catholicis Instauranda* e declara Tomás de Aquino patrono das universidades, das academias e dos liceus, assim como de todas as escolas católicas; o *motu proprio Placere Nobis*, de 18 de janeiro de 1880, em que se promove a publicação das obras completas de Tomás de Aquino; a encíclica *Iampridem*, do mesmo Papa Leão XIII, datada de 1886, sobre o catolicismo na Alemanha, texto em que alerta para os perigos do que se passava então de perigoso para a fé católica e exorta à preservação dos ensinamentos da Igreja, sobretudo no que diz respeito às coisas que aproximam de Deus ao invés de afastar; e o documento *Doctoris Angelici*, de Pio X, com a indicação das 24 teses tomistas mais importantes a serem defendidas universalmente.

De especial relevo e utilidade para esta matéria, e para perceber em que medida o neotomismo assumiu protago-

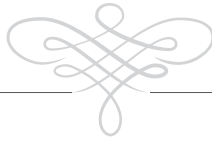


nismo em Portugal enquanto reação à Modernidade e ao idealismo, é o capítulo escrito por Pinharanda Gomes para a *História do Pensamento Filosófico Português*, intitulado “Mapa de recepção do neotomismo”. Aí apresenta, precisamente, o recorte geográfico e intelectual do cultivo do neotomismo em Portugal. No itinerário por ele escolhido, encontramos os focos principais de ressurgimento e reinterpretação do pensamento tomista, em contraste com as ideias modernas; a importância dos muitos seminários católicos nesse período, com os seus esforços para renovar os quadros docentes e encontrar os manuais adequados à transmissão dos ensinamentos que então se queriam veicular; e as personalidades que maior impacto tiveram, não só entre sacerdotes, mas também entre intelectuais e estudantes. Seguimos esse itinerário no que tem de mais significativo para nós.

Coimbra, como seria de esperar, foi o principal foco. Pinharanda Gomes destaca D. Manuel de Bastos Pina como aquele que mais esforços envidou à frente da Diocese, ao introduzir a aula de Filosofia Tomista no curso do Seminário em 1879 e ao fundar a Academia de S. Tomás de Aquino em 1883, também conhecida por Academia Conimbricense de Santo Thomaz d’Aquino ou Academia de Santo Thomaz d’Aquino no Seminário Episcopal de Coimbra. Tiago Sinibaldi (1856-1928), sacerdote italiano, foi o regente dessa aula a seguir a Silva Ramos e Eduardo Nunes, resultado de um pedido feito por Bastos Pina a Leão XIII. Foi ele quem maior preponderância teve no ensino do tomismo em Portugal, na altura, como se pode ver pela publicação da obra *Elementos de Philosophia*, entre 1891 e 1892: trata-se de um manual escrito pelo próprio Sinibaldi e que foi adotado em quase todos os seminários portugueses e

brasileiros como texto normativo. Nuno Estêvão, no entanto, no artigo que escreveu para a revista *Lusitania Sacra*, diz que “não nos parece que Tiago Sinibaldi tenha exercido uma significativa ação que tivesse conferido um novo fulgor à Academia, enquanto instituição. Pelo contrário, sugerimos que o teólogo vindo de Roma tenha mesmo contribuído para o seu fim” (ESTÊVÃO, 2004, 73). Não obstante, reconhece-lhe o mesmo mérito que lhe reconhece Pinharanda Gomes na difusão do tomismo, com intervenções significativas nas conferências regulares da Academia, cujos textos eram publicados na revista *Instituições Christãs*. Esta revista, que tinha como diretor o vice-reitor do Seminário, António José da Silva, funcionava como instrumento de publicação oficial das produções intelectuais feitas na Academia e dos discursos proclamados nas sessões públicas.

