

Paulo Margutti (Org.)



Vº COLÓQUIO

PENSADORES BRASILEIROS

Coletânea de textos - 2021



Dando continuidade a uma tradição iniciada em 2017, com a realização do Iº Colóquio Pensadores Brasileiros, promovido pela Faculdade Jesuíta de Filosofia Teologia, a partir da feliz iniciativa de Delmar Cardoso S.J. e contando com a colaboração do Grupo de Filosofia do Brasil (Grupo Fibra), coordenado por Paulo Margutti, chegamos agora à quinta edição desse evento. As três primeiras edições foram realizadas de maneira presencial, sob a coordenação conjunta de Delmar Cardoso e Paulo Margutti. Já as duas seguintes, em virtude da transferência de Delmar Cardoso para a UNICAP, em Recife, foram coordenadas apenas por Paulo Margutti. Esses dois eventos adotaram o recurso online, em virtude da pandemia que tem assolado o país desde 2019. A presente Coletânea reúne os trabalhos apresentados no Vº Colóquio Pensadores Brasileiros, realizado entre 26 e 28 de maio de 2021.

Autores:

Alécio Donizete
Everton Frask Lucero
Ivan Domingues
Júlio Canhada
Lúcio Álvaro Marques
Paulo Margutti
Rodrigo Marcos de Jesus



Vº Colóquio Pensadores Brasileiros

Comitê Editorial da Série Colóquios Pensadores Brasileiros

João Mac Dowell (FAJE)

Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)

Delmar Cardoso (UNICAP)

Carlos Roberto Drawin (FAJE)

José Raimundo Maia Neto (UFMG)

Cláudia Oliveira (FAJE)

Bruno Petersen (FAJE)

Ivan Domingues (UFMG)

Édil Guedes (FAJE)

Paulo Margutti (FAJE)

Pedro Gontijo (Unb)

Evaldo Sampaio (Unb)

José Maurício de Carvalho (UFSJ)

José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Lúcio Álvaro Marques (UFTM)



Grupo Fibra – MG

Vº Colóquio Pensadores Brasileiros

Coletânea de Textos
2021

Organizador
Paulo Margutti



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARGUTTI, Paulo; (Org.)

Vº Colóquio Pensadores Brasileiros: Coletânea de Textos, 2021 [recurso eletrônico] / Paulo Margutti (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

243 p.

ISBN - 978-65-5917-383-9

DOI - 10.22350/9786559173839

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Brasil; 3. Colóquio; 4. Pensadores Brasileiros; 5. Jesuítas; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Introdução	9
Paulo Margutti	
1	13
Considerações sobre o poético e o filosófico em Guimarães Rosa	
Alécio Donizete	
2	44
Rubem Alves: Filósofo da Esperança	
Everton Frask Lucero	
3	71
Réplica: A Filosofia da Percepção nos <i>Fatos do Espírito Humano</i> de Gonçalves de Magalhães, de Evaldo Sampaio	
Ivan Domingues	
4	112
Os sentidos de “filosofia brasileira”: limpando o terreno	
Júlio Canhada	
5	135
A filosofia e suas formas: entre a metafísica e a ética	
Lúcio Álvaro Marques	
6	175
As críticas de Silvio Romero a Eduardo Ferreira França: quando a retórica toma o lugar da avaliação imparcial	
Paulo Margutti	
7	223
As ideias de Paulo Freire	
Rodrigo Marcos de Jesus	
Autores que colaboraram nesta coletânea	242

Introdução

*Paulo Margutti*¹

Dando continuidade a uma tradição iniciada em 2017, com a realização do Iº Colóquio Pensadores Brasileiros, promovido pela Faculdade Jesuíta de Filosofia Teologia, a partir da feliz iniciativa de Delmar Cardoso S.J. e contando com a colaboração do Grupo de Filosofia do Brasil (Grupo Fibra), coordenado por Paulo Margutti, chegamos agora à quinta edição desse evento. As três primeiras edições foram realizadas de maneira presencial, sob a coordenação conjunta de Delmar Cardoso e Paulo Margutti. Já as duas seguintes, em virtude da transferência de Delmar Cardoso para a UNICAP, em Recife, foram coordenadas apenas por Paulo Margutti. Esses dois eventos adotaram o recurso *online*, em virtude da pandemia que tem assolado o país desde 2019. A presente *Coletânea* reúne os trabalhos apresentados no Vº Colóquio Pensadores Brasileiros, realizado entre 26 e 28 de maio de 2021 e cujos vídeos se encontram disponibilizados no youtube, nos seguintes endereços:

<https://www.youtube.com/watch?v=OEn3JoOE2ag>,

<https://www.youtube.com/watch?v=oOnTvhKjANI> e

<https://www.youtube.com/watch?v=cSlBgRNelds>.

Para que o leitor tenha uma ideia dos assuntos tratados na presente obra, segue abaixo uma pequena relação dos trabalhos que a compõem, com algumas informações a respeito dos seus respectivos conteúdos.

¹ Organizador da Coletânea

Alécio Donizete, com o texto *Sobre o poético e o filosófico em Guimarães Rosa*, procura apresentar o autor de *Grande Sertão* como um pensador brasileiro, discutindo aspectos da sua biografia, do seu contexto e da sua obra. O objetivo de Donizete é trabalhar a questão da língua e do caráter poético-filosófico dessa obra, estabelecendo um diálogo com Vilém Flusser, um dos importantes leitores de Rosa.

Everton Lucero, em *Rubem Alves: filósofo da esperança*, nos oferece uma exposição sobre esse pensador brasileiro e suas reflexões sobre a vida, a história e o futuro, que levam à conclusão de que a inércia histórica não só pode, mas deve ser rejeitada na construção de um futuro onde imperam a liberdade e a dignidade do ser humano. E Lucero procura mostrar que a *esperança* constitui em Rubem Alves um conceito fundamental na articulação da mudança histórica em busca de um futuro melhor.

Ivan Domingues, por sua vez, embora não tenha proferido palestra no Vº Colóquio, nos oferece uma *Réplica: A filosofia da percepção nos Fatos do espírito humano de Gonçalves de Magalhães, de Evaldo Sampaio*. Tendo em conta que consideramos o debate filosófico um elemento importantíssimo para o desenvolvimento da prática filosófica sadia entre nós, abrimos um espaço para que Domingues oferecesse uma resposta ao texto de Evaldo Sampaio, intitulado *A filosofia da percepção nos Fatos do espírito humano de Gonçalves de Magalhães*, publicado na *Coletânea do IV Colóquio Pensadores Brasileiros*. O debate é vivo e interessante, merecendo a atenção dos leitores.

Júlio Canhada, num interessante texto, nos convida a discutir os diversos sentidos da controversa expressão *filosofia brasileira*, procurando mostrar que ela não deve ser entendida do ponto de vista da oposição entre o universal e o particular e que envolve pelo menos quatro camadas de sentido. Canhada argumenta que não é preciso definir previamente o que seja a filosofia no Brasil, voltando a obras brasileiras do passado para que

sejam lidas e reinterpretadas segundo seus critérios específicos de julgamento.

Lúcio Marques, com seu texto *A filosofia e suas formas: entre a metafísica e a ética*, nos oferece mais uma importante contribuição para o conhecimento da filosofia praticada nos colégios coloniais brasileiros, oferecendo-nos informações sobre quatro currículos utilizados nessas instituições de ensino, os quais ele classifica como *forma jesuítica, forma franciscana, forma beneditina e forma lazarista*. Marques tem desenvolvido um trabalho bastante significativo no sentido de recuperar textos latinos dos colégios coloniais, até pouco tempo atrás considerados inexistentes. Certamente o estudo desses textos irá mudar completamente nossa maneira de ver a filosofia brasileira do período colonial. Aproveitamos para informar que, infelizmente, Thiago André Moura de Aquino, da UFPE, que participou do Vº Colóquio, palestrando sobre *O solipsismo inclusivo de Evaldo Coutinho*, não teve condições de produzir o texto programado para a nossa coletânea, em virtude de problemas de saúde. Decidimos então aproveitar o espaço disponível para convidar Lúcio Álvaro Marques a contribuir com o texto apresentado acima.

Paulo Margutti, com o texto *As críticas de Silvio Romero a Eduardo Ferreira França: quando a retórica toma o lugar da avaliação imparcial*, dá continuidade ao seu empreendimento de desmascarar a equivocada contribuição de Romero à historiografia da filosofia brasileira, que infelizmente criou uma verdadeira escola negacionista entre nós, dificultando uma avaliação mais equilibrada da contribuição dos nossos pensadores do s. XIX.

Rodrigo Marcos, por fim, com *As ideias de Paulo Freire*, homenageando o centenário desse importante educador brasileiro, nos oferece alguns aspectos e algumas chaves de leitura para a compreensão da parte filosófica do seu pensamento. No desenvolvimento de seu texto, Marcos de

Jesus procura mostrar inicialmente o que o pensamento de Freire não é, para depois caminhar em direção aos seus grandes contornos. Ao final, Marcos de Jesus ainda nos apresenta e discute os três momentos da evolução intelectual de Freire, mostrando que seus textos estão sempre ligados aos respectivos momentos históricos em que foram escritos.

Aproveitamos para informar aqui que nem todos os trabalhos seguem o mesmo padrão. Como os conteúdos expressos são mais relevantes do que a forma pela qual foram apresentados, consideramos que isso não deveria constituir um obstáculo para a publicação. Mesmo assim, procuraram padronizar ao máximo a formatação dos textos e as citações, de modo a estabelecer uma coerência entre os trabalhos ao menos a partir desses dois aspectos.

Ao finalizar essa breve introdução, aproveitamos para agradecer àqueles membros do Comitê Editorial da Série Colóquios Pensadores Brasileiros que gentilmente se dispuseram a fornecer pareceres a respeito dos textos aqui publicados.

1

Considerações sobre o poético e o filosófico em Guimarães Rosa

Alécio Donizete ¹

Alquimimésis

(o método-Rosa)

*joão guimarães rosa, composto predisposto à alquimia, decomposto químico
em bem-e-mal amalgamado, radical livre, solto,
procura e se acha
em pleno pasto, desabnegado gado
ou pedra ou cacto (hidrogênio, hélio, lítio) ou árido graveto
(paisagem com passagem-para o infinito
o fim do arame farpado na linguagem)*

*acha ali uma alma de vaqueiro cujo “corpo”
análogo ao boi dado por perdido no universo- sertão*

*Sertão se diz de todo lado, tão-ser, ser-tão despido
de sentido gramatical ou geográfico - ser-tão-só, sem predicado*

*de um mínimo fio de rio à estratosfera, mormente onde
a umidade desfalece e o sertão vocábulo começa a florescer, flores-ser
guimarães reage a tudo que é fenômeno: mesmo o murcho e o esmo a seco,
até o morto, tudo que não pode acontecer
sem os dedos demiúrgicos da palavra
ser é verbo transitivo (quem é, é alguma coisa, alguma alma, algum fenômeno
que urge ocorrer)
verbo ser sempre em seu máximo devir de fogo*

¹ (UFMT)

*“Viver é muito perigoso” ... experimentar o que a vida só
em conceito não possui.*

*Inventar, tecer à mão outro novíssimo verbo tão
intransitivo que conjugasse todos os homens em mulheres.
fazer filosofia? não, filosofar-se
criar a coisa que de fato e de direito já existisse
porém a má palavra teimasse em ocultar:
seu boi muge no plural
cachoeiras tem vozes que emprestam aos fantasmas
pássaros dialéti-cam em língua eruditíssima
traduzindo Guimarães para o onçês.
(Alécio Donizete)*

1. Introdução

Neste texto, apresentamos João Guimarães Rosa como um pensador brasileiro. Alguns aspectos importantes de sua biografia, seu contexto, e sua obra são aqui expostos. Entre seus importantes leitores, dialogamos especialmente com Vilém Flusser. Nosso intuito nessa leitura panorâmica é discorrer sobre o tema da língua e sobre o caráter poético-filosófico da obra. Quanto ao diálogo com Flusser, a ideia é, sobretudo, explorar, nesse autor, o tratamento dado à palavra de maneira geral, e particularmente à língua de Guimarães Rosa, bem como sua preocupação com a *Brasileiridade*, ou *brasilidade*, conforme Rosa. Nessa perspectiva discutimos trechos de alguns importantes ensaios de Flusser e, também, a clássica entrevista, concedida por Rosa, a Gunther Lorenz. Defendemos como provavelmente mais proveitosa a leitura (filosófica) da obra de João Guimarães Rosa, quando se leva em conta certa noção de poesia-da-língua presente, constantemente, nos contos e novelas, e, com mais ênfase, em Grande Sertão: veredas, sua obra mais ilustre. De resto, em todos os seus escritos, a busca incansável pelas “origens dos nomes” e pelo caráter criador da linguagem

está presente. Esta tarefa de busca, executada com tanta maestria, em meu entender, pode se caracterizar como importante contribuição ao pensamento filosófico brasileiro. A partir destas considerações, surgem diversos temas e questões sobre o Brasil, sobre a “língua de Guimarães Rosa” e, enfim, sobre a Filosofia feita e “falada” no Brasil. Contudo, o leitor não encontrará aqui repostas ou reflexões acabadas. Ficarei satisfeito em bem apresentá-las, e, sobretudo, contente, se elas puderem orientar o leitor e a mim mesmo em novas e mais aprofundadas pesquisas. Orienta-me já a consciência da importância de filosofar na própria língua, coisa não inventada por mim, e, sim, mal copiada de Rosa.

Mas quando se trata dos estudos sobre a obra de Guimarães no Brasil, e ainda mais quando se quer falar do caráter filosófico-poético dela, não se pode ignorar a contribuição de Benedito Nunes. Reutilizando as palavras de Nunes em Hermenêutica e poesia, pode-se afirmar não apenas a proximidade entre filosofia e poesia, mas também o caráter virtuoso de tal proximidade. Esta relação (poesia e filosofia), como se sabe, é tão antiga quanto a existência de ambas. E, segundo Benedito Nunes, ao longo da história houve momentos mais tensos e menos tensos. Desde Platão acompanha-se a “expulsão” da poesia do espaço da Cidade, depois a ascensão da poesia na Idade Média como modo figurativo de tratar as coisas divinas, e, na sequência, já, na Era Moderna, no Romantismo, sobretudo o alemão, reavivou-se o interesse da filosofia pela poesia e pela arte em geral. No Romantismo chegou-se mesmo à concepção de uma indissociabilidade entre o filosófico e o poético. No texto, acima mencionado, Benedito Nunes discorre ainda sobre o mundo contemporâneo no qual após Hegel e, principalmente Heidegger – em cuja obra Nunes é especialista – o filosófico e o poético só com dificuldade podem ser separados. Em Hermenêutica e poesia, ele afirma: “os grandes poetas são metafísicos fracassados; os grandes filósofos são poetas que creem na realidade de seus poemas”

(1999, p. 15). Assim, seguindo passos de Flusser, este texto aborda a obra de Rosa, tomando-o por um filósofo-poeta ou literato-filósofo, pensador brasileiro.

Por fim, para aclarar a presente trajetória de leitura, afinando a corda dos conceitos, tomemos por nossas, as palavras de Benedito Nunes no texto *Filosofia e Poesia: uma Transa*:

[...] empregamos o termo poesia principalmente no sentido estrito de composição verbal, vazada em gênero poético, tal como isso se entende desde o século XVIII, mas designando, também, no sentido lato, o elemento espiritual da arte. Por sua vez, “filosofia” designa, seja o pensamento de cunho racional, seja a elaboração reflexiva das concepções do real e de seu conhecimento respectivo. Fica estabelecido que o primeiro sentido de poesia não se restringe ao verso; acompanha o poético do romance, do conto e da ficção em geral. Também o significado do vocábulo “filosofia” se estende do sistema e da elaboração reflexiva à denominação dos escritos, textos ou obras filosóficas que os formulam. (NUNES, 2011, p. 8).

2. A obra de Guimarães Rosa e seu contexto

Ele gostava muito de verso. Mas não aprendia nada... Eu sabia tudo de cor. Ele anotava tudo.

(vaqueiro Zito, sobre Rosa)

O próprio Rosa nos orienta a não separar a vida de um autor de sua obra nem a obra de seu contexto; não há vida, tampouco obra sem algum contexto. Rosa vai mais longe: “quero ainda ressaltar que credo e poética são uma mesma coisa. Não deve haver nenhuma diferença entre homens e escritores” (LORENZ, 1991, p. 72). A afirmação acima, ao não diferenciar homem e escritor, abre portas ao compromisso do escritor – para nós, pensador, Guimarães Rosa – com seu tempo e sua realidade. Esse compromisso pode ser e é questionado muitas vezes, no caso dele, por não ter

assumido claramente esta ou aquela ideologia política. Trata-se, no entanto, de seu compromisso como homem brasileiro, escritor-pensador por acidente. Mais adiante na mesma sequência, Rosa reforça a ideia: “a vida deve fazer justiça à obra, e a obra à vida. Um escritor que não se atém a esta regra não vale nada, nem como homem nem como escritor”. Essas dimensões da vida e da obra, e, mais ainda, a inseparabilidade entre as duas, devem ser realçadas, pois interessa investigar as motivações e preocupações pessoais do autor, do pensador. Por isso, importa aclarar o panorama sociopolítico retratado intelectualmente por outros autores a quem Rosa tinha acesso, mas, também, certo panorama filosófico importante para as pretensões deste. Este último dá o aporte para se afirmar a adesão do “pensador” Guimarães Rosa à filosofia, mas não a qualquer filosofia.

Considerado entre os maiores e mais importantes intelectuais brasileiros de sua época, João Guimarães Rosa enriqueceu nossas letras, deu boas armas metodológicas à antropologia, e, sim, como veremos, abriu portas à nossa filosofia. Seu método peculiar de garimpar vocábulos e expressões populares brindou seus leitores com saberes escondidos, quicá esquecidos nas almas dos brasileiros marginalizados, não apenas no sentido geográfico, mas, sobretudo, cultural. Com esse trabalho de garimpagem, através de linguagem ímpar, Rosa chega a uma síntese única de diversas vertentes linguísticas e culturais; síntese, esta, constituinte de nossa nação. Esse ponto é importante, e mais tarde voltaremos a ele, pois, boa parte das vezes, as vozes e mentes dos intelectuais brasileiros, posicionam-se de costas para nosso interior – com toda ambiguidade passível de ser atribuída a esse termo – olhando e desejando um horizonte outro, distante no além-mar.

Mineiro de Cordisburgo, cidade do interior de Minas, nasceu no dia 27 de junho de 1908, mesmo ano da morte de Machado de Assis,

Guimarães Rosa é filho de comerciante, proprietário de venda, ou casa de comércio local. Ali, sertanejos de todos os rincões, peões de caravanas e pequenos sitiantes tinham costume de passar, reunir-se e, sobretudo, contar suas histórias, enchendo de imaginação e espanto a cabeça do menino, míope, como se soube depois, porém, com ouvidos muito atentos. Tais histórias ou estórias (como preferia Rosa), combinadas à grande inteligência e à incrível habilidade do menino para aprender novas línguas, formaram a matéria prima de suas narrativas.

Depois de completar os estudos primários em Cordisburgo, segue, em 1918, para Belo Horizonte. Lá, passou pelo Colégio e em seguida cursou Medicina na Faculdade de Minas Gerais, tendo se formado em 1930. Chegou a exercer a profissão de médico no interior do Estado. Apenas dois anos depois estourava a Revolução Constitucionalista. Guimarães Rosa então alista-se como voluntário na Força Pública, atuando por certo período como oficial médico no 9º. Batalhão de Infantaria em Barbacena. Contudo, não se adaptou plenamente à profissão e no ano de 1938 tornou-se cônsul-adjunto na cidade de Hamburgo, na Alemanha. Pois, antes, tinha ido ao Rio de Janeiro e prestado, com sucesso, o concurso para diplomata. Nesse período de sua estadia em terras alemãs, mais precisamente em 1942, o Brasil rompia aliança com a Alemanha. Era, então, o auge da Segunda Guerra Mundial. João Guimarães Rosa, diplomata, chegou a ser preso, junto com outros brasileiros, tendo sido solto logo em seguida. Ao ser perguntado sobre sua biografia, Rosa trata este período como fundamental em sua formação: “fui médico, rebelde, soldado. Foram etapas importantes de minha vida e, a rigor, esta sucessão constitui um paradoxo. Como médico conheci o valor místico do sofrimento; como rebelde, o valor da consciência; como soldado, o valor da proximidade da morte” (LORENZ, 1991, p. 66).

