
FENOMENOLOGIA DA REFLEXÃO METAFÍSICA BRASILEIRA

Prof. Dr. Aquiles Cortes Guimarães - Professor de Filosofia da UFRJ

A cultura brasileira jamais deixou de refletir ideias gestadas e desenvolvidas na Europa, desde os inícios de sua formação. Foram os jesuítas que se encarregaram de implantar o momento instaurador do espírito brasileiro na reflexão universal pela via do cristianismo. As categorias da Escolástica irrigaram o solo da especulação ontológica e metafísica que se desenvolveria nos séculos posteriores.

Uma análise desideologizada desse primeiro momento da nossa cultura certamente nos mostraria o verdadeiro papel exercido pelos missionários inicianos no despertar da consciência filosófica brasileira, a despeito de todos os excessos cometidos em nome da fé. Foi essa herança que contribuiu, fortemente, para o desenvolvimento do espírito interrogativo em torno das questões atinentes à ordem da transcendência e à ordem transcendental.

É claro que, a partir do século XIX, outras serão as fontes da meditação filosófica brasileira, tomadas como instrumentos de recuperação das suas próprias raízes. São os novos ventos do pensamento europeu. Sabemos que o Iluminismo do século XVIII empurrou o período subsequente para a aventura do domínio

material do mundo pela via da razão científica triunfante, desde os tempos do Renascimento. O objetivismo das ciências positivas buscava destruir qualquer atitude especulativa, nominando ontologia e metafísica como mera “divagação cerebrina”, na linguagem corrente à época. Mas tínhamos aí presente o idealismo hegeliano propondo uma concepção do mundo como totalidade a partir das categorias universais que envolvem ideia, natureza e espírito, tendo a razão como explicação e fundamento último de todas as coisas. Augusto Comte também influenciou, fortemente, o espírito da segunda metade do século XIX com seu projeto de organização científica da humanidade, partindo dos paradigmas das ciências da natureza. O positivismo fermentava o naturalismo que concebia a natureza como unidade do ser no tempo e no espaço, de acordo com as leis naturais.

O triunfo progressivo do cientificismo naturalista conferia maior segurança ao empirismo positivista do que à especulação idealista hegeliana, cuja loucura lúcida teve pouca ou nenhuma influência na cultura brasileira naquele momento. Ao discurso de que a natureza é a antítese da ideia e que a síntese estaria no espírito e, mais ainda, que o mundo não vai além da aparência, a preferência intelectual das nossas elites recaiu sobre a mensagem positivista que apregoava a necessidade de interferência pragmática no mundo a fim de dominá-lo a serviço da propalada ideia de progresso da humanidade. Num país carente como o Brasil, carente de qualquer enraizamento científico e de instrumentos capazes de levá-lo à inserção na modernidade, nada mais atraente do que o espírito do cientificismo atrelado à cosmovisão positivista que acenava com a potencialidade de chegarmos ao último estágio do espírito humano, o estado positivo, no qual a humanidade atingiria a sua maturidade definitiva com o domínio das leis científicas.

Esse clima antimetafísico foi recebido na mesma Europa que nos legou as primeiras sementes da atitude especulativa. O naturalismo

cientificista, que suscitou os debates mais acirrados no contexto do pensamento europeu da segunda metade do século XIX, teve a sua vulgata exportada para o Brasil desvestida de quaisquer ingredientes de criticidade, conforme ocorria no solo da sua origem. Herdamos as versões vulgarizadoras das pretensões científicas européias - principalmente germânicas e francesas, num clima de euforia e entusiasmo que obscurecia qualquer tentativa de questionamento dos fundamentos da atividade científico-tecnológica. Esta aparecia, assim, como a única bandeira que redimiria o país da miséria e da incultura a que estava condenado nos trópicos.