Em Lisboa, o tomismo encontrou especial acolhimento a partir do Seminário de Santarém, nomeadamente através de Ernesto Adolfo Teixeira Guedes, professor nessa instituição. Particular importância teve também, na capital, o VI Centenário da Canonização de S. Tomás de Aquino, realizado em 1924 e patrocinado por D. António Mendes Belo, então bispo de Lisboa. Constituiu-se, propositadamente, uma Comissão das Comemorações, que logrou organizar um ciclo de conferências dedicado a diferentes problemáticas e aspetos do pensamento tomista. A mais importante das conferências, aparentemente, terá sido feita por J. Ferreira Fontes, na igreja da Encarnação, com o título “S. Tomás e a crise contemporânea”. Outras conferências relevantes foram as de António Sardinha, Bento Carqueja, Fernando de Sousa, Gomes Teixeira, Leonardo de Castro, Manuel Múrias e Valério Cordeiro. Mais tarde, todas essas conferências



foram reunidas num único volume – *O Livro do Sexto Centenário da Canonização de S. Tomás*, que publicou também, em edição conjunta, a encíclica *Studiorum Ducem*, de Pio XI, em celebração do Centenário. Especial nota merece ainda o pensamento de Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918), que tentou a conjugação entre o idealismo kantiano e o realismo tomista. Deusdado, segundo nos diz Pinharanda Gomes, aderiu às teses de Kant por influência de Jaime Moniz e Sousa Lobo, seus professores, e devido ao fascínio que sentia pelas teses e conclusões da *Crítica da Razão Prática*, na defesa do postulado da liberdade moral na vida humana; a sua relação com o tomismo cresceu com a necessidade de a Igreja dar uma resposta ao positivismo.

No Porto, destaca-se a fundação de A Ala dos Cruzados Académicos por alunos do Seminário do Porto, em 1908; uma conferência de Gomes Teixeira sobre a conciliação entre as teses de Aristóteles e o cristianismo no pensamento de Tomás de Aquino; o volume de *Questões de História da Filosofia* elaborado por D. Sebastião de Resende enquanto professor do Seminário português, em 1935, e no qual se defendia que a filosofia tomista era a filosofia cristã por excelência; e o ciclo de conferências de Manuel Correia de Barros.

Em Braga, é de referir o nome de Manuel Martins Capela, no âmbito do curso teológico; e em Viseu o P.^o Miguel Ferreira de Almeida e Dantas Pereira, responsáveis pela tradução, revisão e publicação do *Curso Filosófico* de Désiré-Joseph Mercier (1851-1926), cardeal belga que foi encarregado por Leão XIII de promover um programa em filosofia tomista na Universidade Católica de Lovaina, programa esse que granjeou enorme sucesso no plano internacional europeu.

Na Guarda, refiram-se os nomes de D. Manuel Vieira de Matos, que introduziu a cadeira de Filosofia Tomista nos Seminários; e de Francisco Spirago, que editou um catecismo católico popular em 1912. Em Évora, D. Manuel M. da Conceição Santos. Em Beja, D. José do Patrocínio Dias. No Funchal, a criação, também, de uma aula de Filosofia Tomista. Nos Açores, o Cón. Prudêncio Quintino Garcia (1837-1908) e Deusdado (no início do movimento). Por último, não se pode deixar de mencionar o regresso das ordens religiosas, no séc. XX, que contribuíram, de diferentes maneiras, para o neotomismo e o neo-escolasticismo.



Bibliog.: impressa: BERKELEY, George, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1874; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Caminho, 1999-2004; ESTÊVÃO, Nuno, “A restauração do tomismo em Portugal no séc. XIX: as *Instituições Cristãs* e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)”, *Lusitania Sacra*, 2.^a sér., t. XVI, 2004, pp.43-86; FERREIRA, António Matos, e FONTES, Paulo F. de Oliveira (coords.), *Lusitania Sacra*, 2.^a sér., t. XVI, 2004, pp. 43-86; GOMES, J. Pinharanda, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1986; PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004; PLATÃO, Fedro; *Id.*, *República*; SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, F. U. Brochhaus, 1908; **digital:** GUYER, Paul, e HORSTMANN, Rolf-Peter, “Idealism”, in ZALTA, Edward N. (org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (outono 2015): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism/> (acedido a 12 jul. 2015).