O Brasil de então convivia com novidades e incertezas das mais variadas estirpes. Na política, as próprias convulsões sociais ou, se quisermos,

revoluções de *trinta e trinta e dois*, seguidas do golpe de *trinta e sete* o atestam; na economia, o recente e muito mal empreendido fim da escravidão, o tão alvissareiro incentivo à imigração europeia e outras, locupletando interesses do velho latifúndio e dos novos ricos já engajados no incipiente processo da nossa industrialização; enfim, na cultura, os resíduos ainda quentes da Semana de Arte Moderna a mexer com as mentalidades arcaicas, prósperas em atrasos, agarradas a uma tradição desastrosa do catolicismo mais conservador, da família patriarcal e da *propriedade* (privada), em grande parte, roubada, principalmente dos indígenas por violência direta, mas também dos negros, por ausência total de mínima indenização devida a quase quatrocentos anos de espoliação de direitos e de corpos. Ao Brasil de então e de depois, vale ainda ressaltar os ecos dos canhões na emblemática Guerra de Canudos, ao mesmo tempo a esconder e a mostrar nossa identidade esquizofrênica de sermos um país, e talvez duas ou inúmeras nações. Disso, o livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, quase à revelia do autor, não deixa dúvida sobre dúvida. Aqui cabe observação senão original, com certeza valiosa: é difícil compreender satisfatoriamente a obra de Guimarães Rosa sem ter em mente a obra prima de Euclides. Tratando-se ademais do contexto intelectual e de suas projeções no sentido de compreender e interpretar o Brasil, para além e aquém do alcance da Semana de 22 e da literatura, notadamente Euclides da Cunha, não se pode ignorar os avanços em outras várias frentes da elaboração de nosso pensamento. Uma notória eclosão de obras seminais fez deste período, possivelmente, o mais fértil da história de nossa intelectualidade. Se *Os Sertões*, de Euclides, antecede em alguns anos o nascimento de Rosa, há uma fecunda lista de obras relevantes margeando sua existência, seja como estudante, médico, diplomata ou o já consagrado escritor. Poderíamos iniciar até antes com *A ilusão americana*, de Eduardo Prado, autor monarquista, perseguido pela primeira República. Seu olhar

crítico sobre o movimento das elites brasileiras, de algum modo poderia colocá-lo em diálogo com Manuel Bomfim, de quem falaremos brevemente mais adiante. Saltando alguns anos adiante, em 1928 encontraremos Paulo Prado com seu livro emblemático, cujo título *Retrato do Brasil* serviu para ilustrar toda uma época de estudos relevantes, pois, disso se tratava: retratar o Brasil, inclusive em suas faces mais ocultas. Assim seguem Gilberto Freire com *Casa-Grande & Senzala*, publicado em 1933; Sergio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil*, publicado em 1936; Caio Prado Junior, com *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicado em 1942; Vitor Nunes Leal, com *Coronelismo, enxada e voto*, publicado em 1949; Oliveira Viana, com *Instituições Políticas Brasileiras*, também de 1949; Celso Furtado com *Formação Econômica do Brasil*, publicado em 1958, e do mesmo ano Raimundo Faoro com *Os donos do poder*; José Honório Rodrigues, com *Conciliação e Reforma no Brasil*, publicado em 1965 e nossa lista para em Florestan Fernandes, com seu *A revolução Burguesa no Brasil*, lançado em 1966, um ano antes da morte de Guimarães Rosa. A quantidade de nomes neste elenco poderia ser muito maior. Poder-se-ia inclusive recuperar diversos outros autores ligados ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros - ISEB, como Hélio Jaguaribe, Guerreiro Ramos, Roland Corbier etc. Todos, de alguma maneira, envolvidos num grande programa intelectual cujo estofo estaria resumido no título de umas das obras mais importante de Álvaro Vieira Pinto *Consciência e Realidade nacional*, de 1960. Quanto a Rosa, sua vida e sua obra, sendo ele médico, diplomata, estudioso e entusiasta de nossa língua e de nossa cultura, é quase redundante afirmar sua proximidade com esse clima de investigação e deslindamento, ao mesmo tempo de nossa identidade e de nossa diversidade, de nossa fortuna e miséria. A esse respeito, Willi Bolle percorreu em *Grandesertão.Br: o Romance de Formação do Brasil* (2004). O autor lembra inicialmente a recepção da obra de Guimarães Rosa por Antônio

Cândido. Segundo Bolle, sabiamente Cândido apontou as grandes frentes da fortuna do autor de *Grande Sertão: Veredas*. Uma delas, Bolle assume plenamente, entendendo, assim, como Antônio Cândido, a obra de Rosa como estando em diálogo direto com a tradição literária e socio filosófica de interpretação da “realidade brasileira”: aqueles chamados “retratos do Brasil”. Cândido havia usado como chave de leitura para *Grande Sertão: veredas*, um paralelo com a obra *Os Sertões*, de Euclides da Cunha; e com isso Willi Bolle está de pleno acordo. Com efeito, Antônio Cândido, em seu primeiro e já clássico artigo sobre *Grande Sertão: veredas*, *O homem dos avessos* (2002), substitui o famoso tripé a Terra, o Homem, a Luta – de Euclides – por A Terra, o Homem, o Problema como elementos chaves para a decifração do romance. Willi Bolle, por sua vez, indica alegoricamente a possibilidade de Guimarães Rosa ter escrito seu *Grande Sertão: veredas* debruçado sobre *Os Sertões* supondo corrigir este último. O autor de *Grandesertão.Br* interpretará a obra prima de Guimarães Rosa como um dos mais perfeitos retratos do Brasil. Por isso, Bolle lamenta o fato de a sugestão de Cândido sobre a evidente relação entre *Os Sertões* e *Grande Sertão* não ter sido levada adiante seriamente. A tradição de modo geral procede às interpretações, obviamente também possíveis, mas com prioridade a abordagens existenciais e metafísicas. Segundo Willi Bolle, o próprio Cândido já havia enfatizado a máxima de Riobaldo: “o sertão é o mundo” e se o *Sertão* é o mundo, no mínimo, então, por adoção, é também, o Brasil. E para não pairar dúvida quanto ao ponto em questão, isso é dito textualmente pelo próprio Rosa em entrevista a Günther Lorenz. Indagado sobre o alcance de *Grande Sertão: veredas* e sua dimensão universalista, Rosa afirma: “Sem dúvida o Brasil é um cosmo, um universo em si. Portanto, Riobaldo e todos os seus irmãos são habitantes de meu universo...” (LORENZ, 1991, p. 93). Mais adiante, ainda discutindo essas perspectivas do regional e do universal, Lorenz perguntará sobre uma

possível comparação entre o Jagunço narrador de Grande Sertão: veredas e Raskolnikov, herói ou anti-herói de *Crime e Castigo*, romance clássico de Dostoiévski. Depois de tratar do assunto, Rosa diz: “Gostaria de acrescentar que Riobaldo é algo assim como Raskolnikov, mas um Raskolnikov sem culpa, e que, entretanto, deve expiá-la. Mas creio que Riobaldo também não é isso; melhor é apenas o Brasil” (LORENZ, 1991, p. 94)

2.1. A filosofia em perspectiva

Há muitos outros aspectos importantes a serem incluídos no contexto intelectual e político do nascimento e consolidação da trajetória e da obra de Guimarães Rosa. Por ora, destaco, brevemente, a grande novidade na área da filosofia feita no Brasil: a criação da Universidade Estadual de São Paulo, em 1934, e sua rápida consolidação como um paradigma dentro desse campo de conhecimento. Não é segredo para ninguém a postura crítica, adotada por Rosa, em relação aos excessos do academicismo, assim como é notória a seriedade empregada por ele no tratamento e na leitura dos Filósofos; seja para absorver as ideias seja para criticá-las. Os estudos tardios realizados na biblioteca pessoal do autor confirmam isso, e as epígrafes utilizadas, em vários de seus contos e novelas, o ilustram. Um pouco à frente trato com mais cuidado esse ponto, ao tentar compreender a noção de *filosofia*, tributária da poesia da língua, presente na obra do mineiro de Cordisburgo.

Por ora assinalo o seguinte: a USP, ao implantar o curso de Filosofia adotando currículo e metodologia calcados no modelo francês, mal ou bem, iniciou certa tradição de um fazer filosófico menos voltado para o Brasil – principalmente para nosso interior. Não pretendo entrar nas infundáveis e por vezes aborrecidas discussões a respeito da tradição filosófica brasileira – a começar pela maldosa provocação se ela existe ou não. Não ignoro a importância dos trabalhos de João Cruz Costa, Antônio

Paim, Farias Brito, Ivan Domingues etc. Justamente por não ignorar, passarei ao largo, pois dou como superada a questão, notadamente, se considerarmos a discussão já vinda à luz nas obras de Vilém Flusser e Paulo Margutti. Moramos no Brasil, falamos um português bastante abra-sileirado, pleno de arranjos vocabulares afro-indígenas e, claro, pensamos. E onde se pensa, se filosofa, dê-se a isso – a esse pensar – esse nome ou qualquer outro, podendo ser, mesmo o de filosofia. Assim, passamos a considerar a expansão da filosofia uspiana coincidindo cronologicamente com a ascensão do Guimarães escritor. Em 1936 Rosa escreve seu primeiro texto publicado: *Magma*. Um livro de poesia mais tarde rejeitado e desautorizado pelo autor, embora tenha sido premiado. No mesmo ano, Rosa apresenta uma coletânea de contos também concorrente em concurso, mas não premiada. Tal coletânea será revisada e publicada dez anos depois como *Sagarana*. Mais dez anos se passam até à publicação quase conjunta de dois livros imensos: *Corpo de Baile* em volume único transformado depois em três, por exigência dos editores, e a obra prima *Grande Sertão: veredas*; o ano era 1956. Seis anos mais tarde vinha a público a primeira coletânea de contos curtos *Primeiras estórias*, de 1962; mais quatro anos e apareceria o último livro publicado, em vida, por João Guimarães Rosa: *Tutaméia*, coletânea de quarenta contos, os mais curtos escritos por ele. Essa lembrança da tendência para encurtar as estórias é digna de nota, pois faz eco com o restante da obra enquanto inovação constante da forma e da perspectiva, embora mantendo o estilo ultra pessoal. Essas transformações acompanham algumas noções recorrentes na obra, tais como a de “matéria vertente” e o quase-refrão de Riobaldo Tatarana, em *Grande Sertão: veredas*: “tudo é e não é”. Na mesma obra, lê-se: “pelejar pelo exato dá erro contra a gente” (ROSA, 2019, p. 67). Recordar, a essa altura, tais noções não apenas ajuda a ilustrar um processo vivo e contínuo da obra, mas também reforça a própria perspectiva do autor quando afirma a

impossibilidade de separar a obra da vida, como mais tarde veremos. Quanto ao estilo, vale lembrar frase emblemática do próprio Rosa dita em entrevista a Ghunter Lorenz: “o caráter do homem é seu estilo, sua linguagem” (LORENZ, 1991, p. 76).

Entre o começo “oficial” da carreira de escritor e a consagração de João Guimarães Rosa, passaram-se pouco mais de duas décadas, porém, foram décadas de intensidade marcante e de fatos decisivos na história, e não apenas a do país. Seja tomada como exemplo a própria vida pessoal do autor (de médico e soldado no interior mineiro a chefe do departamento de Fronteiras do governo brasileiro, passando pelo vice-consulado em Hamburgo, na Alemanha, em plena Segunda Guerra mundial); seja a política nacional (de golpes em golpes desde a ditadura Vargas ao Vargas democrata e a Castelo Branco, seja a efervescência cultural consequente da Semana de Arte Moderna desembocando em movimentos como a Bossa nova, o Cinema novo, ou, ainda, as grandes obras, supra mencionadas, retratando o Brasil em suas riquezas e misérias, com destaque também à criação do ISEB em 1954; finalmente, os movimentos sociais orgânicos associados às lutas pela alfabetização, marcados indelevelmente pela obra de Paulo Freire, mas também de outros). Todas estas demandas se encontram de algum modo vivas na extensa obra saída da mente e das mãos de Guimarães Rosa.

Quando olhamos, no mesmo período, para a produção da nossa filosofia acadêmica, desde então capitaneada pela USP, encontraremos, é verdade, um grande ganho em rigor, seja no texto lido ou produzido por aqui, contudo, esse mesmo rigor não marca presença quando se trata de contemplar diretamente nossos problemas. Sob o argumento da universalidade abstrata da filosofia, optamos por estudá-la (a universalidade) em sua vertente francesa, ou grega, ou alemã etc. Poderíamos discorrer sobre vários exemplos de épocas passadas para entender o caráter interessado

do foco de preocupações filosóficas, não necessariamente europeias ou europeizantes. Se Las Casas e Sepúlveda lançavam lenha na fogueira mais geral da América Latina, Vieira, por aqui, trazia, mal ou bem enviesadas, nossas polêmicas internas, aristotelizando a eterna questão indígena, por exemplo. E, muito mais próxima de nós, datando dos finais do século XIX e começo do XX, as discussões nas quais se engalfinhavam os sergipanos Silvio Romero e Manoel Bomfim. Tratava-se simplesmente de entender a fundo quem somos como nação. Silvio Romero desfruidando de seu estrelato, seu lugar cativo entre os mais importantes intelectuais, defendia o branqueamento da população como possível solução para nosso “defeito (original) de formação”. Na perspectiva de Silvio, o povo brasileiro poderia ser classificado como semibárbaro, por sua intrínseca má formação cultural, piorada constantemente pela presença conjunta do indígena e do negro. Por outro lado, na contracorrente da intelectualidade dominante, encontramos Manoel Bomfim a defender a miscigenação como aporte único e cheio de vantagens para nossa formação. Bomfim negava o valor científico das teorias racistas. Para emancipação das classes populares onde se abrigava praticamente a totalidade dos negros ele propunha a educação como como antídoto do atraso.

Enfim, não nos estenderemos nestes exemplos, pois são de uma clareza ofuscante. E a clareza aumenta quando tomamos consciência, não apenas do elitismo presente no projeto uspiano, mas sobretudo, no *modus operandi*, posteriormente empregado, restringindo-se no mais das vezes aos comentários de textos estrangeiros. Essa perspectiva era bastante geral na filosofia acadêmica. Quanto a ela, deixo, por alguns momentos, a palavra com Roland Corbisier. Como membro ativo do ISEB, Corbisier relata, desde seu ponto de vista, nas décadas de 50 e 60, a ocorrência de certa conversão do Brasil a ele mesmo. Tal conversão, muito mais um desejo do autor, é exemplificada de forma rudimentar, mas

cristalina. Segundo Corbisier, naqueles anos, tendo-se promovido no ISEB uma conferência de Sartre, sobre o colonialismo, o auditório transbordou de gente. O grande destaque dado é ao cumprimento a Sartre, feito por ele, em português. Cumprimenta Sartre em português, nossa língua materna, a qual, miseravelmente, representava o mínimo esperado como resultado daquela conversão. Em seu relato, como era de se esperar, Corbisier nos mostra porque esse pequeno gesto significaria tanto, perante nossa miséria intelectual. Primeiramente descreve as características de uma colônia – infelizmente mantidas na república e, sobretudo, nas academias da república:

[...]em essência, o estatuto filosófico do país colonial é o seguinte: a colônia não é sujeito, é objeto; não é forma, é matéria; não é centro, é periferia; não é consciência, é torpor; não é cultura, é natureza; não é história, é geografia. [...] o colonialismo, como totalidade, afeta e caracteriza todas as manifestações dessa existência (CORBISIER, 1978, p. 56).

E não há espaço nacional onde não estejam circulando os elementos nocivos da colonização, transformados nas mentes contemporâneas em colonialismo cultural. Entre estes espaços, estão, sem dúvida o da academia, onde no mínimo essa mentalidade deveria ser perscrutada e questionada. No entanto, essa não é a tônica dominante, pois lá também valeria, por extensão, a descrição do caráter colonial tal qual expressa por Corbisier: “o país colonial é o país oco, cuja vida não passa de reflexo da vida metropolitana” (1978, p. 56). Imaginando ainda a desconcertante cena do cumprimento a Sartre em português como ponto de inflexão, Corbisier nos brinda com uma pintura acabada de grande parte de nossa vida intelectual de até então. Infelizmente, as tintas usadas podem até ter mudado de tom, mas a pintura, pode se dizer, continua a mesma. Em todo caso, ouçamos o autor:

Até então, nos considerávamos exilados no Brasil, país pobre, atrasado, subdesenvolvido, país de analfabetos e semianalfabetos. Vivíamos com a nostalgia do Sena, dos castelos medievais, das catedrais góticas, da Europa, onde estão as fontes da cultura, do espírito etc. (CORBISIER, 1978, p. 57).

A expressão *até então* pode continuar a ser usada, sobretudo se isolarmos – lá e cá – a nossa filosofia acadêmica, com seus currículos canonizados, e grades curriculares completamente estranhas, alheias, mesmo aos nossos esforços – entre os quais, o do próprio Corbisier – para pensar com um mínimo de autonomia. Sigamos um pouco mais com o autor em sua apresentação sumária de nossos equívocos continuados: “e nos envaidecemos de falar inglês ou francês, tão bem ou melhor que os ingleses e franceses e de conhecer a cultura desses países tão bem ou melhor que os próprios ingleses ou franceses” (CORBISIER, 1978, p. 57). Para passar adiante, encerrando esse diálogo breve com Corbisier, mencionamos a parte positiva ou propositiva de sua abordagem. Trata-se de um exemplo dado por ele. O livro *O problema Nacional Brasileiro* escrito por Alberto Torres em 1914. Segundo Corbisier, Torres define nitidamente as condições para uma possível conquista de nossa independência intelectual e cultural. Após mencionar o fato de Hegel e, principalmente Marx e Engels, não terem feito parte do cardápio de leituras do autor, Corbisier afirma: “Alberto Torres compreendeu que o pressuposto da independência cultural é a independência econômica. Assim como nenhum de nós pode ter independência política sem ter independência econômica, o mesmo ocorre em relação ao povo, à nação” (CORBISIER, 1978, p. 58). Este quadro anterior, mesmo embaçado, do estatuto filosófico acadêmico, no Brasil pós-USP, serve para ilustrar o contexto do surgimento da obra *Roseana* e o panorama intelectual subjacente, mas vai além, pois, de certo modo, tal panorama persiste.

3. Vilém Flusser e Rosa

Havia acordo fundamental quanto à língua não ser “meio de comunicação”, mas o próprio fundamento do ser e, nesse sentido, logos=mythos

(Flusser, sobre seu diálogo com Rosa)

3.1. Fortuna crítica, Flusser e a língua de Guimarães Rosa

A obra de João Guimarães Rosa, mormente Grande Sertão: Veredas, possui uma imensa fortuna crítica, diversas são as perspectivas e muitas as interpretações. Desde Sagarana, de 1946, o entusiasmo foi geral, com pouquíssimas críticas negativas. Esse interesse jamais arrefeceu e as traduções bem como as pesquisas, dissertações e teses em torno de Rosa e sua produção nunca cessaram. Assim, é difícil traçar em poucas linhas ou mesmo páginas um panorama completo. Faremos, contudo, um esforço para dar em poucas pinceladas uma ideia básica do quadro de leitura e de linhas interpretativas. Ao indicar alguns poucos textos considerados fundamentais, não queremos limitar nem ofuscar o horizonte de novos leitores. Pelo contrário, reforçamos o quanto qualquer escolha parecerá arbitrária, dada a riqueza de diversidades dos estudos.