Nesse clima, qualquer atitude especulativa só poderia ser percebida como atividade inútil do espírito ou como contributo ao conservadorismo das elites católicas que não poderiam jamais abandonar suas preocupações com a transcendência. O generalizado materialismo predominante na segunda metade do século XIX, açulado pelo espírito do liberalismo, penetrou no Brasil como novidade a suprir todas as suas deficiências na ordem do pensamento das crenças, sendo recebido como instrumento de combate à especulação filosófica e à fé religiosa.

Nas décadas de 30 a 60 daquele século, predomina na cultura brasileira o espiritualismo eclético que, a despeito de todas as suas fragilidades, mantinha os espíritos abertos a quaisquer caminhos da investigação filosófica, enfrentando questões de fundamentos articuladas nos horizontes da metafísica e da ontologia. O problema de Deus, os fundamentos da moral, as garantias do conhecimento filosófico e científico e tantas outras questões radicais são trazidas à discussão ao longo das décadas de dominância do ecletismo no Brasil, sobretudo pelo seu representante maior, Domingos José Gonçalves de Magalhães, falecido em 1882. Mesmo combatendo a escolástica de origem tomista como modo de conduzir o pensamento filosófico, Magalhães jamais tentaria minar os pilares da doutrina católica que sustentava a sua fé no cristianismo.

Do ponto de vista da metafísica e da ontologia, o psicologismo de Magalhães enfraqueceu sua obra de pensador, ao tomar a psicologia como fundamento de toda filosofia, arruinando os alicerces de uma meditação que bem poderia ter atingido maior alcance especulativo. Todo o seu esforço no sentido de conciliar o sensualismo com o espiritualismo não consegue livrá-lo da crença no *fato psíquico* como geratriz primordial de qualquer atividade cognitiva. No fundo, Magalhães não percebeu que o objetivismo psicológico que tanto valorizava era também o ponto de convergência no qual se ancoravam as ciências positivas que ele tanto criticava, em defesa da consciência religiosa. A crença generalizada no triunfo da razão científica incluía também o domínio dos fatos psíquicos como zona obscura dos fundamentos de todo conhecimento. A dissolução dessa crença só teria início após a morte de Magalhães, com o advento do pensamento fenomenológico de Edmundo Husserl, anunciado nas suas *Investigações Lógicas* nos anos de 1900/1901. A partir daí, somente a ciência ingênua – principalmente a Lógica, continua conferindo crédito à evidente confusão entre leis reais da matéria e leis ideais do espírito, na visão psicologista do mundo.

De qualquer forma, o que restou a salvo no pensamento de Domingos de Magalhães foi o espírito especulativo que sempre redundava na explosão da consciência para perceber o transbordamento dos fatos, na linguagem sartriana. Preocupado com a questão do homem como consciência e da vida espiritual como necessária imersão no problema de Deus, o nosso pensador talvez tenha contribuído muito mais para a consolidação dos postulados doutrinários da fé católica do que mesmo para a elucidação de problemas metafísicos e ontológicos propriamente ditos.

Contemporâneo de Magalhães, José Soriano de Souza, falecido em 1895, exerceu notável influência entre as elites católicas brasileiras na qualidade de adepto do tomismo de que foi seu

ilustrado disseminador. Ambos vivenciaram a espiritualidade religiosa no momento em que as ciências europeias se nutriam fortemente da ideia de positividade, em todas as regiões do trabalho intelectual, atingindo radicalmente a especulação filosófica no seu núcleo essencial constituído pela metafísica. Tanto um quanto o outro perceberam a ameaça aos seus intentos de difusão do espírito especulativo advindo da Europa e cada um procurou o caminho que lhe parecia mais viável ao seu enfrentamento, a partir das próprias fontes europeias. Magalhães, após um minucioso diálogo com o psicologismo cientificista, apela para um ontologismo espiritualista que sustentasse a crença de que “nada tem existência material fora de Deus”. Soriano faz da renovação tomista a tábua de salvação da vida espiritual e religiosa, ensinando e publicando compêndios de filosofia à luz do pensamento de São Tomás, demonstrando notável conhecimento dessa doutrina. Infelizmente, os compêndios de Soriano foram obnubilados pela ignorância e pelo preconceito arrogante da crítica positivista, destituída de qualquer percepção valorativa. É obvio que esses compêndios estão a serviço da preservação da metafísica tomista. Mas é por isso que eles representam a primeira tentativa lúcida de exposição de um pensamento metafísico e doutrinário que serviria como base de sustentação dos argumentos contra o superficialismo cientificista que começava a dominar a cultura brasileira e iria prolongar-se até às primeiras décadas do século XX.