Alguns dos maiores representantes da crítica literária, como Cavalcante Proença e Antônio Candido, já indicavam, de início, a extrapolação do ambiente do Modernismo/regionalismo brasileiro alcançado por Guimarães Rosa. Tratava-se, pois, de literatura universal. O Sertão é o mundo e o mundo é o sertão. Como o Brasil é um cosmo, Riobaldo é apenas o Brasil. Seja como for, o caráter crítico da obra, como interpretação profunda da humanidade e particularmente da realidade brasileira sempre esteve presente nas análises mais sérias. Entre estas podemos destacar os estudos da estilística em que as preocupações maiores são com a formalidade/informalidade da linguagem. Nessa vertente, são dignas de nota

obras como *Travessia Literária* (DANIEL, 1968), *O léxico de Guimarães Rosa* (MARTINS, 2008) e *Universo e vocabulário do Grande Sertão* (CASTRO, 1970). Além destes, dedicaram-se também a compreender Guimarães por esse viés, João Adolfo Hansen, Pedro Xisto, Davi Arrigucci, Augusto e Haroldo de Campos etc.; outros grandes leitores e comentadores valorizaram os estudos do caráter existencial, filosófico-metafísico da obra. Aqui, lembramos Benedito Nunes com importantes ensaios sobre a obra de Rosa, tais como *Filosofia e poesia: uma transa* (2011) e *Hermenêutica e poesia* (1999), entre outros; destaca-se ainda o extenso estudo de Francis Utéza sintetizado no livro “*metafísica do Grande Sertão* (2016). Há outras grandes e bem-sucedidas investigações da obra voltadas para a compreensão da estrutura formal, a composição e o gênero. Nessa linha são bons exemplos: *Grande sertão: A fala* (SCHWARZ, 1981), e *Guimarães Rosa: o processo de revitalização da língua* (COUTINHO, 1983); e há por fim aqueles estudos onde o apelo maior recai sobre as evocações sócio-históricas, tais como *O homem dos Aessos* (CÂNDIDO, 2002), *Nas trilhas do Grande Sertão* (PROENÇA, 1958), *As formas do Falso* (GALVÃO, 1986), e ainda *Grandesertão.Br: o Romance de Formação do Brasil* (BOLLE, 2004).

Neste nosso estudo, procuramos examinar aspectos filosóficos importantes da obra de Rosa, todavia não postos em evidência em outras leituras. Para melhor realizar este propósito, entre inúmeros leitores de Rosa, privilegiamos Vilém Flusser. Nosso intuito, como já indicado, é analisar a questão da poesia e pensamento próprios de uma possível cultura filosófica e de uma “língua brasileira” na perspectiva de Rosa. Temática esta, cara a Flusser, sobretudo em seus primeiros escritos.

Como vimos, tratando-se da obra de Guimarães Rosa, já no contato inicial, não houve dúvidas, por parte dos críticos, quanto a se estar diante de uma grandiosidade nascente, a invenção de uma escrita (nova)

envolvente, tanto por sua oralidade não falseada em nenhum momento quanto pela criação de léxico próprio (CASTRO, 1970; MARTINS, 2008). Para dimensionar isto, Gunther Lorenz, ao entrevistar Guimarães Rosa, em 1966, lembra: “Há em seu país um professor que afirmou ter sua linguagem chegado a tal ponto, que a futura história da literatura terá de citá-la como literatura de um único homem”. Contudo, sobre sua relação com a língua, Rosa, na entrevista a Lorenz, não assume essa importância toda dada a uma língua supostamente sua. Para ele, se houvesse, esta seria uma língua muito simples. Na sequência, Lorenz continua com exemplos dos exageros em torno do tema e cita brincadeiras feitas à época das primeiras publicizações dos textos rosianos. Numa das brincadeiras, segundo Lorenz: “um tradutor, para se recomendar a um editor, declara dominar certa quantidade de línguas vivas e mortas, inclusive a de Guimarães Rosa” (LORENZ, 1991, p. 77). A respeito desse deslumbramento causado por sua obra, e mais precisamente sobre sua relação com a língua, Rosa afirma: “Esta relação não é de modo algum difícil de explicar. Olhe, não entendo por que se faz tanto barulho pelo que deram de chamar “a língua Guimarães Rosa”, e que é uma coisa completamente simples”. Basta, no entanto, ler um conto, uma novela ou seu grande e único romance para desconfiar desse “simples”. Afinal, será preciso inverter completamente o sentido das coisas para compreender a simplicidade como algo perdido no processo de sofisticação da língua. Essa inversão exige esforço; demanda uma disposição nem sempre encontrada na maioria dos leitores, dos quais Flusser, como já mencionado, é exceção. Ao lado de Benedito Nunes, ao nosso ver, Flusser compreendeu, desde sempre o potencial e o alcance filosófico da obra de Rosa. E, mais ainda, atribuíu a essa filosofia força e originalidade por seu caráter poético indisfarçável. Nunes, a quem nos referimos na introdução, dedica-se a uma leitura estetizante, enquadrada pela metafísica de Heidegger. Faz isso sem deixar de traçar o paralelo entre, por um lado,

a noção de poesia presente no filósofo alemão e, por outro, a noção de filosofia a transbordar dos escritos de Guimarães Rosa. Em vários de seus ensaios, Nunes analisa essa “transa” entre a filosofia e a poesia. Contudo, enquanto o autor paraense alçou-se muito logo a renomado comentador de Rosa, Flusser, como entendemos, nesse sentido, é fonte ainda pouco explorada.

Mas foi ele, com certeza, pioneiro em perscrutar, e encontrar, em Rosa, o conteúdo e a forma de uma construção filosófica genuína. Esta, longe da sistemática própria dos acadêmicos, apresenta-se como investidas inéditas ao interior geográfico do país, pouco visitado pelos pensadores. Além disso, visita também o interior da alma mestiça brasileira, chegando a ela por meio do estudo da língua “brasileira”, da língua de Guimarães Rosa, enfim, da poesia contida na língua, com seus mitos talvez ainda por contar-se.

Em processo criativo, Rosa recupera o português antigo, ou arcaico, não em razão de pretensa erudição, mas pela consciência do potencial revelador de mundos aí armazenado. Ademais, em toda a obra, estes arcaísmos se amalgamam às invenções, contrações ou retrações de vocábulos e ainda à reconstrução de sentidos, bem como a interpolação, no português brasileiro, de vocábulos extraídos, modificados e forjados a partir das línguas indígenas e africanas. Essa riqueza e complexidade poucas vezes foram tratadas poética ou filosoficamente com tanto esmero e profundidade. Assim, não espanta o impacto alcançado pela voz de Rosa em nossos meios intelectuais. Era imperioso abandonar a designação regionalista para seus escritos, entendendo-os como eivados do caráter simplesmente humano próprio das grandes literaturas. Então, as leituras, embora tomassem diversos rumos, conservaram sempre a consciência da sua força, seja pelo conteúdo ou pela forma, seja pela trágica leveza de temas como a guerra, a morte, o amor, ou pela urgente suavidade

escondida, mas revelada também nos não-acontecimentos. Ao escrever prosa, Guimarães Rosa faz poesia e, no fazer poético, filosofa. Por isso, seu cuidado e sua delicadeza austera com as palavras, e seu incansável trabalho de esmiuçar e revisitar muitas vezes a linguagem, além de invenção e criação, é, sobretudo, revelação. Afinal, seja lá quem formos, somos, sere-mos com a língua e pela língua.

3.2. Flusser, Guimarães Rosa e a brasilidade

Começaremos a discutir esse ponto por uma longa citação de Flusser, tirada de um texto intitulado João Guimarães Rosa, o ensaio número 14 do livro *Bodenlos: uma Autobiografia Filosófica* (FLUSSER, 2007). O livro todo, como o nome já adianta, constitui um apanhado de influências intelectuais sofridas ou incorporadas pelo filósofo tcheco-brasileiro em sua formação. No trecho citado abaixo, Flusser explica algumas afirmações feitas por ele, imediatamente antes. No trecho anterior, tinham sido elencadas quatro dimensões de um tema considerado (por ele) fundamental para entender Guimarães Rosa. O tema é Rosa, o próprio autor, e as quatro dimensões são as seguintes: brasileiridade (tal como manifesta o interior mineiro), as tendências do romance mundial, a língua portuguesa e a língua *tout court* e, por fim, a salvação da alma. Depois de fazer essa lista, Flusser demonstra uma preocupação com os rumos a serem tomados ou dados à leitura de Rosa. Adverte-nos de algo importante: o perigo de se abraqueirar demais o autor mineiro. Para Flusser a dimensão primeira, a brasileiridade, seria a menos importante, ou só adquire importância em contato com as outras, embora possa contribuir para ofuscá-las. Para isso basta tomá-la (a brasileiridade) como sendo ela e somente ela a mensagem rosiana. Para Flusser, isso seria um grande desastre, com sérias consequências. Das possíveis consequências, Vilém Flusser nos fala no trecho abaixo:

Uma é que a universalidade da obra de Rosa tende a ser encoberta, perigo muito grande dada a enorme dificuldade em traduzir Rosa para outras línguas. Assim Rosa poderia ser transformado em mais um autor regional. A outra consequência desastrosa é que a tendência atual dos acontecimentos brasileiros é exatamente oposta à visão que Rosa tem e projeta da essência brasileira e desta forma Rosa poderia ser transformado em autor do passado, ou saudosista, o que seria verdadeiro absurdo. Isto equivaleria à castração de Rosa, o qual enquadrado na história da literatura, no academicismo e nas apostilas escolares, passaria a ser enquadrado no sistema e tornado inócuo, quando se trata, na realidade, de obra subversiva, não apenas da língua, mas por isso mesmo também do pensamento. Que esta rememoração nos sirva de lembrete do fato de que Rosa representava uma revolução no pensamento brasileiro...(FLUSSER, 2007, p. 130-131)

Sem ir muito além do contexto, antes estudado, e continuando a refletir sobre a poesia filosófica e filosofia poética de Rosa, empreendo breve diálogo com Vilém Flusser. Tomo principalmente os primeiros escritos deste autor, mormente os voltados para a língua e a cultura brasileiras. Inclui-se aí um ensaio dedicado exclusivamente a João Guimarães Rosa.

Inicialmente, uma palavra sobre a brasileiroidade referida por Flusser. Guimarães Rosa utiliza a variante brasilidade, quando então a discute com Lorenz. O diálogo com Flusser pode começar justamente por esse melindre apresentado por ele. Com efeito, tomei Rosa como pensador brasileiro, privilegiando a reflexão sobre o contexto intelectual do país ao longo de sua trajetória e, por fim, coloquei sua obra de literato-filósofo como contraponto a uma perspectiva filosófica acadêmica cujos olhos estão voltados para a Europa com as costas para o interior do país. Assim, para seguir em frente, será preciso passar pelo crivo de Flusser. Afinal, qual é mesmo o risco corrido aqui? Abrasileirar Rosa, quer dizer, tomá-lo como um pensador brasileiro poderia diminuí-lo enquanto filósofo? Mas seria possível sustentar seu universalismo sem antes abasileirá-lo? Que significa

abrasileirar? Que quer dizer brasilidade? Esta última pergunta foi feita a Rosa e ele respondeu.

A certa altura da entrevista Lorenz diz: “agora uma coisa muito concreta, sobre a qual ainda não falamos e que é muito importante para toda a literatura brasileira e, portanto, também para a sua obra. Estou me referindo à chamada brasilidade” (LORENZ, 1991, p. 84). Na sequência, o entrevistador justifica sua preocupação com o tema. Segundo Lorenz, ele próprio já tentou por várias vezes, mas sem sucesso, esclarecer este conceito. Teria ouvido até de “gente muito séria”, conforme relata, a seguinte expressão: “esta brasilidade” é só baboseira. Lorenz parece ansioso com o assunto e solicita a avaliação de Rosa sobre tal conceito. Quando toma a palavra, Rosa vai direto ao ponto. Ele diz: “quem quer que lhe tenha dito que a brasilidade é apenas uma baboseira deve ser um professor, um desses lógicos que não compreendem nada, que só compreendem com o cérebro” (LORENZ, 1991, p. 84). Após explicar as limitações do cérebro humano e listar diversas outras importantes características e órgãos da anatomia humana, como os sentimentos e o coração, Rosa faz a advertência de não poder dar uma “definição para algo incompreensível”. Mesmo assim promete tentar uma interpretação. Lorenz considera isso um grande favor. Então Rosa prossegue: “É lógico que existe a brasilidade. Existe como a pedra básica de nossas almas, de nossos pensamentos, de nossa dignidade, de nossos livros e de toda nossa forma de viver” (LORENZ, 1991, p. 84). O próprio Rosa tinha consciência de estar tentando compreender o incompreensível, ou explicar os inexplicáveis elementos de cultura. Mas após esse breve intervalo no discurso de Rosa, voltemos a Flusser, agora em *Fenomenologia do Brasileiro* (1998), referindo-se a si mesmo, um estrangeiro como ele, tentando assimilar e entender a brasilidade. Sobre o brasileiro, Flusser diz: “A sua aparente submissão esconde um orgulho e sentimento de dignidade inacessíveis a um civilizado” (1998,

p. 11). O termo civilizado, obviamente, é posto entre aspas no texto de Flusser pois ao mesmo tempo indica uma diferença e uma igualdade do brasileiro em relação ao europeu. E Flusser segue, conclusivo: “o imigrante é incapaz de compreender essa gente, e deve se fiar em literatura que consegue, raras vezes e graças à empatia, captar essa mentalidade, por exemplo, Euclides da Cunha e Guimarães Rosa” (1998, p. 11). Ao falar do orgulho escondido na aparente submissão e do sentimento de dignidade, todavia inacessível ao estrangeiro, Flusser pode ter em mente a descrição dos jagunços (entre lúcida e assombrada) feita por Euclides e praticamente repete Rosa, quando este começa sua interpretação da brasilidade: “pedra básica de nossas almas e de nossos pensamentos, e da nossa dignidade”. Outra coincidência interessante: nesta lista de elementos básicos da alma brasileira, Rosa coloca nossos livros enquanto para Flusser, para compreender essa gente ao imigrante ou estrangeiro resta se fiar na literatura. Cita, com muita justiça, Euclides e Rosa.

Voltemos, pois, ao esforço de Rosa para interpretar a brasilidade; segundo ele, ultimamente, até fora do Brasil, mesmo sem compreendê-la, tem-se quebrado a cabeça para resolver a questão. Depois cita Goethe em alemão: “*Poesie ist die Sprache Unaussprechlichen*” (poesia é a linguagem do indizível). Segundo Rosa, essa “expressão poderia ser aplicada à brasilidade”. Para reforçar essa ideia ele compara brasilidade com o termo saudade em português, o qual segundo ele, precisa ser explicado muitas vezes a um estrangeiro, enquanto o português – ou mesmo um brasileiro – embora também não a entenda, “Conhece-a com o coração, não com a cabeça”. E Rosa conclui: “Assim acontece com a brasilidade; nós dois sabemos a importância que tem e o que quer dizer; e também só o sabemos com o coração... Existem elementos da língua que não são captados pela razão” (LORENZ, 1991). Trata-se de uma entrevista, não de uma elaboração sistemática, nem da construção de um personagem complexo como

Augusto Matraga, por exemplo. Contudo, é difícil acreditar na possibilidade de um ensaio rosiano (evidentemente não escrito) sobre tal questão lograr ir mais longe ou mais fundo no assunto. Para sair um pouco da conversa mais ou menos informal com Lorenz para a obra literária tentando escrutinar elementos “não captados pela razão”, recordemos o burrinho pedrês alçado ao posto de demiurgo do destino dos vaqueiros, por exemplo, coordenando a travessia do rio em plena enchente. Augusto Matraga também vai ao encontro de seu final trágico guiado por um burro. E os bois conversam filosofando em Sagarana e o menino Miguelim faz em poucas páginas quase todas as perguntas de Heidegger. Quando Flusser sugere a literatura como caminho para a compreensão do fenômeno brasileiro e cita Rosa, talvez esteja imaginando encontrar uma explicação ou caminho menos racional e mais poética ou imagética para detonar um processo filosofante. E Rosa desafia Lorenz: “duvido que outras pessoas (não imbuídas de brasilidade) pudessem tirar disto uma conclusão”, diz ele, e em seguida menciona o fato de, justamente por estar tão impregnado de brasilidade, a compreensão dela não é importante. E para concluir afirma:

Digamos para salientar a importância irracional, inconcebível, intimamente poética, que a palavra em si contém uma definição que tem valor para nós. Para nosso caráter, nossa maneira de pensar, de viver e de sentir: “brasilidade” é talvez um sentir-pensar. Sim, creio que se pode dizer isto (LORENZ, 1991, p. 85).

Acolhemos a advertência de Flusser sobre o perigo de transformar Rosa num autor regional pelo viés da brasileiridade. É um incômodo deparar com textos de história da literatura nos quais Rosa aparece como representante do regionalismo. Regionalismo, obviamente, tomado em relação a um centro irradiador de verdades superiores. Apenas uma réplica do eurocentrismo projetada no mapa do Brasil como colonialismo interno. Seja como for, Flusser tem razão quanto a este risco de ao “abrasileirar”

Rosa torná-lo menor. Para escapar a isso, tentemos acompanhar Flusser e Rosa num diálogo real. Em *Língua e Realidade*, Vilém Flusser (2012), ao falar de Kant, nos dá também o antídoto. Ou seja, conduz-nos indiretamente a esta indagação: no intuito de não abrigar Rosa, para não diminuí-lo, tomando-o como apenas regional, seria lícito tratá-lo como universal, simplesmente? Não seria uma forma de pulverizar a força de sua expressão a ponto de anulá-la enquanto brasilidade? Mergulhado nesse jogo de conceitos, ao se referir à *Crítica da Razão Pura*, Flusser diz:

A razão pura não é idêntica à língua *tout court*, mas a “uma ou mais línguas”. Em consequência, são as categorias do conhecimento”, as “categorias da razão pura”, não de validade universal e humana, mas contraditórias e aplicáveis alternadamente... quando a razão pura pensa em tcheco, ela distingue categoricamente as seguintes quantidades: unidade, dualidade, multiplicidade até quatro (multiplicidade organizada), multiplicidade de mais de quatro (multiplicidade amorfa), totalidade em plural e totalidade em singular. As categorias kantianas, longe de serem “categorias do conhecimento per/si são, no fundo, as categorias da língua alemã (FLUSSER, 2012, p. 64).

Tais afirmações, mesmo vindas de um tcheco falante do alemão, soam agressivas em nosso meio, dada a veneração cega por essa obra de Kant e sua construção de conceitos pretensamente universais. Desuniversalizar Kant é preciso, assim como não abrigar Rosa, a ponto de torná-lo apenas um item da grade curricular. Mas chegar ao meio termo pode não ser tão fácil. A chave para pensar o problema e talvez a solução se encontre na língua, em cada língua, e em suas dimensões, conforme Flusser, muito mais abrangentes em relação à razão (pura). Ou seja, também as suas dimensões mística, mítica e poética, no sentido de estar sempre se recriando. Não apenas criando inovações internas, mas verdadeiramente línguas novas conforme o conjunto de necessidades humanas se renova. Assim, a língua não pode ser enquadrada pela razão, pois algo sempre

escapar. A diversidade linguística é um fato, uma realidade. Flusser aponta a dificuldade:

As regras da língua única seriam as “categorias da razão pura” e representariam o aspecto interno, o aspecto do “conhecimento” das leis da natureza, as quais seriam as “categorias da realidade”. A análise da língua única seria a verdadeira “crítica da razão pura” (FLUSSER, 2012, p. 63).

Quanto a Rosa, ao tratar com tal seriedade o termo brasilidade, mostra-nos também estar muito atento à questão, dando-nos horizontes para pelo menos vislumbrar a sua cosmovisão. A filosofia tem de vir do sentir-pensar, de Kierkegaard, de Unamuno, não da frieza do academicismo estrangeirado. Quanto a Lorenz, seu interlocutor privilegiado, como bom alemão reage assim: “Com isto não progredimos muito, pois agora poderíamos perguntar, tanto eu como os outros: “Que diabos é um sentir-pensar?” A resposta de Rosa na sequência não é conclusiva, nem chega a ser uma resposta: “simplesmente não se pode explicar a brasilidade. Pode-se apenas concretizá-la em alguns exemplos” (LORENZ, 1991). Talvez seja esse o motivo de Flusser ter dado tanta importância à literatura, mormente a Rosa, para maior esclarecimento da questão. Mas, além disso, ainda é permitido, talvez irresponsavelmente, ampliar o alcance da questão, da brasilidade, ou de qualquer uma das nossas dimensões étnicas ou culturais constituintes dela. Não explicamos, pois não há que explicar, nem que ser explicado. Todavia, nunca gozamos desse privilégio de poder não ser explicados por outros. Sem dúvida, sempre fomos “explicados” desde fora. Fomos e ainda somos o outro – alteridade perante a identidade europeia. Assim na Colônia como na Academia, sempre O outro a ser corrigido, ou melhorado para se tornar idêntico, isto é, civilizado, batizado, salvo e, no limite, escravizado. Esta identidade (falsa e falseada), no entanto, do ponto de vista filosófico ainda é de certo modo aceita, como antes vimos.

4. Outras considerações

O que Deus não vê, o senhor dê ao diabo. O mal está apenas guardando lugar para o bem... Calei-me. Estava-se na teoria da alma”

(Rosa, sobre o vaqueiro Zito)

No “bom português” do Brasil (da brasilidade) uma das perguntas mais antipáticas é esta: com quem você pensa que está falando? Acompanha-a uma outra, tão antipática quanto: quem você pensa que é? As duas expressões guardam parentesco próximo. Deixam no ar não exatamente uma indagação a ser respondida, mas informações preciosas sobre nossa visão de mundo, nossa língua, nossa cultura. A ordem na qual as duas questões aparecem não é fixa, nem é causal a relação entre elas. Tudo depende das circunstâncias e do contexto, mas, sobretudo, do índice de arrogância interno. Independentemente da sequência estabelecida no diálogo, ou mesmo se as frases são ditas juntas ou não, elas possuem diversas características comuns. Destacaremos pelo menos quatro. A primeira característica é o fato de as duas serem perguntas expressas como uma espécie, já, de resposta. Em outras palavras, parecer referir-se a algo anterior, seja uma postura, uma atitude, ou até uma questão anteriormente suscitada. Em segundo lugar, nem uma nem outra permite identificar claramente onde está o arrogante. Isto é, se arrogante é quem pergunta, ou se foi, antes, a postura do outro a desencadear as condições para uma reação intempestiva. Outra semelhança entre elas – terceira característica em comum – é a remissão direta ao pensamento. Ambas conjugam, em mesma pessoa, o verbo pensar. Isso obviamente porque o verbo bem ou mal conjugado reflete o substantivo subjacente, nesse caso: o pensamento. E não se trata de um pensar de modo especulativo ou deveras abstrato. Tome-se o quem você pensa que é ou o com quem você pensa que está falando, e teremos toda ou quase toda a filosofia Eurocêntrica e o resíduo

colonial postos em jogo, quando esse jogo é jogado nos campos de uma cultura elitista, seja ela acadêmica ou não. E a seguir, o quarto aspecto comum às expressões: as duas nos obrigam a ter em conta, não apenas a filosofia nascida da fertilidade do *Cogito* cartesiano, mas toda Filosofia preocupada em apropriar-se, senão de uma resposta definitiva, pelo menos de uma pergunta definitiva, a saber, quem somos? Como foi dito neste texto, levando a sério o tema da brasilidade, temos um direito inalienável a essa pergunta e principalmente a uma resposta outra, não tributária do famigerado “quem você pensa que é” tampouco condicionada pelo “com quem você pensa que está falando”. Ora, ao dar voz e vez a quem nunca as teve, ao promover diálogo inédito, embora necessário, entre um Brasil letrado (talvez, Moderno) e o Brasil da oralidade prenhe e fecunda (porém à margem da modernidade), por meio de sua criação poético-filosófica, Rosa e sua obra talvez tenham algo a dizer; algo ainda não escutado, muito menos compreendido.

As perguntas aqui examinadas, salvo engano, não fariam sentido algum em um país onde houvesse respeito à alteridade e reconhecimento às diferenças em geral. Um país onde a desigualdade fosse pouca ou nula e os direitos reconhecidos. Mas aqui se trata necessariamente de expurgar os resíduos do colonialismo, seja no campo econômico ou no campo intelectual. Para iniciar essa tarefa seria útil uma reflexão filosófica sobre alguns traços da brasilidade, sem cair em extremos, seja no abraqueamento tacanho e castrador, seja na universalização abstrata e enganosa enquanto apagamento de alteridades

Enfim, como perspectiva para um filosofar-se, o tema da brasilidade pode conter vários horizontes. A obra de Guimarães Rosa ensina a olhar para alguns deles. Em Rosa, a ausência de argumentação filosófica – nos moldes acadêmicos – não significa ausência de filosofia. Com efeito, pode ela abrir portas não habituais para uma filosofia necessária, nunca feita

com o vigor necessário, mormente se considerarmos o contexto acadêmico de ontem e de hoje. Uma filosofia cujas perguntas, problemas e circunstâncias, não sejam de alhures ou gestados almas alheias. Onde mais se gestará uma indagação genuinamente filosófica, senão na alma?

As circunstâncias sempre estiveram aí, porém, as questões levantadas e respondidas oficialmente não escondem a preferência pela universalização abstrata, embora normalmente acompanhada de um genílico. Universalização sempre tributária de um fazer-filosófico específico, em língua estranha (a nós). Universalização fértil em produzir as condições apropriadas à produção da pergunta: quem você pensa que é? Não raro a visão intelectual daí decorrente parece debruçar-se sobre uma névoa de preconceito contra o brasileiro, o caboclo, o sertanejo, o miscigenado, o mestiço. Grande parte de nossas mentes pensantes, lembremos, viveu e ainda vive de costas para o interior do país. Interior, como se viu, tanto geográfico quanto cultural, onde pairam, como verdadeiros fantasmas, nossos mitos fundantes e fundadores. Pense-se aqui, em nossas centenas de etnias e línguas indígenas dizimadas ou extintas, (nossos Iauaretês) e nossas centenas de quilombos ainda combatidos e/ou negados. Acrescente-se ainda nossas cidades a ostentarem, mesmo com suas periferias negras e indígenas marginalizadas, uma falsa aura de modernidade da qual nunca fomos protagonistas, e, às vezes, sequer coadjuvantes.

No sentido acima, ler Rosa como pensador brasileiro, buscando compreender sua obra (filosófica) a partir da radicalidade de sua poética, é fazer ressoar, fazer ouvir nossa *brasileiridade* (para usar o termo de Flusser) e ao mesmo tempo reivindicar nosso direito à universalidade, se uma tal coisa existir. Pois, “o sertão está dentro da gente”, “o Sertão é onde os pastos carecem de fecho”, “o Sertão é o mundo”, “o Brasil é um cosmos” e “Riobaldo é apenas o Brasil”.

Em outras palavras, ler Rosa nessa perspectiva torna-se um apelo à necessidade de criação de um nós mesmos desde o âmago da língua falada, seja nas conversas de Manuelzão ou do Vaqueiro Mariano, seja nos corretores da Academia. Enfim, enquanto as convenções acadêmicas se acostumaram à apropriação dos códigos de linguagem europeizados, produzindo discurso erudito com as regras sobre quem somos e sobretudo quem podemos ser, Rosa inverte a mirada; olha para o interior do sertão, onde a modernidade entrou pela porta dos fundos. Onde a alma da brasilidade talvez se expresse em língua, talvez, ou não se expresse no sentido pleno, mas apenas clama por existir. E este clamor, embora possivelmente mais autêntico, ainda precisa ser ouvido adequadamente. A oralidade da língua – com imagens fortes, construídas à mão e com gestos, e, ainda, suas figuras de linguagem traçadas às margens de uma sintaxe nova ou no mínimo flexível – reclama seu lugar de origem. A poesia, aí, nem sequer se tornou discurso poético e está longe de enveredar pelo enquadramento técnico da gramática. Eis o mundo descortinado pelo João Guimarães Rosa pensador. Nele, poesia e filosofia nunca se desgarram, urge usufruir desse privilégio.

Referências

- BOLLE, W. **Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil**. 1a ed ed. São Paulo, SP: Livraria Duas Cidades : Editora 34, 2004. (Coleção Espírito crítico).
- CÂNDIDO, A. O Homem dos Avessos. In: **Tese e antítese: ensaios**. São Paulo, SP: T.A. Queiroz, Editor, 2002. p. 121-139.
- CASTRO, N. L. de. **Universo e Vocabulário do Grande Sertão**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1970. (Coleção documentos brasileiros).
- CORBISIER, R. Filosofia no Brasil. **Encontros com a Civilização Brasileira**, [S. L.], v. 4, p. 52-67, 1978.

- COUTINHO, E. de F. Guimarães Rosa e o processo de revitalização da linguagem. *In: Guimarães Rosa*. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1983. p. 202–234.
- DANIEL, M. L. **João Guimarães Rosa: travessia literária**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Livraria José Olympio, 1968.
- FLUSSER, V. **Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem**. Rio de Janeiro, RJ: EDUERJ, 1998.
- FLUSSER, V. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica**. São Paulo, SP: Annablume, 2007. (Coleção Comunicações).
- FLUSSER, V. **Língua e realidade**. 2. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- GALVÃO, W. N. **As formas do falso**. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 1986.
- LORENZ, G. W. Diálogo com Guimarães Rosa. *In: COUTINHO, E. F. (org.). Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1991. p. 62–97.
- MARTINS, N. S. **O léxico de Guimarães Rosa**. 3. ed. São Paulo, SP: EDUSP, 2008.
- NUNES, B. **Hermenêutica e poesia: o pensamento poético**. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, Univ. Federal de Minas Gerais, 1999. (Humanitas).
- NUNES, B. Poesia e filosofia: uma transa. **A Palo Seco**, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 8–17, 2011.
- PROENÇA, M. C. **Trilhas no Grande Sertão**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Ministerio da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1958. (Cadernos de cultura 114).
- ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. Nova edição ed. São Paulo (S.P.): Companhia das Letras, 2019.
- SCHWARZ, R. Grande Sertão: a fala. *In: A sereia e o desconfiado*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1981. p. 37–41.
- UTEZA, F. **JGR: metafísica do grande sertão**. 2. ed. São Paulo, SP: EDUSP, 2016.

Rubem Alves: Filósofo da Esperança ¹

Everton Frask Lucero ²

“Se não estamos verdadeiramente comprometidos com a tarefa de tornar o homem mais livre, historicamente, então nossa tarefa acaba aqui.” (Rubem Alves)

Mentes brilhantes não se deixam engessar por definições nem se limitam por classificações de qualquer espécie. Rubem Azevedo Alves (1933-2014), mineiro de Dolores da Boa Esperança, foi escritor, poeta, psicanalista, educador, pedagogo, músico, pastor presbiteriano, teólogo e filósofo.³ Qualquer desses rótulos não faz justiça à sua contribuição para as diversas áreas do saber em que transitou. Autor de um legado intelectual considerável, com mais de 150 títulos publicados só no mercado editorial brasileiro, número ao qual deve-se acrescentar as incontáveis crônicas e entrevistas publicadas, a obra de Alves tem sido traduzida em diferentes idiomas (SILVA, 2014, p. 6). Seu pensamento é objeto de estudo de pesquisadores em vários países e, mais recentemente, no Brasil (SILVA, 2013, s/n). Em cada área de atuação, contribuiu de forma ativa e crítica para aprimorar a compreensão do fenômeno humano no meio em que vive.

Por tudo o que fez e escreveu, Rubem Alves dificilmente caberia numa definição estrita. Aqui e ali, há tentativas de identificá-lo a uma corrente

¹ O presente texto é parte integrante de um projeto de pesquisa de doutorado em andamento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília sobre a ‘esperança’ como tema filosófico.

² Doutorando em Metafísica pela UnB

³ Silva (2014, p. 123) registra que Rubem Alves também foi chefe de cozinha. Por um período, manteve um restaurante em Campinas, no qual ele próprio cozinhava algumas vezes na semana.

ou linha de pensamento específica, como fazem Py e Mendes (2017, p. 131-132), ao sugerirem sua inclusão na tradição teológica do “cristianismo romântico”. Mas o pensamento alvesiano parece mostrar-se indiferente a essas tentativas de enquadrá-lo: é aberto, orientado ao futuro, ancorado na história, mas crente no poder de recriá-la por meio da ação concreta do homem no mundo. Ao tratá-lo como ‘filósofo da esperança’, não tenho a intenção de atribuir-lhe mais um rótulo nem limitá-lo a um tema de que tratou em profundidade, a ‘esperança’. O propósito é apresentar o pensador brasileiro e suas reflexões sobre a vida, a história e o futuro, de onde emerge uma profunda convicção de que a inércia da história pode e deve ser refutada na construção de um futuro de liberdade e dignidade para o ser humano.

Eis o porquê da ‘esperança’: para Rubem Alves, trata-se de conceito central na articulação da mudança histórica, em busca da construção de um futuro melhor para a humanidade. Neste ensaio, pretendo reunir elementos do pensamento de Alves que justifiquem chamá-lo de ‘filósofo da esperança’. Inicialmente, menciono o contexto em que viveu e que o influenciou na compreensão do mundo, sendo homem do seu tempo. A seguir, apresento alguns tópicos filosóficos de que tratou - a história, o homem, a linguagem - e que auxiliam a introduzir seu entendimento a respeito do conceito de ‘esperança’ e do papel de relevo que reserva ao tema. Apresento, ainda, em rápidas pinceladas, as incursões de Alves em temas como ‘humanismo’, ‘colonialismo’, ‘tecnologismo’, pelos quais se interessou e sobre os quais dialogou com outros pensadores contemporâneos.

O pensamento de Rubem Alves critica, dialoga com e responde a vários filósofos da tradição ocidental, assim como a diversos teólogos contemporâneos. Sem menosprezar sua forte e presente fundamentação teológica, procuro situar, aqui, elementos do seu pensamento filosófico. Por esse motivo, procurarei evidenciar, sempre que possível, as amarras e

interações das reflexões de Alves com o pensamento de outros filósofos, em particular suas referências e comentários a autores tais como Álvaro Vieira Pinto, Ernst Bloch, Franz Fanon, Friedrich Nietzsche, Herbert Marcuse, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Martin Heidegger, Paulo Freire e Sören Kierkegaard. O intuito é contribuir para bem situar Rubem Alves na seara filosófica, embora não se pretenda enquadrá-lo numa corrente de pensamento ou escola específica, algo que seria penoso e desnecessário, tendo presente a abertura e a amplitude da sua obra.

O leitor atento perceberá que este texto foi escoimado de referências a Deus, à fé e à religião, temas que se afigurariam essenciais numa abordagem teológica do pensamento de Rubem Alves e sobre os quais ele muito escreveu. Por se tratar de um ensaio sobre o pensamento filosófico de Alves, optei por recuperar seu entendimento a respeito de temas laicos, inclusive no que se refere à ‘esperança’, que não se confunde com a fé e nem depende de vivência religiosa. Porém, o artigo ficaria incompleto caso deixasse de situar no pensamento de Alves, ainda que brevemente, sua compreensão sobre Deus e a religião, parte também integrante e indispensável da sua construção filosófica.

1. Contexto

Rubem Alves cursou Teologia no Seminário Presbiteriano de Campinas, São Paulo, entre 1953 e 1957. Criado em uma família protestante de classe média do interior do estado de Minas Gerais, chegou a exercer a função de pastor da Igreja Presbiteriana em Lavras, MG, entre 1958 e 1963. Em 1963, cursou mestrado na Union Theological Seminary, em Nova York, Estados Unidos, tendo obtido o grau de mestre em Teologia em 1964. Perseguido pela ditadura militar no Brasil, voltou aos Estados Unidos com a família para o doutorado em filosofia pelo Seminário Teológico da Universidade de Princeton. Como ele próprio relata (1987, p. 30), a perseguição

que sofreu durante a ditadura, a partir de delação do seu nome, junto com outros cinco pastores, feita por líderes da Igreja Presbiteriana no Brasil, motivou a decisão de mudar-se para os Estados Unidos e dedicar-se ao doutorado. O episódio também teria motivado o seu afastamento, em definitivo, daquela instituição religiosa.

Sua tese de doutorado, na qual a temática da ‘esperança’ já adquiria centralidade, foi defendida em 1968 e publicada no ano seguinte, sob o título “A Theology of Human Hope”.⁴ Interessante notar que o título original da tese, “Towards a Theory of Liberation”, não continha o termo ‘esperança’, embora seja essa talvez a palavra que melhor defina o conteúdo da obra, como veremos mais adiante. Ao publicá-la, Alves aceitou a sugestão da editora, de orientação cristã, para a qual a ideia de ‘libertação’ teria reduzido valor teológico.⁵

A tese de Alves é a própria expressão da esperança como política. As inquietações, os argumentos e as considerações filosóficas nela contidas formam a base do seu pensamento sobre o tema. Por esse motivo, sua tradução e publicação em língua portuguesa, em 1987, sob o título “Da Esperança”, é a principal obra de referência para este texto. A demora de quase duas décadas para a publicação no Brasil deveu-se ao contexto político no Brasil da época, caracterizado pela repressão e censura.

Sob a égide da ‘esperança’, Rubem Alves foi pioneiro na publicação das bases filosóficas que inspirariam, nas décadas seguintes, o movimento da Teologia da Libertação.⁶ Seu pioneirismo no lançamento das bases

⁴ Washington: Corpus Books, 1969.

⁵ O próprio Rubem Alves (1987, p. 41) explica a circunstância da mudança no título do livro na introdução da versão traduzida para a língua portuguesa.

⁶ Enquanto movimento de bases eclesiais, a Teologia da Libertação, na Igreja Católica, surge a partir de 1968, no contexto da Conferência Episcopal de Medellín, em que ala representativa da igreja latino-americana declara a “opção pelos pobres”. As bases teóricas do movimento são atribuídas principalmente ao padre peruano Gustavo Gutiérrez (1971). Diversos autores contribuíram para dar corpo teórico a esse movimento, inclusive os brasileiros Paulo Freire (“Pedagogia do Oprimido”, 1970) e Leonardo Boff (“Igreja, Carisma e Poder”, 1981). Em termos cronológicos, e fora das hostes católicas, cabe reconhecer o pioneirismo de Rubem Alves, com sua tese de doutorado ainda em 1968.

teóricas desse movimento cristão na América Latina foi reconhecido, entre outros, por Enrique Dussel (1995, p. 96-99). O ineditismo das ideias de Alves vem ganhando maior reconhecimento também no âmbito da Teologia, como indica recente artigo de Rubén Rosario Rodríguez (2018, p. 676).

Rubem Alves é fortemente influenciado pelas ideias de teólogo alemão Jürgen Moltmann, da Universidade de Tübingen, discípulo do filósofo Ernst Bloch, cuja obra “O Princípio Esperança”, publicada em 1959, em três volumes, é um tratado de inspiração marxista no qual a esperança é retratada como utopia a inspirar o proletariado à ação revolucionária. Apesar dessa cadeia de influências, Alves não se limita a uma análise marxista como a de Bloch. É certo que o autor brasileiro deixará transparecer forte engajamento político, sob a influência do contexto terceiro-mundista, anticolonialista e anti-imperialista próprio da década de 1960, mas sua visão libertadora ultrapassaria as fronteiras do materialismo, ao elaborar uma noção de humanismo fortemente inspirada nas bases cristãs que sempre orientaram a sua vida.