Embora não tenham conseguido qualquer avanço significativo em relação às questões metafísicas e ontológicas, Magalhães e Soriano de Souza serão sempre lembrados e relidos como figuras capitais que exerceram importante papel na fermentação da vida espiritual brasileira da segunda metade do século XIX.

A partir dos anos setenta desse século, começam a acentuar os vestígios do aparecimento dos mais recentes rumos das ideias

assumidos na Europa como sinais de revigoração da crença no processo da razão científica, recebidos no Brasil com entusiasmo e até saudados como “surto de ideias novas”. A novidade consistia na recepção do positivismo comtiano como instrumento de combate a todas as formas de especulação metafísica, ontológica e religiosa e como sustentáculo da organização científica da sociedade brasileira. É claro que outros fatores também contribuíram para essa percepção ilusória daquilo que Sylvio Romero registrou como “bando de ideias novas” vindas de todos os horizontes. 1870 assinala o fim da Guerra contra o Paraguai, o encerramento do Concílio Vaticano I, o desenvolvimento do neokantismo na Alemanha e outros acontecimentos que ajudaram na percepção de uma imagem de novidades que estariam atingindo as elites pensantes do Império brasileiro. Pois é nessa atmosfera que viceja a crítica destruidora da metafísica, da ontologia e da teologia, sobretudo por parte de Tobias Barreto e seu discípulo Sylvio Romero. Ambos desempenham uma atividade intelectual voltada, fundamentalmente, para a crítica de ideias, dando sempre a essa atividade um sabor de afirmação social. Para isso era necessário ficar atento às últimas manifestações do pensamento europeu que servissem ao combate a todas as formas de tradicionalismo acomodatório das elites ao “berço esplêndido” de uma nação distanciada da ideia de progresso.

Tobias Barreto e Sylvio Romero começaram suas atividades críticas sob a influência do positivismo de Augusto Comte, sobretudo no combate ao ecletismo espiritualista, em grande parte aliado ao tradicionalismo. Mas logo passaram a apontar as suas falhas e equívocos como razões para abandoná-lo, coincidindo esse abandono com a penetração do ideário comtiano nas camadas ilustradas da sociedade brasileira que viam nele o melhor caminho para superar o atraso em que vivíamos.

Tobias voltar-se-ia para a Alemanha onde encontraria abrigo num materialismo grosseiro, subproduto dos desvarios cientificistas

que ali grassava como a novíssima filosofia conhecida e rotulada como monismo naturalista, capitaneada por Ernst Haeckel e seus seguidores. Romero encontra logo a sua última novidade no evolucionismo spencerista, vertente inglesa das derivações naturalísticas que só causam prejuízo à investigação filosófica e hoje repousam quase esquecidas no registro da história das ideias. Mas foram esses movimentos bombásticos e efêmeros do pensamento que livraram Tobias e Romero da doutrina de Comte, segundo o testemunho constante das suas obras. Mas não ficaram aí. Tobias jamais abandonaria o germanismo, mas se desprenderia do frágil monismo naturalista para apegar-se ao nascente neokantismo que era de fato a esperança do renascimento da filosofia em meio aos escombros do naturalismo cientificista. Do neokantismo herda a discussão sobre a questão das relações do homem com a natureza, percebendo já ao longe a distinção que ali é suscitada entre o explicar e o compreender. A partir daí põe em circulação no Brasil a discussão do problema da cultura que seria a sua contribuição mais relevante à afirmação do pensamento pátrio. O culturalismo de Tobias se afirmaria como a manifestação mais visível da sua caracterização, a partir dos anos quarenta do século passado. Afinal, cultura é criação humana como antítese da natureza e a experiência ética, jurídica, cultural e histórica é tão ou mais relevante do que a experiência científica.