Alves tampouco se deixa limitar pelo academicismo em filosofia. Estima que os mais belos escritos filosóficos não seriam aceitos nos círculos acadêmicos “nem mesmo como uma modesta tese de mestrado” (ibid., p. 9). Como exemplo, menciona Nietzsche, cuja obra “Assim Falava Zaratustra” transgrediria as normas acadêmicas de várias formas: “é belo, poético, metafórico, reticente, uma coleção de fragmentos, e é um escrito com sangue...” (ibid., p. 10). Essa crítica ao modo como se escreve filosofia na atualidade é apresentada quase como um pedido e desculpas ao leitor, por ter escrito numa linguagem árida: “escrevi feio, sem riso ou poesia, pois não me restava outra alternativa: estudante brasileiro, subdesenvolvido, em instituição estrangeira, tem mesmo é de se submeter, se quiser passar...” (ibid., p. 10).

2. Tópicos filosóficos: o homem, a história, a linguagem

Para bem situar o conceito de ‘esperança’ em Rubem Alves, é preciso compreender sua visão a respeito do ser humano, da história e da linguagem, tópicos que aparecem entrelaçados numa visão humanista e libertadora. Alves apresenta o ser humano como fundamentalmente integrado à história, não apenas um ser no mundo, mas um ser com o mundo (ibid. p. 45). Para fundamentar essa historicidade, recupera em Kant e Kierkegaard a noção existencialista da irreconciliabilidade entre o subjetivo e o objetivo. A filosofia kantiana apresenta, por um lado, “o mundo do tempo, do objetivo, da razão científica: o mundo profano e fenomenológico”; por outro lado, “o mundo da liberdade, da eternidade, de Deus, da transcendência” (ibid., p. 81). Essa polaridade básica daria forma ao pensamento existencialista de Kierkegaard e à sua preocupação com a liberdade do homem no mundo.

O ser humano é então apresentado a partir da visão existencialista: uma síntese de duas polaridades infinitamente separadas, um processo infinito de tornar-se, nunca atingindo equilíbrio e descanso, pois é “um eterno afastar-se de si mesmo pelo processo de tornar-se infinito; e um eterno retornar a si pelo processo de tornar-se finito” (KIERKEGAARD apud ALVES, 1986, p. 81). Sua dimensão transcendente, embora ontologicamente faça parte do ‘eu’, não se realiza na história, uma vez que esta é uma categoria temporal sem nenhum apelo à transcendência.

De maneira semelhante ao “ser para a morte” heideggeriano, o ser humano para Rubem Alves também está fundado nessa dimensão transcendente que, ontologicamente fazendo parte do ‘eu’, torna-o ciente da sua finitude e é a origem de toda a sua angústia existencial. A propósito da “liberdade para a morte” presente na filosofia de Heidegger, Alves propõe novo significado para a expressão: a morte como um risco que é assumido livremente pelo homem, na intenção de tornar possível mudar o mundo

(*ibid.*, p. 193). O triunfo da vida sobre a morte não seria, nesse sentido, o resultado heideggeriano da reconciliação humana com a morte, mas uma irreconciliação, uma inconformidade, que assume a forma de um “desejo-de-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo” (*ibid.*, p. 194). Para Alves, quem tenta conservar sua vida, acaba perdendo-a; quem voluntariamente a arrisca, acaba encontrando-a.

Há um componente essencial que distancia o pensamento alvesiano da angústia existencial presente em Heidegger: a esperança. Para Alves, o existencialismo reduz a esperança a uma dimensão da subjetividade, tornando-a irrelevante para a ação no mundo. Assim, tanto em Heidegger quanto em Kierkegaard, a esperança anularia a história, por não operar no plano da ação transformadora dessa mesma história. Nas palavras de Alves (*ibid.*, p. 90):

O existencialismo, apesar de em muitos casos constituir um paradigma e uma ajuda bastante preciosa para a humanização, não oferece, assim, os recursos necessários para um projeto de natureza política. É preciso um novo paradigma para a humanização, e, portanto, uma nova linguagem de fé.

Para Rubem Alves, o ser humano tampouco pode ser compreendido como uma mônada, fechada em si. Por estar aberto ao mundo, o homem torna-se capaz de responder, ao invés de simplesmente reagir. O reagir seria ato próprio da esfera da biologia e constitutivo de uma ‘vida reflexa’, na qual o ser humano gera respostas automáticas a estímulos externos, “um nível de vida no qual um centro de consciência é excluído”, como comenta Antonio Vidal Nunes (2007, p. 189). No reagir, o que ficaria excluído do centro de consciência seria o controle dos atos de acordo com decisões conscientes e intencionais. O responder, por sua vez, pertenceria à esfera da liberdade, que é tipicamente humana (ALVES, 1987, p. 45-47):

o homem responde porque descobre o seu mundo como se fosse uma mensagem a ele endereçada, como um horizonte em direção ao qual pode se projetar. E ao responder, o mundo torna-se diferente, torna-se histórico. (...) Não se pode responder sem tornar-se diferente.

Nessa construção humanista, a consciência adquire centralidade para a formação da história. Segundo Alves, o sujeito da investigação filosófica não é o mundo no qual a consciência se encontra, mas o modo pelo qual essa consciência se compreende no mundo (ibid., p. 48). Cita, como exemplo, o proletariado, que seria a própria consciência que compreende a si própria como classe social (dos trabalhadores), no mundo em que se encontra.

Interessante notar que Rubem Alves apresenta essa noção de ‘consciência’ com fundamento em dois filósofos contemporâneos da mesma década de 1960: o brasileiro Álvaro Vieira Pinto e o alemão Herbert Marcuse. De Álvaro Vieira Pinto, autor com quem dialoga diversas vezes ao longo da sua tese, Alves retoma a noção de ‘plano de existência’. Vieira Pinto (1960, p. 527 apud ALVES, 1987, p. 59) explica que “o plano [de existência] provém da realidade, é empírico, e esta é a razão de sua eficácia”. E “somente quando a consciência está ciente do fato de ser ela a causa dos atos livres, ela pode se tornar origem de um plano de existência para a comunidade, isto é, do plano de sua liberdade” (ibid., p. 111).

Por outro lado, Alves ampara-se na noção de construção de uma sociedade “racional e livre” trazida por Herbert Marcuse (1982, p. 252). Marcuse ressalta que essa nova sociedade será racional e livre caso seja “organizada, sustentada e reproduzida por um sujeito essencialmente novo”. Esse novo sujeito, para Alves (1987, p. 58), é o sujeito que por um ato de liberdade nega o passado e faz-se criador da própria história. Enquanto o futuro for um dado, uma mera continuidade do passado, a

história seguirá definida e mediada por outros, e o homem permanecerá um objeto sem consciência e sem liberdade.

O historicismo transparece em Alves como uma das linhas-mestras a orientar seu pensamento. Para ele, não é possível falar em libertação sem que se perceba a existência de um sujeito histórico que decide tornar-se livre (ibid., p. 139). Como lembra Antonio Vidal Nunes (2007, p. 124), Alves considera que o que é dado não é definitivo; o que se apresenta no presente pode ser alterado. Essa noção abre espaço para a emergência de uma ‘consciência esperançosa’ que não busque mais uma definição abstrata da ‘essência’ do homem, mas que se apresente como uma linguagem humanizadora sobre a liberdade humana para recriar o mundo e a si próprio, de acordo com a própria escolha.

A linguagem, nesse contexto, é então compreendida como o espelho dessa historicidade do homem, ao oferecer “a interpretação humana da mensagem e do desafio que este lança ao mundo” (ALVES, 1987, p. 46). Ao definir e expressar uma experiência, a linguagem aponta os limites e os traços de identidade de uma certa comunidade. O uso de uma linguagem comum expressa uma meta compartilhada pelos membros dessa comunidade, uma mesma visão de mundo e, em última análise, uma vocação comum (ibid., p. 47). O processo de libertação histórica envolve, então, a criação e o compartilhamento de uma nova linguagem, que para Alves é a linguagem da esperança (ibid., p. 123).

Nessa visão, Alves coincide com Feuerbach, para quem o ser humano gera o pensamento a partir do objeto, e não o contrário. Ao usar a linguagem para atribuir nomes, o ser humano não somente cria símbolos para representar algo, mas expressa um relacionamento entre o objeto representado e ele próprio: “o nome descreve a sua percepção do mundo, enquanto algo que ali existe em seu favor: o mundo como uma dádiva” (ibid., p. 203).

A linguagem, prossegue Alves, expressa a autocompreensão de uma comunidade em seu contexto histórico, seu relacionamento com o mundo e sua vocação na história (ibid., p. 138). A questão que propõe, então, diz respeito à aparente contradição entre o real, resultante de um passado desprovido de liberdade e definido como uma continuidade deste, e a criação de um novo amanhã, não mais limitado pela linguagem aprendida na história. Em outras palavras, cabe indagar se é possível manter uma perspectiva histórica e, ao mesmo tempo, criar uma linguagem esperançosa quanto à possibilidade de um futuro diferente. Essa não é uma questão trivial, já que, em alusão a Marcuse, Alves entende que a linguagem não dispõe a priori de conceitos capazes de “transpor o fosso cavado entre o presente e o futuro” (MARCUSE, 1982, apud ALVES, 1987, p. 136-137).

A linguagem da esperança, para motivar a ação num processo de ruptura e libertação, não poderia basear-se numa ideia não-histórica, de alienação ou realização ilusória. Essa nova linguagem precisa de concretude, de amarras na própria história, do contrário “a esperança tornaria a ação ineficaz ou supérflua devido ao seu afastamento de uma avaliação objetiva das condições históricas” (ALVES, 1987, p. 138). Essa linguagem da esperança precisa ser uma linguagem crítica (ibid., p. 67):

o homem, como ser histórico, apreende o presente no qual se encontra em termos de sofrimento, de ausência de futuro e de impotência. O presente, assim, precisa ser negado. E nesse ato de negação o ser humano afirma tanto a sua historicidade e liberdade, quanto a sua transcendência sobre a história.

Nesses termos, a linguagem adquire sentido de libertação, ao mostrar-se significante de um projeto que nasce da história e que somente na história afigura-se possível (ibid., p.153). Para Alves, a linguagem da esperança revela o que é possível para a história e para o futuro do homem (ibid., p. 218).

3. A esperança

“A esperança constitui a memória projetada no futuro” (Rubem Alves)

O homem, a história e a linguagem entrelaçam-se na construção do pensamento alvesiano, como conceitos basilares junto aos quais operará a esperança, como elemento aglutinador e catalisador do potencial de libertação e de criação de uma nova história. A esperança surge assim como condição da ação criativa. Essa esperança, no entanto, não está relacionada com uma noção utópica e a-histórica de busca por uma sociedade perfeita e irrealizável. Ela surge da constatação de que o presente é inumano e não deve ser perpetuado (ibid., p. 59). Esperar por um futuro idílico é mera utopia. A esperança que promove a ação é aquela em que “o futuro se torna um julgamento sobre o presente” (ibid., p. 37), como o absurdo de um presente de cativeiro, cuja negação abre um horizonte de esperança: “a ação criativa somente é possível no contexto da esperança e do poder” (ibid., p. 53).

Ter esperança, para Alves, é desenvolver essa capacidade de consciência crítica, portadora de um caráter negativo, por ser capaz de negar o mundo de injustiça em que está inserida. Trata-se de uma percepção de que a história não está terminada e que uma sociedade melhor é possível, valendo a pena morrer por ela (ibid., p. 57). Essa consciência, então, recusa-se a permanecer negativa, projetando-se em direção à criação de um novo futuro, fazendo nascer a esperança. Aqui, Rubem Alves retoma elementos críticos do pensamento de Paulo Freire, que havia publicado, na mesma época, seu primeiro livro, “Educação como Prática da Liberdade” (1967, p. 105): “a toda compreensão de algo corresponde, cedo ou tarde, uma ação”.

Para Rubem Alves, a esperança é a forma que assume um futuro ainda inexistente, mas que se torna possível pela ação libertadora do

homem para pensar e se comportar de modo correspondente a esse futuro a ser criado: “a transcendência do homem está relacionada à sua liberdade para pensar e se comportar respondendo a um futuro que ‘ainda não’ existe, exceto sob a forma de esperança” (ALVES, 1987, p. 105). Para criar esse futuro, faz-se necessário que o homem se localize na história e desenvolva a consciência crítica e a capacidade de negar a sua continuidade: “só enquanto ser histórico o homem é capaz de negar e ter esperança” (ibid., p. 73).

Importante notar, aqui, que para Alves o futuro é o campo onde se dará a confirmação da esperança (ibid., p. 185):

A esperança se comprova na medida em que o homem se abre ao futuro, em que as estruturas de opressão se partem e o futuro se torna aberto ao homem. E cada um desses acontecimentos constitui uma nova celebração da esperança, um novo usufruir do ‘aperitivo’ da libertação.

A negação crítica daquilo ‘que é’, ou seja, um presente de opressão e injustiça, traz em si a capacidade de criar a esperança quanto àquilo ‘que pode ser’, aquilo ‘que ainda não é’ (ibid., p. 73). Essa negação não provém de um modelo anterior, idealizado e eterno, mas do seu desacordo com um modelo futuro extraído da sua percepção do presente: “é da participação humana na negação da história que emerge uma nova possibilidade para um futuro novo, a partir da situação de dor concreta e encarnada na qual o homem está” (ibid., p. 110). Essa negação e a esperança de que dela resulta não podem ser definidas a priori, pois são obtidas e constituem uma resposta à compreensão daquilo que é preciso para tornar o mundo humano, no e a partir *do* contexto histórico do homem (ibid., p.192).

A esperança assim compreendida está enraizada na história e na realidade do homem, sendo diretamente relacionada “com a forma de dor na qual o homem se encontra” (ibid., p. 108). Rubem Alves deixa claro que

fala de uma esperança que é imanente e empírica, baseada na vivência e na experiência de sofrimento do homem no tempo presente. Aqui, o autor faz uma distinção entre ‘tempo orgânico’, que é o tempo da ordem natural, em que o presente emerge do passado por repetição ou por evolução, e ‘tempo histórico’, no qual o passado que estava pronto para determinar mais uma vez o presente é subitamente penetrado pela liberdade humana. O tempo histórico é o tempo em que o novo se insere e rompe com a presença do passado (ibid., p. 147). É no tempo histórico que o homem atinge uma nova autocompreensão, adquire uma nova consciência.

É portanto no tempo histórico que a esperança vai revelar-se, segundo Rubem Alves, possível e real. Novamente em diálogo com Álvaro Vieira Pinto, o autor concorda que a esperança não provém da percepção de um padrão anterior à percepção dos fatos (por isso eterno), mas dos eventos históricos. Ela aparece como uma possibilidade subjetiva, uma contrapartida e uma resposta capaz de abrir a história para um novo futuro, a ser criado a partir da superação dessa percepção de dor e sofrimento. Nas palavras de Rubem Alves (ibid., p. 110): “aqui o homem atinge uma nova autocompreensão. Descobre-se como um sujeito histórico, como alguém que gera um novo amanhã. É esta a sua vocação, e nela ele encontra a sua humanidade.”

A esperança mantém-se histórica na medida em que visa a superação daquilo que impede o homem de ser livre para determinar o futuro. É portanto o sofrimento que irá determinar a forma dessa esperança. Nessas condições, aqueles que melhor podem entender a linguagem da esperança, da liberdade e da libertação são justamente os escravizados, os explorados, os párias e os marginais (ibid., p. 167). Para Alves, “o sofrimento é (...) a mãe da esperança.” e “somente por causa dos desesperados a esperança nos é dada” (ibid., p. 174).

Essa noção de esperança derivada da história a afasta de qualquer semelhança com mero desejo, ilusão ou fantasia. A experiência do passado, embora negada no presente, deixa entrever aquilo que é possível. Além do desejo de criar um futuro diferente, há na esperança outro componente necessário: um cálculo instrumental de possibilidade. Trata-se de um componente racional que permite extrapolar a experiência histórica para o futuro. A razão, como componente da esperança, descreve e critica ‘aquilo que é’, gera a desconformidade com o mundo presente e abre a possibilidade do que pode vir a ser (ibid., p. 153-154):

A esperança (...) expressa aquilo que é possível para a história e, assim, o que pode ser tornado histórico através da atividade da liberdade, somente na medida em que esta se derive e seja uma extrapolação do movimento objetivo da política de libertação humana.

Fora dessas condições históricas, não há esperança, mas o que Alves chama de ‘pseudo-esperanças’ (ibid., p. 154). São no máximo alienações que não moldam a história, ou ilusões quanto a um futuro que não é apresentado como resultante de uma compreensão do movimento objetivo de atos de liberdade.

4. O humanismo político

A esperança, tal como entendida por Rubem Alves, mira sempre em direção ao futuro e escolhe, entre as possibilidades que têm condições de tornar-se históricas, aquela na qual o ser humano aceita o desafio de converter-se no criador do próprio destino. Ao fazê-lo, assume um caráter ao mesmo tempo político e humanista. Alves apresenta, assim, uma nova compreensão do homem, um novo paradigma de humanização que a sua vez converte-se num novo tipo de humanismo. O humanismo alvesiano é essencialmente político porque está fundado não numa definição

transcendente de alguma ‘essência’ inerente ao ser humano, mas sim na liberdade que esse ser adquire para recriar o seu mundo e a si próprio, de acordo com suas escolhas (ibid., p. 60).

De modo coerente com o entendimento que Alves traz da noção de ‘esperança’, no humanismo político o homem torna-se consciente de sua situação de sofredor por uma inadequação - e consequente negação - da própria realidade que o envolve. Não é a promessa de um reino transcendente, nem de uma realização na eternidade do além-vida, que motivará a tomada de consciência a respeito do caráter inconcluso e aberto da realidade. Antes disso, é a experiência enraizada na história que se expressa como transcendência ao apontar para o futuro, em meio à vida: “a esperança nasce da negação” (ibid., p. 110).

Para o humanismo político, a transcendência é sempre dialética e historicamente relacionada com uma ‘esperança’ também transcendente. Tanto a negação quanto a esperança são determinações permanentes da transcendência na criação de um novo amanhã. Nesse entendimento, destruir a esperança seria equivalente a abortar esse novo amanhã (ibid., p. 114). Existe, portanto, uma premissa essencial para o humanismo político, que é a vocação para a liberdade. Essa vocação se expressa por meio de uma abertura permanente à esperança, a partir da negação do presente (inumano) e da criação de um futuro por meio da ação política (ibid., p. 125).

O humanismo político alvesiano entende a esperança como expansão da consciência, na medida em que ela olha para além daquilo ‘que é’. O tempo futuro, que jamais está determinado, resulta de uma transcendência moldada pelo sofrimento: “o futuro é um horizonte de possibilidades, aberto e a ser preenchido pela criação da liberdade, que se introduz na história por meio da ação” (ibid., p. 117). O humanismo político, para Alves, pode também ser chamado de messianismo humanista, fundado na crença de que o homem somente pode libertar-se por meio dos poderes humanos.

Nele, o homem não age porque tem esperança (em algo transcendente ou ilusório, por exemplo, o que segundo Alves caracterizaria um humanismo messiânico), mas tem esperança porque age: “a libertação se conseguirá apenas através dos poderes do homem” (ibid., p. 196). De qualquer modo, a esperança assume, nesse tipo de humanismo, um papel absolutamente central: “a linguagem do humanismo político é a linguagem da esperança.” (ibid., p. 61).

5. As mazelas do colonialismo

O pensamento filosófico de Rubem Alves, ao erigir uma visão de humanismo político onde opera com centralidade a noção de ‘esperança’, criada a partir da emergência de uma nova linguagem e de uma nova consciência das coletividades, traz como consequência prática um sentido ético relativo à ideia das causas e dos caminhos para a superação do subdesenvolvimento. Alves escreve no final da década de 1960, em contexto internacional fortemente marcado pelo fim do colonialismo na África e por uma realidade econômica de acentuada diferença entre nações ricas e pobres. Como lembra Antonio Vidal Nunes (2007, p. 122), o momento internacional à época é propício à formulação de ideias sobre a libertação da consciência alienada e da opressão e sobre a tomada de consciência das causas do subdesenvolvimento.

A realidade mostrava que o surgimento de países independentes não garantiria, por si só, o fim da miséria e a melhora nas condições de vida dos povos antes colonizados. Nesse contexto, Alves procura entender a defasagem entre liberdade política e desenvolvimento econômico a partir de uma compreensão da experiência histórica comum das nações no processo de colonialismo. Qualquer esperança de superação do subdesenvolvimento teria que partir da criação da consciência histórica da brutal diferença entre as nações (ALVES, 1987, p. 49).

A experiência colonial estaria relacionada, na visão de Alves, à “consciência de dominação por um poder que não lhe permite criar a própria história” (ibid., p. 51). Os povos colonizados teriam sido acostumados a uma “consciência reflexa” (ibid. p. 52), que os tornaria incapazes de serem sujeitos da própria história, de encontrarem um senso de direção comum. Essa circunstância os teria tornado a-históricos, incapazes de um diálogo crítico a respeito das suas próprias condições de subdesenvolvimento. Sua linguagem, também reduzida à a-historicidade, os conduziria à reflexividade, ao mutismo e à paralisia. Nas palavras de Alves, “a consciência oprimida é desprovida de esperança e de poder” (ibid., p. 53).

Nesse particular, Rubem Alves mostra-se alinhado às ideias de Franz Fanon, para quem o colonialismo distorceu os povos oprimidos enquanto seres humanos, reduzindo-os a uma condição animal, e cuja expressão de recusa dessa condição só poderia dar-se pela violência (FANON, 1968 apud ALVES, 1987, p. 54). Alves entende que o processo de libertação requer interromper o curso normal dos acontecimentos, negar a realidade e firmar resistência à sua continuidade. Para Alves (1987, p. 176), “a consciência domesticada do escravo feliz não evolui para o desejo de liberdade”, no sentido de que o escravizado nem sempre está disposto a arriscar o pequeno conforto que lhe é permitido na condição de objeto para aventurar-se na conquista da liberdade de ser sujeito da própria história. E prossegue (ibid., p. 177):

o escravo, esteja ele cômico deste fato ou não, é a negação daquilo ‘que é’, é um expandir-se em direção ao novo. O segredo da liberdade que a condição do escravo contém é que aquilo ‘que é’ precisa ser negado por amor à libertação.

Muitas vezes, o assistencialismo oferecido pelas estruturas de dominação logra desmotivar o escravizado de uma luta pela libertação. Nesse

aspecto, Alves mostra novamente alinhamento com as ideias de Paulo Freire (1968, p. 56), que já alertava que o perigo do assistencialismo seria tornar-se a antítese do diálogo, ao impor mutismo e passividade aos beneficiários da assistência. Essa condição dependente contradiria frontalmente a vocação humana em ser sujeito da própria história. Como “o homem não vive apenas de pão” (ALVES, 1987, p. 134), a questão a ser enfrentada é se esse mesmo homem pode ser livre para criar seu próprio futuro. No plano coletivo, detecta-se a violência fundamental do colonialismo, que “rouba o futuro das nações a ele submetidas” (ibid., p. 165), ao oferecer “a paz dos escravos” que desistiram de ter esperança (ibid., p. 166). Isso, para Alves, representa o fim da história. Para que a motivação pela mudança se manifeste e se traduza em ação, Alves reserva um papel para a fé em um Deus libertador, que se identifique com o sofrimento ao qual o escravizado está submetido (ibid., p. 177).

Alves não se furta a enfrentar o tema espinhoso do poder, que relaciona ao que denomina uma “política de Deus”. Pelo contrário, assume que a criação da história só é possível por meio do exercício histórico do poder (ibid., p. 59). Propõe, assim, a política como uma prática de liberdade, essencialmente aberta ao novo e à mudança: “quando a sociedade e o comportamento humanos são dominados pelo conceito de lei e de legalidade, como expressões de uma ordem eterna de valores, a historicidade do homem é destruída” (ibid., p. 133). A lei e a legalidade, por terem sido estabelecidas no passado, limitam as possibilidades de construção de um novo amanhã, porque permanecem atadas à continuidade repetitiva dos fatos. Na suposição de que a vontade de poder, por si só, não se converte em vontade de libertação, Alves revela o germe de um sentimento revolucionário: “o poder não abandona o poder” (ibid., p. 175).

6. As ilusões do “tecnologismo”

A forte crença de Rubem Alves na esperança enraizada na história como motivadora da ação para a superação das mazelas humanas de exploração e miséria o faz adotar postura crítica em relação a outra crença, a de que essa superação poderia vir pela via do desenvolvimento tecnológico. Antonio Vidal Nunes (2007, p. 125) cita, como exemplo, o problema da fome e a falsa crença de que poderia ser resolvido de maneira tecnocrática. Esse ‘tecnologismo’ representa, na visão de Alves (1987, p. 61), um novo tipo de messianismo, a antítese da linguagem esperançosa, pois seu irresistível otimismo seria capaz de eclipsar a esperança, ao aceitar a tecnologia como o caminho para um futuro melhor.

Por um lado, Alves (1974, p. 81) chega a comparar a ciência à religião: “é minha hipótese que a ciência se constitui, num mundo em que as religiões tradicionais perderam a sua respeitabilidade, numa ‘alternativa funcional’ ou num ‘equivalente funcional’ da religião”. Por outro lado, sustenta que não é propósito do humanismo político destruir a ciência e a tecnologia, mas humanizá-las, “colocá-las a serviço de sujeitos livres” (ALVES, 1987, p. 72). Para tal, a tecnologia precisa ser “modelada na esperança” (ibid., p. 113), de modo a permitir uma visão de mundo aberta à mudança para além de limites preestabelecidos. O “messianismo da tecnologia” (ibid., p. 155) deve servir ao propósito de transformar as esperanças humanas em realidades históricas, num mundo totalmente aberto à mudança.

Alves reconhece que a via tecnológica tem seu apelo histórico, por ser portadora do “poder para transformar a Terra de deserto em jardim” (ibid., p. 61). Essa visão encontra sustentação até mesmo na teoria marxista, pois Marx acreditava que a tecnologia era a mãe da classe revolucionária (*apud* ALVES, 1987, p. 65). A tecnologia tem, desse modo, o estrondoso poder de fazer história. Mas a crença de que a libertação virá

na e pela sociedade tecnológica seria, para Alves, uma distorção do emprego da tecnologia, um poder contagioso convertido em instrumento de exploração (ibid., p. 66). A sociedade tecnológica, ao oferecer meios de superação das contradições materiais, reduz igualmente a capacidade de dizer o ‘não’ libertador, convertendo-se num “ópio do povo” (ibid., p. 158).

Nessa argumentação, Alves recorre novamente a Marcuse, para quem a sociedade tecnológica representa um mundo fechado em si: “a tecnologia deixa de ser uma ferramenta nas mãos do homem livre para tornar-se um sistema que envolve, condiciona e determina o homem” (MARCUSE, 1982, apud ALVES, 1987, p. 67). E como parte desse sistema, o homem torna-se “incapaz de pensar e de agir criticamente, como ser a-histórico e sem futuro” (ibid.). O resultado é a criação de um homem falso, desprovido de comportamento criativo, transmutado em ser operacional, funcional e ajustado aos limites do possível ditado pela tecnologia.

Antonio Vidal Nunes (2007, p. 127) comenta que a crítica alvesiana a esse homem ajustado, domesticado, sem capacidade crítica e utópica, com déficit de sensibilidade histórica e preso à engrenagem do consumismo acaba por ser um empecilho à realização da liberdade e uma trava à afirmação do homem como ser histórico. Trata-se de um novo sistema de dominação, ou uma “liberdade domesticada” (ALVES, 1987, p. 156), já que o que é possível para a história reduz-se ao que é permitido pela tecnologia. Esse tipo de racionalidade, fundada em mudanças quantitativas, representaria o fim da liberdade.

7. Deus e religião

A visão filosófica de Rubem Alves a respeito da esperança como enraizada na história e capaz de motivar a libertação humana é coerente com sua compreensão de Deus e da religião. Esses aspectos fazem parte de uma mesma construção de pensamento, um todo orgânico e inseparável,

resultado das reflexões e vivências do autor. Este texto procura ressaltar os aspectos filosóficos do pensamento alvesiano, mas ficaria incompleto sem uma breve referência aos temas teológicos tão presentes em toda a sua obra.

Para Rubem Alves, “falar de Deus é falar sobre os acontecimentos históricos que fizeram e fazem [o homem] livre” (ibid., p. 150). Deus deve ser buscado entre aqueles que sofrem, de quem o futuro foi roubado. É clara, em Alves, a parcialidade de Deus pelos pobres e oprimidos, o que coincide com as bases teóricas da Teologia da Libertação, de quem foi pioneiro, como já mencionado. Em favor dessa visão, Rubem Alves lembra que Jesus Cristo sempre esteve do lado oposto dos que controlam as estruturas políticas e religiosas da sociedade (ibid., p. 173):

Cristo sofreu a vida inteira sob o poder das estruturas legais e religiosas que tornam o homem cativo. Portanto, encontra-se identificado com as vítimas de tais poderes: os párias, as prostitutas, os desvalidos, os pobres, os doentes, os leprosos, os pecadores, o inimigo, o herético.

Interessante notar que já no seu discurso de formatura, como orador da turma na qual se graduou em Teologia pelo Seminário Presbiteriano de Campinas, em 1957, Rubem Alves já antecipava essa visão a respeito de Deus, ao dizer: “todos os homens que realmente contribuíram para o progresso moral, intelectual e espiritual do mundo foram homens que não se curvaram perante os deuses preconizados por suas épocas” (apud SILVA, 2014, p. 79).

A religião, por sua vez, é vista por Rubem Alves (1974, p. 80) como um fenômeno ambíguo e ambivalente: “é verdade que a religião é frequentemente dominada pelos sacerdotes. Mas é necessário ter em mente que os profetas que se levantam contra os sacerdotes também falam em nome da religião”. O fenômeno religioso, enquanto estrutura social controlada

pelos sacerdotes “que se movem pelos corredores e salas dos palácios” (ibid., p. 80), deixa de apontar para o que é historicamente possível e oferece uma esperança a-histórica (ALVES, 1987, p. 154). Nas estruturas formais e dogmáticas das igrejas, a esperança converte-se numa compensação pela impotência diante da história, pela incapacidade de assumir uma postura de liberdade, “expressão do desespero humano quanto às possibilidades da história” (ibid., p. 155).

Citando Freud, Alves estima que a religião se origina da recusa, por parte da consciência, em aceitar a realidade que nos é dada. Trata-se, assim, de “um ato de rebelião pelo qual o princípio do prazer nega à realidade instaurada o status de realidade, substituindo-a por um mundo imaginário que realmente represente os impulsos eróticos reprimidos pela civilização” (ALVES, 1974, p. 82). Porém, argumenta que a verdadeira linguagem da fé, enquanto determinada e voltada para a história, não apontaria para um reino metafísico, uma utopia além-vida somente na qual a esperança logra realizar-se e os sofrimentos são finalmente suprimidos (ALVES, 1987, p. 221):

O permanente, o agora eterno, o absoluto no tempo são os verdadeiros inimigos do homem, destruidores do seu espírito. A transcendência em meio à vida toma forma exatamente na relativização permanente do presente, que o torna aberto àquelas possibilidades agora interrompidas. A transcendência triunfa quando todos os absolutos desaparecem e quando o homem tem de viver na ‘santa insegurança’ de um mundo totalmente secular.

É nesse contexto que Alves invoca Nietzsche, ao comentar (ibid., p. 76-79) que “Nietzsche saudou a morte de Deus (...) como uma alegre e libertadora realidade.” Nesse sentido, se a morte de Deus significava a libertação do homem, é porque a vida de Deus implicava sua escravização. Portanto, glorificar Deus seria o equivalente a aniquilar o humano no

homem. Mas quando se anuncia a morte de Deus, torna-se o homem livre para agir no mundo, para determinar sua história e para criar seu futuro. Trata-se de um processo de dessacralização que traz consigo a esperança de recriar o mundo. Esse poder criador é sintetizado na expressão latina ‘homo creator’, como explica Vidal Nunes (2007, p. 193): “o homem é o que a história faz dele. Agora, contudo, o homem está ciente de que a história é feita por ele. (...) Sua ação adquire poder de mudar o mundo concreto. Ele quer ser senhor do seu destino.”

Rubem Alves busca também inspiração nos escritos de Feuerbach sobre a religião (“The Essence of Christianity”). Feuerbach (apud ALVES, 1987, p. 203) teria compreendido que é por meio do corpo físico que o ser humano descobre sua subjetividade e individualidade. Alves indica concordar com Feuerbach em que o corpo e, em particular, o olhar, atuam como pré-condição para a consciência em si, sobretudo na experiência de encontro com outro corpo, que se traduziria na experiência do ‘eros’ (ibid., p. 203). Interpreta, nessas condições, o ateísmo do filósofo alemão, tentando compreendê-lo como uma rejeição necessária de Deus para que a fé cristã pudesse recuperar o que considera o verdadeiro objeto da linguagem religiosa, o qual seria proclamar a liberdade do ser humano perante a natureza, libertando-o do mundo não-sensorial: “em favor do corpo, [Feuerbach] rejeitou a religião” (ibid., p. 208).

Alves alerta, no entanto, para o risco de um novo elitismo que poderia formar-se a partir dos preceitos de Feuerbach, notadamente a formação de uma “sociedade para os fortes, saudáveis e bonitos” (ibid., p.212). O antídoto que sugere estaria em depositar confiança no que denomina de “política de Deus” (ibid., p. 213), que ofereceria a via da libertação pela tomada de consciência e negação do sofrimento presente, como abertura para a esperança histórica de construir um futuro melhor.

Um Deus libertário, que inspira a ação política pela liberdade, e uma igreja secular, que não se apoia numa esperança transcendente, eis a visão teológica de Rubem Alves compatível com seu elaborado pensamento filosófico. Por transitar nas hostes do pensamento cristão, Alves alude à imagem da ressurreição de Cristo como a própria imagem da esperança: não se busca ‘prova’ para a ressurreição porque o campo para a confirmação da esperança é sempre o futuro (ibid., p. 185).

8. À guisa de conclusão

“Plantei árvores, tive filhos, escrevi livros, tenho muitos amigos e, sobretudo, gosto de brincar. Que mais posso desejar? Se eu pudesse viver minha vida novamente, eu a viveria como a vivi, porque estou feliz onde estou.” (ALVES, 2004, p. 15)

Este ensaio teve o propósito de reunir elementos do pensamento filosófico de Rubem Alves, como parte do notável esforço empreendido pelo Colóquio “Pensadores Brasileiros”, sob a liderança do Professor Paulo Margutti, de catalogar, divulgar e dar a conhecer a obra de filósofos brasileiros. Sempre é possível problematizar o que se entende por ‘filosofia brasileira’ e como distinguir a obra propriamente filosófica daqueles brasileiros que produziram e experimentaram diversas áreas do saber, como é o caso de Rubem Alves.

À guisa de conclusão, parece pertinente retomar algumas questões que usualmente surgem nos debates sobre filosofia brasileira: em que consiste a circunstância brasileira do filosofar? Quais critérios, se existem, definem o filosofar a partir do Brasil? Quando falamos de uma ‘filosofia brasileira’, ou filosofia feita desde o Brasil, a que nos referimos exatamente? Qual a abrangência do conceito de ‘filosofia’ que permite tratá-la como brasileira? Essas questões remetem à questão da autonomia do

discurso filosófico, que pode ser tratada como uma categoria de análise útil para a compreensão da existência ou não de filosofias nacionais.

Uma possível rota para obter respostas às indagações acima privilegia uma linha de investigação histórica biográfica, com levantamento metódico de autores e publicações que se dedicaram a temas filosóficos desde o Brasil colônia. A abrangência da filosofia nacional resultante dessa rota de investigação dependerá do que cada autor considera que pode incluir sob o conceito de ‘filosofia’. Para Margutti (2013, p. 12), por exemplo, além da filosofia produzida dentro dos limites formais acadêmicos, há que se considerar, também, o que chama de ‘filósofos amadores’, uma categoria de pensadores independentes situados fora da academia; e ainda os chamados ‘literatos-filósofos’, duas categorias que têm sido capazes de produzir obras que expressam “profundas intuições filosóficas na nossa história cultural”.

Nesse entendimento, cresce sobremaneira o número de ‘filósofos brasileiros’ e também o volume do que poderia constituir a obra de uma filosofia feita no e desde o Brasil. Roberto Gomes (1994, p. 8) coincide nessa ampliação substancial das possíveis fontes da filosofia no Brasil:

Obras como as de Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Machado de Assis, Lima Barreto, Sérgio Buarque de Holanda, Noel, Chico Buarque, além daquilo que se tem feito no campo das ciências humanas nos últimos anos, têm mais a nos dizer do que as maçantes teses universitárias nas quais a filosofia se mascara no Brasil.

Sugiro agregar à lista de Roberto Gomes o nome de Rubem Alves. Pelo que foi exposto ao longo deste ensaio, parece ter ficado evidente que a circunstância brasileira do filosofar está presente na obra alvesiana e constitui ipso facto uma contribuição original e importante à construção do pensamento filosófico brasileiro, como quer que o compreendamos.

Referências

- ALVES, Rubem Azevedo. *Se Eu Pudessem Viver Minha Vida Novamente...* Campinas: Verus Editora, 2004. 153 p.
- _____. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987. 231 p.
- _____. *Esperança e Objetividade: Uma Crítica da Ciência*. Trans - Form - Ação. Marília: UNEP, 1974. v. 1, p. 79-90. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/trans/i/1974.v1/>>. Acesso em: 21 ago. 2021.
- DUSSEL, Enrique. *Teología de la Liberación: un panorama de su desarrollo*. Cidade do México: Potrerillos Editores, 1995. 189 p.
- FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. 148 p.
- GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 11a ed. São Paulo: FTD, 1994. 124 p.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Hacia una Teología de la Liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1971 (Iglesia Nueva 8). 81 p.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARGUTTI, Paulo. *História da Filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 377 p.
- NUNES, Antonio Vidal. *A Ciência e o Homem no Pensamento de Farias Brito e Rubem Alves*. Vitória: EDUFES, 2007. 233 p.
- PY, Fabio; MENDES, Danilo. *A Teologia do Cotidiano à Luz da Esperança: traços cristãos românticos em Rubem Alves*. *Teoliterária*, v. 7, n. 14, p. 130-158. 2017.
- RODRÍGUEZ, Rubén Rosario. *Political Theology as Liberative Theology*. Political Theology. Londres: Routledge, 2018, v. 19, n. 8, p. 675-680.

SILVA, Anaxsuell Fernando da. Rubem Alves, uma trajetória de gestos poéticos. Revista Inter-Legere, n. 8, 7 dez. 2013.

_____. Poética da Existência: Rubem Alves, história de vida, tramas e narrativas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). UNICAMP, Campinas, 2014. 226 p.

VIEIRA PINTO, Álvaro. Consciência e Realidade Nacional. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), 1960. 2 v.

**Réplica: A Filosofia da Percepção nos
Fatos do Espírito Humano de Gonçalves
de Magalhães, de Evaldo Sampaio**

*Ivan Domingues*¹

Há cerca de um mês, no fim de uma conversa com Paulo Margutti, fui perguntado se eu tinha tomado conhecimento do capítulo de Evaldo Sampaio (referido doravante como ES e Evaldo, com outras variantes) saído há tempos no livro que ele, Paulo, tinha editado juntamente com Delmar Cardoso e vindo a lume pela Editora Fi em 2020.

Ora, sou um dos membros do comitê editorial da coleção em que o livro desde então passou a figurar no catálogo da editora gaúcha, com o título *III Colóquio Pensadores Brasileiros: Coletânea de Textos 2019*, e onde está disponibilizado ao leitor interessado, em versão eletrônica, o capítulo de Evaldo, “A Filosofia da Percepção nos *Fatos do Espírito Humano* de Gonçalves de Magalhães”, pp 59-89.