Sylvio Romero vai da adesão ao positivismo à sua crítica mais radical, encerrando seu itinerário no apreço ao método monográfico de Le Play, novidade com a qual falece, em 1914. Mesmo mudando de convicções ao sabor dos novos pensadores com os quais entrava em contato, Romero foi sempre uma vocação voltada para as ciências, das quais tomava conhecimento pelos seus resultados mais gerais e visíveis na apreensão filosófica superficial. Suas convicções materialistas, entretanto, o acompanham até a morte.

No turbilhão da crítica científica e filosófica das últimas

décadas do século XIX não havia lugar para a metafísica, exceto na intuição culturalista de Tobias Barreto, no magistério de Soriano de Souza e na angústia do *absoluto* em que militou o espírito de Gonçalves de Magalhães. O solo estava contaminado pelo positivismo e esperaríamos algumas décadas pela retomada da atividade especulativa.

Não podemos, no entanto, reduzir nosso passado intelectual ao teatro de polêmicas tropicais em torno de ideias alienígenas. Temos a presença de Raymundo de Farias Brito, falecido em 1917. Figura isolada e avessa às diatribes dos contemporâneos, Farias Brito pode ser considerado o momento instaurador da reflexão estritamente filosófica no Brasil. Partiu do suposto, radicalmente filosófico, de que era necessário restaurar os caminhos da atividade especulativa, a partir da sua destinação originária consistente nas interrogações sobre o conhecimento e a ação. Essa era a preocupação predominante entre os autênticos filósofos europeus nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX. *Como retomar o fio condutor da filosofia frente ao avanço das ciências da natureza, erigidas agora em padrão absoluto de todo conhecimento?* Se do lado do conhecimento surge a proposta husserliana de uma filosofia como ciência de rigor, como projeto fenomenológico de larga repercussão no processo de retomada dos alicerces de um conhecimento puro *a priori*, do lado da ação aparece o pragmatismo como um cinismo disfarçado, propondo a redução da verdade a uma questão de utilidade, como se uma religião, por exemplo, pudesse ser classificada como verdadeira ou falsa, na medida da sua utilidade ou inutilidade.

Nessa ambiência espiritual vivida por Farias Brito, contra a qual se insurge, acaba por aproximá-lo da perspectiva fenomenológica, por própria intuição, uma vez que jamais teria tomado contato com qualquer manifestação desse movimento de pensamento

que se espalhava na Alemanha. Sua obra representa um esforço extraordinário em torno da crítica ao materialismo e ao espírito do positivismo em geral, a partir do aparato da própria filosofia. Propõe uma metafísica naturalista, afirmando a distinção entre as ciências da natureza e a filosofia, a fim de mostrar que o espírito humano postula a metafísica, por mais fortes que sejam as razões da ciência. Ela é, então, concebida como psicologia, posto que pertenceria à ordem dos fenômenos psíquicos, independentes dos fenômenos físicos sobre os quais recaem as ciências positivas. Mas a metafísica, como psicologia, tem como objeto central a consciência que Farias Brito considera o órgão do conhecimento, pois somente o testemunho da consciência leva à evidência dos objetos da natureza e do mundo espiritual. Aparece aí a intuição de uma psicologia pura, sem determinantes físicos, intuição essa bem próxima daquela que estava sendo trabalhada por Edmundo Husserl à mesma época.