Para minha surpresa, por algum motivo, eu não me havia dado conta da publicação nem do livro nem do capítulo, à época. Só o fiz agora, cerca de um ano depois, quando fui alertado por Margutti de que o capítulo em apreço continha severas considerações críticas acerca de nossas interpretações da agenda e da natureza da filosofia brasileira no curso do século XIX, merecendo nossas respostas e tendo ele decidido fazê-lo no terceiro volume de sua história da filosofia, ainda sem data para sair. De minha parte, para encurtar a história, tratei de procurar Evaldo, de quem sou bastante próximo, tendo ele sido meu orientando de doutorado, e em

¹ (UFMG)

conversa amistosa sinalizei que, acatando sugestão do colega e amigo, eu iria publicar no próximo volume da coleção da Fi a minha resposta a ele, ES. Nesta oportunidade, disse-lhe, eu traria a público minha réplica ao capítulo em apreço, externalizando o meu desacordo fundamental em relação às análises levadas a cabo por meu ex-pupilo sobre pontos essenciais de meu livro publicado em 2017, pela Editora UNESP, a saber: *Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas – Ensaaios metafilosóficos*, estando eu no momento a me ocupar de sua revisão em vista da segunda edição, daí a relevância e a oportunidade, para meu intento, das discussões provocadas pela publicação da obra (FB, daqui para frente).

Pois bem, passado algum tempo, eis que a réplica ficou pronta, bem mais longa do que eu tinha imaginado, e a qual eu escrevi um tanto a contragosto, é verdade, pois se há coisa que eu detesto na academia e mais ainda nas humanidades é o hipercriticismo e o gosto da polêmica, muitas vezes da polêmica pela polêmica, em meio a tergiversações sofisticadas e esgrimas intelectuais, sem qualquer perspectiva de firmar convicções, estabelecer *mainstreams*, educar as mentes e moldar crenças compartilhadas. Esta situação, menos grave nas ciências duras, não digo ausente ou inexistente, como viu Max Weber, não apenas é uma das marcas da cultura humanística, mas é algo renitente que sentenciou de morte as ciências humanas e sociais nascentes. Segundo ele, tal é o caso da sociologia, caracterizada por uma pestilência crítica incurável acerca da questão de métodos, levando os cientistas sociais a discussões sem fim e sem chegar a nada. Não muito diferente é a situação da filosofia, como notou uma vez Gadamer, ao dizer que em filosofia todo mundo tem razão, mas nunca no sentido em que alguém diz e contra quem diz alguma coisa. Ou seja, a razão cortejada pelo filósofo não serve para nada e, sim, para espalhar a confusão, imperando por toda a parte o império da opinião, e como viu

Einstein, em matéria de *doxa*, tão arraigada ela é ou está em nossas mentes, é mais fácil desintegrar o átomo do que quebrar uma opinião.

Então é isso, foi a contragosto e com muitas reservas que me decidi a fazer a réplica a Evaldo, a qual lhe foi comunicada com toda a lealdade, quando eu lhe disse numa mensagem, ao revelar a minha intenção de fazê-lo, que eu me via dividido entre duas assertivas: uma, de Platão, ao dizer no *Eutifron* como a filosofia não tem metro nem balança, então as desavenças das ideias são inevitáveis; outra, de Aristóteles, ao dizer na *Ética a Nicômaco* que era amigo de Platão, porém mais ainda da verdade. Movido pelo desafio de coordenar meus sentimentos com essas duas ordens de ideias, tentarei nas páginas que seguem pôr no claro meus pensamentos sobre algumas das críticas ou reservas esboçadas por Evaldo, a meu ver distorcidas e equivocadas, como já antecipei. E desde logo, ao dar razão a Platão, quanto ao fundo, ou seja, as desavenças, e à Aristóteles quanto ao fim ou ao objetivo da réplica, restabelecer a verdade ou antes a minha verdade ou intenção ao publicar o livro e escrever aquelas coisas. Digo isso, como comentei com Paulo e o próprio Evaldo, não sem uma certa perplexidade e decepção, pois muitas das desavenças – e eu não estou falando de todas – são devidas a extrapolações, inconsistências e confusões de alguém que me é próximo, meu ex-pupilo e com relações pessoais marcadas pela *phylia*, pelo reconhecimento e pela camaradagem filosófica; portanto, me respeitando de verdade e me querendo bem e, no entanto, me distorceu quase o tempo todo e me leu muito mal.

Vamos então aos pontos que estão em jogo, atendo-me ao essencial. Primeiro, ao capítulo e seu escopo. Trata-se, de início, de um estudo do *opus magnum* de Gonçalves de Magalhães, *Factos do espírito humano*, publicado em Paris em 1858. O foco do autor, como reza o título, é a teoria da percepção lá desenvolvida, com laivos de originalidade pretendida pelo filósofo brasileiro e endossada sem reservas pelo estudioso da obra. Não

pretendo nem posso fazer o exame crítico da justeza ou não das análises levadas a cabo sobre o filósofo oitocentista, que está bem-feita, com pensamentos límpidos e linguagem apurada e elegante, mas em que eu noto dois problemas ou dificuldades de fundo. Primeiro, a existência da lacuna insanável da parte de alguém que pretende fazer o cômputo ou o balanço crítico da obra, em busca das raízes profundas de seu ineditismo, bem como da originalidade do pensador, e que no entanto deixou de lado e nem cita na bibliografia a segunda obra maior do filósofo e publicada cerca de vinte anos depois, a saber: *Alma e cérebro*, na qual o ilustre pensador brasileiro retoma a teoria da percepção e faz a *mise au point* dos embates com os materialistas e evolucionistas de seu tempo. Segundo, em vez de completar as análises – seja ao fazer a análise semântica dos termos *percepção* e *apercepção* em francês, com direito a flutuações e confusões na língua de Voltaire, coisa que nos ficou devendo; seja ao incorporar temas ou problemas correlatos, como a questão da sensação e da imaginação; seja a relação e coordenação do voluntário e do involuntário, essencial para pensar a relação entre a mente e o corpo; e seja ainda a questão do *eu* ou do sujeito – , Evaldo rápido demais se dá por satisfeito, compra tudo pelo valor de face e de uma penada só extrapola o autor e o período examinados, tomando o texto do filósofo como pretexto para fazer outra coisa. Precisamente, não para melhor compreender o pensador reverenciado e imunizado, sabe-se lá o porquê e contra o quê, mas para se contrapor a dois estudiosos nacionais dos dias de hoje, cerca de 150-170 anos depois do Visconde de Araguaia, ao apontar a artilharia retórica contra Paulo e contra mim: contra Paulo, que ainda não publicou nada sobre o Visconde, mas deverá fazê-lo em breve; contra mim, que quase nada dele falei em meu livro e a ele deverei voltar com um pouco mais de alento na segunda edição do livro que estou cuidando no momento. Daí a ideia, no meu caso, de que ES toma o texto do filósofo estudado como pretexto para fazer outra coisa, não para

iluminar e compreender, mas para extrapolar e refutar, tomando as ideias como equipamentos de campanha e peças de retórica, ao medir forças e partir para o ataque, como se tudo consistisse numa esgrima intelectual, com estocadas e vencedores e vencidos, nada mais.

Vejamos então mais especificamente o meu livro, *FB*, objeto das investidas de ES. Acima eu tinha falado de distorções. Elas são de várias ordens e a que me causou maior espanto foi a perplexidade de ver a metodologia do tipo ideal tão central no livro e que é visada por Evaldo em meio a toda sorte de confusões e mal-entendidos, levando-o a pretextar tudo para fragilizá-la, como ao invocar a autoridade de Platão que disse no *Fedro* que “a verdadeira Filosofia está inscrita na alma do filósofo e não nos seus escritos, os quais, segundo ele, não merecem lá muita consideração, pois são simplesmente um meio de recordar aquilo que de algum modo já se sabe. A Filosofia, diz o Sócrates platônico, se manifesta não no que o filósofo eventualmente escreve, mas na sua maneira de pensar e viver”.²

² SAMPAIO, E., A filosofia da percepção nos *Fatos do espírito humano* de Gonçalves de Magalhães. In: Cardoso, Delmar & Margutti, Paulo (orgs.). *III Colóquio Pensadores Brasileiros. Coletânea de textos*. 2019. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 77-78.

De fato, a contra-argumentação de ES se estende mais longe, chegando a Cícero e invocando a autoridade de Hadot, com o intuito de alargar a ideia de filosofia – Cícero era um verdadeiro filósofo, sem ter escrito livro algum de filosofia *tout court* – e, paralelamente, o de abrir a filosofia para outras formas de manifestação ou expressão, contra o monopólio da filosofia escrita. Na passagem em apreço o nome de Sócrates é invocado em abono, buscando apoio no *Fedro*. Porém, a questão da filosofia escrita ou não escrita de fato se revelará mais complicada, ao se considerar a *Carta II*, que fala de coisa parecida, mas de um outro jeito e de uma maneira mais desestabilizadora ainda, levando Platão no fim a dizer que ele não é o verdadeiro autor de seus escritos, mas Sócrates, depois de ter advertido sobre os perigos da escrita no mesmo passo em que defende a primazia da recordação, e ao concluir a missiva insta o interlocutor, Dionísio, a jogar a carta ao fogo depois de lê-la. Só que a autenticidade da autoria da carta atribuída a Platão é contestada pelos especialistas, deixando-nos sem chão, ao mesmo tempo em que nos condena a dizer alguma coisa acerca de Sócrates tendo como testemunho e apoio, não Sócrates ele mesmo, que nunca escreveu nada, mas Platão e Xenofonte, que nos legaram a reminiscência escrita e sem a qual nada poderíamos dizer do Sócrates histórico e filósofo. Por sua vez, no tocante a Cícero, em nenhum lugar eu disse que ele não era filósofo, ao contrário do que sugere ES, devendo ser acrescentado aos comentários de Hadot, sempre esclarecedores e certos, que o francês ilustre é indiferente à distinção filosofia escrita e não escrita ao postular a tese axial da filosofia como modo de vida, chegando inclusive a intercalar entre nós e o romano os exercícios espirituais de Santo Inácio. Além do mais, devendo ser acrescentado às considerações de Evaldo leitor de Hadot a informação essencial de que o grande romano era político atuante e ao mesmo tempo eminente leitor e estudioso de Epicteto, mas a sua recepção tardia se deu ao largo dos estoicos tanto no tocante aos renascentistas italianos, que o liam muito e trataram de fundir a Retórica com a Filosofia, ao darem azo ao Humanismo Cívico, quanto no tocante aos céticos modernos, ao tratarem do ceticismo acadêmico. E aqui de novo a relação entre filosofia e vida, ao passar de um contexto a outro, com suas diferenças,

Ora, como eu insisti ao longo do livro, o *hardcore* do método do tipo ideal, ao descolar do uso que Weber dele faz na *Ética protestante* e em *Economia e sociedade*, suas duas obras seminais, para estendê-lo à história intelectual e à história da filosofia – brasileiras, no caso –, consistiu justamente em calibrá-lo, como em qualquer modelo, para capturar justamente a “alma do filósofo” e das diferentes práxis e experiências do filosofar ao longo da história. Vale dizer, ao pressupor que há mais de uma experiência e mais de uma *práxis* filosóficas, sem a necessidade do ônus metafísico de irmos atrás da essência da filosofia e tampouco a necessidade de postulação da essência de uma mesma alma do filósofo, hipostasiada em filósofo ou pensador universal. Nada disso, o tipo ideal não nos leva a essências, mas a idealidades e construções intelectuais e o nome que eu dei ao “espírito” da filosofia inscrito na alma do filósofo bem como nas obras de pensamento, escritas ou não, foi justamente *ethos* e ainda *ethei*, referido a atitudes ou a ações = *práxis*.

No caso específico do século XIX brasileiro estava em jogo calibrar um tipo ideal ou modelo para capturar a experiência prevalente da atividade filosófica ao longo de mais ou menos 150 anos: desde fins do século XVIII, depois da expulsão dos jesuítas, passando pelo período imperial e culminando no interregno republicano e fim da república velha, com a Revolução de 30. As dificuldades de calibrar o tipo ideal para o período eram grandes e não podiam ser subestimadas, especialmente no tocante ao desafio de capturar a novidade duradoura de mais de um século, havendo não obstante continuidades e experiências paralelas ou na diagonal. Mas

coisa que ES não considera, se revelará ainda mais complicada, não nos autorizando a afastar o papel da escrita na filosofia antiga, numa época em que prevalecia a tradição oral, mas não no interior da filosofia, nem em tirar das diferentes experiências e dos diferentes contextos a ideia normativa de que só há uma forma genuína de fazer filosofia e a qual se dá longe dos textos e de costas para a escrita. Nada disso eu pretendi ao modelar o tripé semiótico Autor – Obra – Público, conforme vou mostrar na sequência, ao lembrar que, de minha parte, a única pressuposição que eu assumi foi que na era moderna temos mais e mais – depois da invenção da máquina de imprimir e sua enorme difusão – a prevalência de uma cultura escrita.

em que de nossa parte, favorecidos pela distância temporal, tendo portanto a perspectiva para a comparação, poderemos ver o século XIX em termos de práxis e experiências *in between* ou na transição de dois períodos e experiências intelectuais: [i] o intelectual orgânico da igreja ou o jesuíta da Colônia e [ii] o *scholar* ou o especialista disciplinar, gestado na esteira da criação das primeiras universidades e, por extensão, das primeiras Faculdades de Humanidades, com suas diferentes denominações, e no interior delas as Seções e depois os Departamentos de Filosofia.

Estes pontos foram ponderados, obviamente, quando eu modeliei o tipo ideal da *intelligentsia* filosófica do período com seu traços ou caracteres predominantes, de olho na novidade gestada ao longo do processo e mapeada com a ajuda de historiadores da filosofia, novidade provocada pelo colapso do ensino colonial e da necessidade de lhe fazer face. Concretamente, colapso devido às reformas de Pombal, na esteira da ilustração conservadora lusitana, levando à desagregação do ensino de filosofia nos colégios e seminários, tendo restado alguns poucos de outras ordens religiosas, como os beneditinos e os franciscanos, às quais serão incorporadas mais tarde outras instituições religiosas, como os lazaristas em Minas Gerais (o famoso Caraça). E, paralelamente, dando ensejo à nucleação do ensino público ou estatal, cujo embrião serão as chamadas escolas régias criadas à época de Pombal; seguidas pelos liceus ou ginásios com o segundo grau como novidade (assim, o Ginásio Mineiro, em Ouro Preto, criado em 1854, depois renomeado Colégio Estadual, já em Belo Horizonte), tomando como modelo o Colégio Pedro II (1837) do Rio de Janeiro; e culminando no ensino superior com a criação das Faculdades de Direito, em Recife e em São Paulo (1827), onde a filosofia foi ensinada como propedêutica e formação complementar. Como dito, tudo isso foi ponderado e considerado, assim como comparado com outras experiências de outros países, como a França – país a que voltarei daqui a pouco e que desde as

primeiras décadas do século XIX, na esteira das reformas napoleônicas do ensino superior francês, secundadas pelas de Victor Cousin no liceu e em outros níveis da chamada instrução pública, já trilhava rumo à institucionalização da filosofia acadêmica no ensino superior, com um novo regime do doutorado, orientado não mais para o ensino, mas para a pesquisa.

Assim, em um estudo publicado no *Festschrift* em homenagem a Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, tendo por título “Um palimpsesto de analíticos e continentais: Montaigne, a *intelligentsia* francesa e nós”, eu me ocupei largamente da intelectualidade francesa no período do chamado *Ancien Régime*, nos primeiros séculos da era moderna. Tudo tendo lugar em pleno absolutismo, cuja linha do tempo foi rompida com a Grande Revolução, e ocasião em que eu modeliei a figura maior da intelectualidade de então: a figura do *homme des lettres* ou do *libre penseur*, calcada em Montaigne e nascida no século XVI, completamente descolada do *magister* das faculdades de artes medievais, a qual dará passagem no século XVIII à variante dos *philosophes* ou *penseurs des lumières*, vale dizer o intelectual iluminista dos salões parisienses, com Voltaire na linha de frente. Sobre esse ponto, em seu livro seminal consagrado às *Lumières*, o historiador Antoine Lilti faz o cômputo das novidades introduzidas na França nesse importante período, quando o espaço da atividade intelectual se viu sumamente alargado devido à invenção da máquina de imprimir, no mesmo passo em que segmentos expressivos da aristocracia do Antigo Regime abriu seus salões para discussões filosóficas e saraus literários. Desde então, segundo Lilti, “La figure nouvelle de l’homme des lettres, aimable et sociable, rompt avec celle de l’érudit solitaire et pédant. Les plaisirs de la sociabilité doivent compenser l’ardeur intellectuelle du savant, lui permettant d’échapper à la mélancolie qu’engendre le travail intellectuel. Le philosophe doit surtout prouver son utilité, sa capacité à s’adresser à un public large d’honnêtes gens plutôt qu’à un cercle restreint de pairs. ‘Il faut

être homme du monde avant d'être un homme de lettres', écrit Voltaire à la marquise du Deffand ; le mot qui sonne comme um slogan pour les philosophes est aussi une flatterie pour la bonne société. Les salons du XVIIIe siècle, qui perpétuent ceux du siècle précédent, sont aussi um lieu privilégié d'interpénétration des elites sociales, politiques et culturelles" (LILTI, 2019, p. 175). Em suma, foi isso o que aconteceu na terra dos gauleses, não em nossas terras, longe dos países centrais e atadas à agenda neocolonial do período pós-independência.

Foi neste cenário, ao percorrer uma rota diferente da de Lilti, de olho em Voltaire, com o livre pensador cosmopolita dominando a nova cena intelectual, no mesmo passo em que o erudito solitário continuava existindo e levando a cabo a sua tarefa naquelas terras – nada menos do que o intelectual de gabinete como antípoda do intelectual de salão –, que eu modelei o intelectual colonizado do século XIX brasileiro. E, como tal, nada cosmopolita, desenraizado e nostálgico da Europa, sofrendo em sua alma do chamado “mal de Nabuco”, o eurocentrismo, em sua maioria afrancesados, havendo, porém, anglófilos e germanófilos, a saber: o intelectual diletante autodidata, saído das hostes do bacharelismo jurídico, em sua maioria da tradição coimbrã ou originários das Faculdades de Direito de Recife e São Paulo. Portanto, uma nova estirpe de costas para as tradições do novo país e que foi formada longe dos colégios e seminários religiosos, embora estes continuassem com enorme influência entre nós, não representando, porém, uma novidade, mas a continuidade da antiga tradição católica com a segunda escolástica, senão o neotomismo, no coração e na mente de seus epígonos. Ora, o nome que eu dei a essa estirpe importante de intelectual, com foco no seu *ethos* marcado pelo bovarismo e o transoceanismo, eurocentrismo poderíamos dizer, foi justamente de intelectual diletante estrangeirado, o qual poderia esbanjar talento e o poder de assimilação crítica das ideias vindas de fora, como no caso de Gonçalves de

Magalhães, mas não colocou e não podia colocar em sua agenda criar uma filosofia nacional ou brasileira: afinal, todos eram estrangeirados e o ideal ou o modelo da vida intelectual era buscado lá fora, nunca aqui dentro.