A ideia de uma metafísica naturalista provocou algumas críticas demolidoras ao conjunto da obra desse pensador por parte daqueles que não perceberam seu intento de salvar a metafísica da onda devastadora do positivismo, buscando restaurar o império da subjetividade a partir da consciência - que é entendida como espírito, ou coisa-em-si - como único meio capaz de conferir dignidade à própria filosofia. Metafísica naturalista não implica naturalização da consciência e muito menos contaminação espinosista. Farias Brito pretendeu fazer da consciência, da subjetividade, o único *lugar* de evidência do mundo. Assumiu essa atitude no sentido de livrar-se do materialismo, do positivismo e do conseqüente relativismo que abastardava a vida do espírito. Como conseqüência, sua obra foi interpretada como um reforço no empreendimento de renovação espiritual católica no Brasil.

Depois de Farias Brito, pode-se afirmar que o movimento mais consistente a tomar corpo na filosofia brasileira do século XX é aquele

impulsionado pela inspiração culturalista de Tobias Barreto, retomada e liderada por Miguel Reale, a partir dos anos 40. Como modo de resgate da ontologia com as novas feições que ela vinha assumindo no seio do movimento fenomenológico, o culturalismo nas mãos de Reale será concebido como a direção nuclear no seu entendimento do homem e do direito. Sujeito histórico e sujeito ético, o homem é o valor – fonte do qual promanam todas as criações culturais enquanto intencionalidades objetivadas. O sentido ontológico de que se reveste a pessoa humana se caracteriza pelo poder irradiador de valores que permeiam o processo civilizatório. O ser do homem é o seu dever – ser criador, implicando a esfera ética o lugar privilegiado da sua realização histórica. O ser do homem compreende um complexo factual – histórico e axiológico, culminando na ordem normativa. É essa visão tridimensional do ser do homem que será transposta para uma concepção tridimensional da cultura, levando à consolidação do tridimensionalismo jurídico, contra todas as forças que se empenharam e ainda se empenham em reduzir o direito a um normativismo desvinculado da indispensável articulação com o reino axiológico, único capaz de conferir sentidos à ação humana.

Assim, a ontologia culturalista parte do suposto de que o homem, enquanto ser criador da cultura, traz em si como *ratio essendi* a vocação objetivada. Uma de suas teses fundamentais é a admissão da pluralidade de perspectivas na filosofia, cabendo a cada uma delas a avaliação dos seus resultados com os indispensáveis intercâmbios críticos que permitam avançar no discernimento das questões controversas suscitadas pelo espírito no processo de criação cultural. Metafísica e ontologia são exigências do espírito humano que jamais serão superadas pelas ciências operativas de tão largo sucesso nos últimos séculos, uma vez que o campo dos objetos culturais é uma abertura infinita a todos os horizontes da criação humana.

“Se, como já ponderei, a metafísica tem assinalado o sentido de cada época cultural, como o grande envolvente que é da cultura, nada mais natural que a metafísica pluralista e problemática surja em correspondência, diria mesmo, como fundação de um mundo espiritual que anseia cada vez mais por pluralismo e liberdade, numa democracia dignificada pela coexistência pacífica das liberdades iguais e pela liberdade como efetiva participação nos bens culturais, fruto do trabalho comum da espécie humana”.(Reale, Miguel. Verdade e conjetura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001 – 3ª edição, p.168/169).

Miguel Reale é herdeiro da intuição culturalista de Tobias Barreto que, por sua vez, conseguiu captar o que havia de mais relevante no nascente neokantismo, sua preocupação com os caminhos a serem assumidos por uma teoria do conhecimento que desse conta da vida do espírito frente à vida natural. A especulação metafísica e ontológica de Miguel Reale se enraíza nessa descendência neokantiana, notadamente marcada pela atmosfera fenomenológica que se instaura na Europa a partir dos inícios da última década do século XIX com a publicação da obra seminal de Edmundo Husserl, intitulada *Investigações lógicas*.

Coube ao historiador das ideias, Antonio Paim, dar prosseguimento ao trabalho de interpretação da cultura realizado por Miguel Reale, na qualidade de seu mais notável discípulo, não somente perquirindo o significado da sua obra, mas também avançando posições que enriquecem de sentidos a espiritualidade brasileira. Na concepção de Antonio Paim, a caracterização básica da ontologia culturalista está na consideração do ser da pessoa humana como atividade criadora e numa nova teoria dos objetos, privilegiando a esfera especulativa como articuladora última das criações do espírito, na sua autonomia absoluta. A autoconstituição ou autoevidenciação de um povo se realiza pela via da criação humana da cultura, que ilumina a história. Advém daí a relevância que Paim atribui ao papel das filosofias nacionais como marcos

na caracterização dos modos de ser do homem nos diferentes compartimentos dos seus modos de habitar o mundo. Por outro lado, sendo as civilizações o reflexo dos modos pelos quais os valores são hierarquizados, é intuitivo que os fundamentos da moral repousem na criação da cultura, dado seu caráter radicalmente axiológico, o que nos leva a perceber a mudança dos rumos da cultura como consequência da alteração dos fundamentos morais na dinâmica da intencionalidade valorativa. A constante e exaustiva preocupação de Antonio Paim com as questões ético - políticas está enraizada no radicalismo que confere ao tema da cultura como abrigo último da própria destinação da história. Uma metafísica e uma ontologia da cultura que são construídas na perspectiva transcendental como afirmação da autonomia do espírito frente aos riscos da barbárie que se constitui em permanente ameaça às civilizações.

Ainda no âmbito da ontologia culturalista, é indispensável a referência à obra de Djacir Menezes, um neopositivista convertido ao hegelianismo que contribuiu de maneira relevante para a interpretação da idéia de cultura como objetividade do espírito, na transparência da sua manifestação como valor realizado. A idéia é a realidade universal que se revela na consciência humana nas intencionalidades científicas, filosóficas, artísticas e religiosas. A concepção hegeliana de verdade como totalidade é vista por Djacir Menezes como a possibilidade de uma ontologia dos objetos que vai do abstrato ao concreto numa direção valorativa como processo de criação cultural. Se a ontologia culturalista de Miguel Reale e Antonio Paim está enraizada na atmosfera neokantiana e fenomenológica, com forte dominância da concepção material dos valores de Max Scheler e Nicolai Hartmann, a reflexão de Djacir Menezes se mantém no solo hegeliano, mas a serviço da explicitação da autonomia do mundo da cultura, como demonstram suas obras intituladas *Teses quase dialéticas* e *Premissas do culturalismo dialético*.

Ao lado da corrente culturalista, as reflexões metafísicas e ontológicas se desenvolveram no Brasil, conduzidas pelos rumos assumidos pela filosofia analítica e continental, embora esses termos sejam cada vez mais destituídos de densidade significativa nos nossos dias. Em largos traços, poderíamos afirmar que o ensino universitário brasileiro e a escassa produção dele decorrente estão radicalmente comprometidos com a produção dos modos de pensar oriundos do solo anglo – americano e europeu.

De um lado, a filosofia analítica, nos seus novos desdobramentos, continua uma forte bandeira para tantos quantos acreditam no paralelismo cientificista da filosofia em relação às ciências em geral, nos velhos moldes apregoados pelo círculo de Viena. Há os que veem na linguagem o espelho do mundo e os que mergulham nas ciências da cognição, buscando explicar os naturais atropelos causados pela indefinição da base física do pensamento, no vasto campo da denominada filosofia da mente, preocupada com as questões fundamentais do comportamento humano. Percebemos em todo esse movimento analítico um vago neocientificismo que procura afirmar-se a partir de critérios de verificabilidade capazes de conferir dignidade ao discurso filosófico. É óbvio que não se deve confundir filosofia analítica com filosofia da mente, mas é certo que o campo epistêmico de aspirações é o mesmo. O que se vê é o trancamento da liberdade criadora do espírito, própria da reflexão filosófica, em nome do rigor policlesco dos enunciados da linguagem. Os clássicos são tratados como objetos de análise conceitual e não como fontes inspiradoras da busca de novos caminhos para superar os problemas com os quais se defrontaram na sua época.

De outro lado, as reflexões de ordem metafísica e ontológica sobrevivem a todos os combates contra elas empreendidos pelo neocientificismo e pelo analiticismo em geral. Isto se deve, no caso

brasileiro, à recepção de outros modos de pensamento capazes de conduzir a uma nova “reforma do entendimento humano” com relação à mais antiga e originária interrogação filosófica, a pergunta pelo *ser*, em torno da qual sempre giraram as questões ditas metafísicas e ontológicas. Quase todos esses modos atuais de pensamento estão envolvidos na atmosfera da compreensão fenomenológica dos problemas fundamentais da filosofia, com exceção daqueles de índole política, voltados para a análise do poder e da natureza da comunicação discursiva no plano ético – político.

Desde os anos sessenta do século XX, o pensamento fenomenológico tem sido uma das principais vertentes de contraposição à filosofia analítica, ao marxismo vulgar e sua consequente derivação intitulada “filosofia da libertação”. É na vertente fenomenológica que encontramos o ambiente propício à retomada das questões metafísicas e ontológicas, ainda que contra a vontade do próprio Edmund Husserl, seu criador. Ele jamais admitiu fosse a fenomenologia uma ontologia e, muito menos, uma metafísica. Mas é a partir da fenomenologia que o pensamento ontológico e metafísico toma um novo impulso, juntamente com as novas reflexões teológicas, desenvolvidas em várias partes do mundo. Essa perspectiva dominante tem como marco inicial no Brasil a tese de livre docência de Gerd Bornheim, intitulada *Motivação básica e atitude originante do filosofar*, defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 1961. Esse notável pensador produziu uma obra de extensão considerável que abrange das questões metafísicas e ontológicas ao universo das artes, notadamente o teatro, toda ela influenciada pela perspectiva fenomenológica de origem heideggeriana e sartriana. Também ali no Rio Grande do Sul florescem seus primeiros discípulos, dentre os quais sublinharíamos as figuras de Ernildo Stein e Urbano Zilles, o primeiro como um heideggeriano convicto e o segundo como um tomista que percebe

no método fenomenológico uma diretriz segura para a explicitação de questões relevantes da metafísica e da ontologia.

No Rio de Janeiro, o pensamento fenomenológico polarizou os debates mais consistentes desde a década de sessenta, sobretudo a partir do magistério de Emanuel Carneiro Leão e Gilvan Fogel, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ambos se formaram no seio do movimento fenomenológico europeu, na Alemanha, e trouxeram para o Brasil esse modo fértil de enfrentar os problemas metafísicos e ontológicos na perspectiva de uma eidética iluminadora da existência histórica.

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, da USP, e Benedito Nunes, da UFP, também desenvolveram suas atividades filosóficas nos horizontes da fenomenologia, sempre com aproximações aos temas fundamentais da metafísica e da ontologia.

Por último, é oportuno registrar a disseminação generalizada no âmbito universitário de Paul Ricoeur, Levinas, Merleau-Ponty, Sartre, culminando com o predomínio de Heidegger, cujos leitores e tradutores mais representativos são Emmanuel Carneiro Leão e Ernildo Stein.

Pode-se concluir, a partir dessas considerações, que a reflexão metafísica e ontológica no Brasil segue a assimilação e adequação dos modos de pensar a nossa circunstância histórica, adaptando-as à atividade do espírito que mais se aproxima do seu modo de ser. Daí a nossa convicção de que o culturalismo filosófico é a posição mais adequada para definir os horizontes da filosofia brasileira.