Mas que fique claro: ao empregar o temo *diletante*, longe de mim querer cravá-lo com ou fazê-lo acompanhar de uma carga semântica negativa, como em algumas de suas acepções na linguagem corrente; antes, tratei de depurá-lo, ao reter sua raiz italiana de *deleite* [*dilletare*], associada a amador, por oposição a profissional, marcando-o com a carga semântica positiva de fazer ou usufruir de alguma coisa por amor (amor à arte, amor aos esportes, amor à filosofia, como na antiga raiz grega da palavra, *philo*, encontrada na velha rainha do saber e também na filologia, amor aos textos) e não por obrigação ou corveia. Exemplos desse tipo de filósofo não faltaram desde a antiguidade: a começar por Sócrates, que não era rico e para mim é um mistério como ele pôde viver da e para a filosofia, se ele não podia ensiná-la por profissão ou por dinheiro, como os sofistas, e em contraste com Aristóteles e Platão, que eram ricos e podiam se entregar à filosofia de corpo inteiro, *pro bono*. Na era moderna, este não foi o caso de Kant, que era professor assalariado, mas não foi o caso Descartes, que vinha de uma família abastada, bem como de Voltaire, que tinha vastas extensões de terras e era riquíssimo. Este foi ainda o caso de Schopenhauer, que era herdeiro rentista, como Proust, fazia filosofia por amor ou ainda como diletante, mesmo ensinando em universidade, desprezava os filósofos profissionais, como seus colegas assalariados ou que dependiam de tais proventos, como Hegel e Fichte, vendo neles novos sofistas. No meu caso, ao neutralizar as duas valências positiva e negativa, dando ao termo *diletante* uma acepção neutra, ao mesmo tempo crítica e descritiva, como em qualquer tipo ideal, com foco no *ethos* ou na “alma” dos filósofos, como quer Evaldo, de olho no modo de vida que eles associavam e levavam a cabo em suas respectivas filosofias. Em suma, foi isso que eu fiz ao longo

do livro ao criar cinco tipos ideais da *intelligentsia* filosófica brasileira da Colônia aos nossos dias e esse foi o meu propósito ao tipificar o filósofo brasileiro do século XIX. E o que é importante: ao considerar um lapso de tempo relativamente longo, em que a nossa filosofia em nossos meios era ainda raquítica, marcada pela deficiência de escala e pelo déficit institucional, não havendo Faculdades de Letras ou de Filosofia, nem doutorado *ès-lettres* como na França e, pior ainda, nem mesmo graduação completa, condenando o candidato a filósofo à improvisação, ao autodidatismo e à curiosidade indisciplinada.

Contudo, depois do livro pronto, já no mercado, bem recebido pelos meus pares, mas havendo distorções e mal-entendidos em sua recepção quanto à ideia mesma de tipo ideal e suas implicações, como no caso de ES, eu me penitencio um tanto até hoje por ter compactado demais a apresentação do tipo ideal do intelectual diletante estrangeirado. E de um modo especial eu me penitencio por não ter podido, aflito com o tamanho do livro, tratar na extensão requerida a questão dos exemplos ou dos candidatos ao posto do melhor espécime de tal tipo, e por essa razão dando margem a incompreensões de toda sorte – problema que, conforme entendimentos com a Editora UNESP, será resolvido na segunda edição do livro, quando irei estender-me um pouco mais na caracterização do tipo, bem como nos exemplos, devendo eu na ocasião distinguir três variantes e a elas associar três exemplos seminais: [i] a variante 1 do intelectual do *establishment* ou do *insider*, exemplificada por Gonçalves de Magalhães, em quem eu vejo uma espécie de filósofo orgânico do 2º reinado; [ii] a variante 2 do intelectual independente ou do *outsider*, exemplificada por Tobias Barreto, em quem eu vejo, além do mais, o melhor exemplo do intelectual diletante estrangeirado do século XIX e uma espécie de goliardo – na acepção de intelectual descolado que na idade média levava uma vida boêmia e dissoluta, à diferença do clérigo vinculado à igreja dedicado ao

ofício de ensinar, a que eu nomeei de intelectual orgânico da igreja –, um pouco, como figura discrepante do intelectual da igreja, tinha sido Gregório de Matos na Colônia; [iii] a variante 3 do intelectual bem pensante ensimesmado ou do erudito solitário referido antes, de costas para o mundo e para a realidade brasileira, exemplificada por Farias Brito – ele mesmo vindo do direito e, como autodidata, um dileitante de boa cepa e dedicado de corpo e alma à filosofia, mas vivendo ainda num tempo em que a filosofia era para poucos iniciados nessas terras e uma andorinha não faz o verão, como viu Aristóteles.

Por tudo o que acabei de dizer entendo que Evaldo passa ao largo do principal que está em jogo na metodologia dos tipos ideais, que admite contraprovas e incide sobre o empírico a história contrafactual e sobre as proposições declarativas e a lógica booleana os operadores da lógica modal, como no caso de Weber, e mesmo da lógica *fuzzy* em nossos dias. Penso que é uma metodologia bem talhada para pensar o gradiente de experiências intelectuais e formas de filosofia toldadas ao longo da história, incluindo a questão da originalidade, sem a necessidade de tudo se decidir em pares binários 0 e 1, marcando ausência e presença absolutas. Nada disso, foi o que eu mostrei ao longo do livro, não se trata de tudo ou nada, havendo filosofia na exegese e na práxis do comentador, na história da filosofia e no trabalho do historiador, na fala do professor, na mente do aluno e no diálogo entre ambos, na interface com as artes, as visões de mundo, o senso comum, o mito e a ciência, e, evidentemente, e mais ainda, no pensamento inaugural e na obra seminal do filósofo. Por isso, eu não exagerei e não vi copo vazio ali onde a água está na metade ou um pouco mais e um pouco menos. Para todos os efeitos, nessas questões de medidas, não é verdade que não temos *métrôn* ou balança, como dizia Platão. Sim, nessas matérias históricas, não temos e de nada serve a régua reta e universal da lógica e da geometria, mas temos a régua torta dos

construtores de Lesbos, de que falava Aristóteles, maleável e adaptada a todas as classes de objeto e superfícies, tendo várias serventias, assim como temos outras métricas, desde a aritmética e a estatística, podendo o estudioso o tempo todo computar e calcular. Voltarei a esse ponto daqui a pouco, ao questionar o modo como ES tratou as métricas recolhidas ao livro, junto com o argumento dos grandes números, essencial para dar respaldo às minhas análises. E como veremos, no caso de ES, com seu afã de refutar e se impor, ele o fez não com o objetivo de compreender e melhorar o argumento, mas de fazer a pirueta retórica, mediante refutações, reduções ao absurdo e retorções de todos os quilates, só faltando argumentos *ad hominem*, mas igualmente com o objetivo de vencer e brilhar – mas o que se ganha com tudo isso, com efeito?

Antes, porém, Evaldo aponta sua artilharia sofisticada, com as ideias funcionando como armas de guerra ou equipamentos de campanha contra os adversários, como dizia Cruz Costa, justamente sobre o tripé Autor – Obra – Público, de Antonio Candido, pensado para a literatura brasileira, ao qual me referi antes e que eu modifiquei um pouco, no escopo e na periodização, ao estendê-lo à filosofia. A acusação de ES ou o seu questionamento é que o tripé do *primus inter pares* de nossos críticos literários funciona em literatura, que depende do livro, ao passo que a filosofia não: veja o caso de Sócrates, já referido. Confesso que não entendi diferença tão abissal. Por suposto Antonio Candido sabe muito bem que nas sociedades tradicionais, como a Grécia arcaica e mesmo a Grécia clássica, imperava a tradição oral e, neste contexto, em que a prosa e a poesia eram passadas de boca em boca, a ideia de obra haveria de ser recalibrada, ao ser vergada para autorias coletivas, até mesmo no caso da obra de Homero. Da mesma forma no nordeste brasileiro com a literatura de cordel em sua forma mista, oral e escrita, assim como em outras paragens do país, como em Minas e seu folclore luso sincrético espalhado pelo interior e nas antigas

fazendas, e até mesmo nos casos da Rússia e da Alemanha com seus contos populares maravilhosos. Todavia, o tripé de Candido foi calibrado antes de tudo para capturar a tradição e a cultura letradas prevalecentes na era moderna, como foi comentado, e como foi e ainda é o caso de vastas extensões da Ásia, de toda a Europa e de boa parte das Américas, Brasil incluído. Então, se o tripé só serve para a literatura e não para a filosofia é porque Evaldo acredita naquilo que ele mesmo inventou e ignora, como no caso do tipo ideal, que o tripé poderá ser calibrado mais e uma vez para capturar as formas dominantes ou prevalecentes, bem como as variações ou as variantes. Este bem poderá ser o caso quando o estudioso se ver confrontado no curso do século XX com a autoria e a obra filosófica em suas expressões imagéticas ou icônicas, na esteira de sua difusão nos meios de comunicação de massa tradicionais ou então nas redes sociais e nas novas mídias. Porém, o meu livro não tratou dessas coisas. Mas eu fui além de Antonio Candido ao incorporar à ideia de obra filosófica as noções de gênero literário e de estilo do autor, por um lado, e a questão da *techne* filosófica bem como do *cânon* da filosofia, por outro. Este ponto foi crucial em minhas investidas metafisológicas sobre a filosofia brasileira, passando pela questão da pertinência ou não das noções de filosofia no / do Brasil e a da universalidade / particularidade da filosofia, ao se ver distinguida em tradições, escolas filosóficas e correntes de pensamento, mas foi completamente deixado de lado por Evaldo.

Passando para a filosofia brasileira dos oitocentos, com os tópicos do / no Brasil confundidos e deslocados por ES, temos a postulação por demais onerosa, mas assumida dogmaticamente do espiritualismo como a primeira filosofia rigorosamente nacional ou brasileira, encadeada certamente com o espiritualismo francês, mas aqui adaptado e tingido de cores nacionais. De um lado, nas terras gaulesas, com Víctor Cousin à testa do ecletismo espiritualista, com sua poderosa influência institucional como

diretor da instrução pública, ao antepor em seus livros ao espiritualismo o termo nada nobre ecletismo, querendo dizer com isso que não estava em jogo criar um novo sistema ou uma nova doutrina filosófica, mas um novo método, o método histórico-crítico, para tratar e superar as divergências doutrinárias do sensualismo, do materialismo e do idealismo e dar-lhes a síntese eclética. De outro lado, aqui no Brasil, Gonçalves de Magalhães, sua obra seminal *Factos do espírito humano*, sua posição institucional de 1º catedrático do Colégio Pedro II, ainda que por poucos meses, e as duas postulações caras a Evaldo: [i] de Gonçalves de Magalhães como primeiro filósofo brasileiro, tendo desbancado seu mestre Mont’Alverne, assumida com ares de originalidade, mas de fato já em circulação em nossos meios na esteira dos trabalhos de Antônio Paim, citado por ES, bem como de Luís Alberto Cerqueira, desde sua tese de doutorado e que não é citado; [ii] do espiritualismo como nossa primeira filosofia não só institucionalizada, mas como a primeira filosofia viva e encadeada, ao criar o espaço nacional de discussões das ideias filosóficas entre nós, e por isso mesmo desmentindo as negativas de Sylvio Romero, de Tobias Barreto e, por tabela, de mim mesmo. E três são os argumentos invocados por Evaldo.

Primeiro, o argumento institucional das cátedras de filosofia espalhadas pelo país, paralelamente à centralidade do Colégio Pedro II, que servirá de modelo para os ginásios ou liceus e, também, de centro irradiador das ideias espiritualistas no Brasil, a ponto de se constituir numa filosofia nacional e brasileira.

Segundo, o argumento da originalidade da obra filosófica de Gonçalves de Magalhães (GM, alternadamente) e sua influência em nossas terras, ao propagar o espiritualismo entre nós, justamente via Pedro II e Liceus/Ginásios, tanto o dele, GM, quanto o espiritualismo francês, tendo Cousin na linha de frente, mas buscando o futuro Visconde de Araguaia novas interlocuções, como Jouffroy em filosofia e Flourens em ciência:

soma-se a essa postulação maior, ou o *claim* principal como dizem os anglofônicos, o corolário do Visconde como filósofo engajado nas causas nacionais e ideólogo do projeto político-cultural da civilização brasileira em curso no segundo reinado.

Terceiro, contra o diletantismo, o autodidatismo e o bacharelismo da *intelligentsia* brasileira do século XIX e de seu atraso frente à intelectualidade europeia, o argumento metafilosófico – expressão minha – da frouxidão disciplinar e da porosidade dos campos do conhecimento naqueles tempos, e como tais marcas não só do Brasil, mas também da França e de outros países da Europa, sem que isso nos autorize a falar de diletantismo e coisas do gênero.

Ora, os três argumentos de fato não incidem diretamente sobre alguma coisa de específico que eu tenha ou tivesse escrito contra ou a favor do Visconde de Araguaia, conforme eu já comentei e em relação ao que já me penitenciei, mas que nas mãos sofisticadas de Evaldo são ilações ou suposições, com o ônus da prova ou do desmentido sendo dele e não meu. Por isso, ao fazer os meus comentários não está em jogo replicar, refutar ou responder, mas apenas questionar certas formulações de meu ex-pupilo e tratar de participar em alguma medida das discussões por ele ensejadas e que interessam de alguma maneira ao tópico da natureza da filosofia brasileira naquele período.

Começo pelo primeiro argumento: a centralidade do Colégio Pedro II, o papel dos Liceus / Ginásios e a influência das cátedras de filosofia na difusão das ideias espiritualistas no Brasil.

Sinceramente, não posso acompanhar Evaldo e penso que cada um desses tópicos mereceria mais de uma nuance ou de um reparo. Como já mostraram outros estudiosos, não se segue da centralidade do Colégio Pedro II, fundada sobre um dispositivo da lei maior da instrução pública, a julgar pelo que lá se fazia em termos de grade curricular e orientações

pedagógicas, não se segue daí que cada Liceu ou Ginásio dos rincões do Brasil ensinava ou propugnava filosofia espiritualista. Nem mesmo que o conjunto dos catedráticos ou a sua maior parte tivesse o credo espiritualista como norte ou pressuposição ao ser contratado, depois de passar pelo concurso de habilitação. De fato, os Liceus e Ginásios tinham autonomia administrativa e pedagógica, e se é verdade que Gonçalves de Magalhães assumiu a cátedra de filosofia do Pedro II em 1838, mas por pouco tempo, tendo sido seguido por outros com a mesma profissão de fé espiritualista, cuja hegemonia foi interrompida por Sylvio Romero, que assumiu a cátedra em 1880, tal situação daria ao espiritualismo no máximo a credencial de filosofia oficial do segundo reinado, por um período de 40 anos, como querem alguns estudiosos e foi aliás o meu caso.

Porém, isso não quer dizer que todos os catedráticos ou a sua maioria tivessem sido espiritualistas, gonçalvistas e cousinianos. O próprio Tobias Barreto venceu o certame para a cátedra de filosofia do Ginásio Pernambucano em 1867 e só não foi nomeado pelas instâncias superiores por não alinhamento ao credo, tendo sido escolhido outro concorrente, mas – insisto – foi ele quem venceu o certame e foi escolhido pela Banca. Por sua vez, Bernardo Guimarães foi nomeado professor de retórica, ligada à filosofia, bem como de poética, em 1866, do Liceu Mineiro, na ex-Vila Rica, e teve sua carreira moldada longe do Colégio Pedro II: de saída, em Ouro Preto, onde fez o secundário, depois na Faculdade de Direito em São Paulo, portanto ao largo das hostes espiritualistas, até onde eu sei.

Certamente, o cômputo completo das cátedras haverá de ser feito um dia e a minha suposição é que o sistema das cátedras dos liceus e ginásios públicos não foi um monopólio dos espiritualistas naquelas décadas. Ao invés, foi um duopolólio dividido por espiritualistas afrancesados e remanescentes da ilustração conservadora portuguesa, partidários do empirismo mitigado, seguindo as diretrizes de Verney e os manuais de

Antonio Genovesi. Contudo, para o quadro ficar completo será preciso acrescentar os seminários e colégios religiosos, como os de São Bento do Rio de Janeiro e o de São Paulo, bem como o famoso Caraça em Minas Gerais, havendo ainda o seminário de Mariana, nos quais os regentes de cátedra, em vez de seguirem os manuais espiritualistas e o livro de Cousin traduzido por Antônio Pedro de Figueiredo, dito o “Cousin Fusco”, seguirão os manuais da segunda escolástica ou do neotomismo em suas diferentes vertentes e variantes.

Voltando ao Colégio Pedro II e à presunção de modelo legisferando as cátedras, como quer Evaldo, penso que ela deverá ser aliviada e mesmo afastada em um aspecto essencial: se modelo foi e se constituiu em padrão do ensino médio, só o foi respeitante à forma e à organização da grade curricular e não quanto ao conteúdo ou à doutrina filosófica difundida – tudo isso tendo lugar num tempo em que Cousin nem reinava mais na França e nunca fora o nome seminal do espiritualismo francês, mas Maine de Biran e mais tarde Bergson, linhagem que Evaldo não considera na reconstrução daquela corrente de pensamento e essencial para averiguar tanto a originalidade quanto a influência do Visconde. Demais, mesmo antes do ocaso do Império e do Segundo Reinado, os rumos da filosofia no Brasil já tinham sido alterados em 1882, justamente o ano da morte de Gonçalves de Magalhães. Alterados, digo eu, mercê do parecer de Ruy Barbosa, proferido a contrapelo do filósofo do Segundo Reinado, que um dia já tinha emitido o seu, e caracterizado o de seu sucessor pela diretriz de retirar do ensino da filosofia em nível de segundo grau todo componente doutrinal, devendo o regente de cátedra pautar-se pela história das ideias, dos sistemas e das escolas. Assim, estabelece o famoso jurista e político baiano na última década do período imperial, reduzindo ainda mais a vigência de um suposto monopólio espiritualista, como quer ES:

O que o programa oficial desta disciplina pode indicar, é a história da evolução filosófica, a apreciação crítica da influência de cada escola, o conhecimento das bases da apologia de cada sistema, a separação entre a parte dessas ideias que a verificação experimental tem confirmado e a que pertence ao domínio extra-científico da metafísica e dos sentimentos pessoais do sistemático ou do crente (*Apud* MORAES FILHO, 1959, p. 10).

Considerado todo esse conjunto, teremos a verdade das filosofias difundidas ao longo do século XIX, várias verdades de fato, havendo a grande influência da ilustração conservadora portuguesa, bem como a difusão do neotomismo e da segunda escolástica, além evidentemente da presença significativa do espiritualismo afrancesado – todas elas até podendo ser abasileiradas, mas eurocêntricas, justificando a etiqueta diletantismo estrangeirado. E, na falta de números específicos para os oitocentos, para se fazer uma ideia do peso de cada uma delas no conjunto das correntes de ideias nacionais, basta considerar, como o colega Lúcio Marques me propôs recentemente, o levantamento feito por Evaristo Moraes Filho, acima referido, que no mesmo artigo nos dá os seguintes números para o Brasil no ano de 1957:

No. de estabelecimentos onde a filosofia era ensinada: 50

No. de estudantes inscritos: 1010

No. de estudantes em instituições federais: 277

No. de estudantes em instituições estaduais: 145

No. de estudantes em instituições particulares, em sua maioria católicas: 588
(MORAES FILHO, 1959, p. 20)

Ou seja, 58,2% dos estudantes em instituições particulares e 41,8% em públicas, com o neotomismo ainda largamente prevalecente naquelas, como se sabe, e mais ainda no século XIX, quando o ensino público era ainda mais defasado em comparação com os seminários e colégios religiosos.

Passo agora ao segundo argumento, o da originalidade e influência da obra filosófica de Gonçalves de Magalhães na difusão do espiritualismo em terras brasileiras, tendo como corolário ou contraparte o engajamento do filósofo carioca nas causas nacionais e ideólogo do projeto político-cultural da civilização brasileira em curso no Segundo Reinado. Sobre este ponto, não creio ser preciso inflar a questão da originalidade ou abrir a grande angular para melhor enquadrar o vulto mais o seu entorno e daí deduzir a influência ou a grandeza de alguém. No caso do Visconde houve toda uma estratégia pessoal para proporcionar sua reputação de primeiro filósofo nacional, tendo havido outros antes dele, como Mont'Alverne, mestre de GM e cujo *Compêndio de Filosofia* publicado postumamente, em 1859, um ano depois da obra seminal do Visconde, bem como antes deles tinha surgido Matias Aires, em plena Colônia, mas vivendo a maior parte do tempo em Lisboa. Uma estratégia política, ao fim e ao cabo, devido à sua proximidade da Corte e com o Imperador, e ele mesmo político e diplomata de carreira vivendo anos a fio na Europa, tendo falecido na Itália, quando representava o país junto à Santa Sé, e lá sido enterrado.

Que fique claro: nas páginas que seguem, ao examinar o contencioso, não vou, não pretendo e nem tenho a competência para fazer a triagem da influência política e filosófica do Visconde filósofo do *establishment* e do Segundo Reinado, mas questionar as duas “pernas” do argumento de Evaldo para ver se elas têm solidez ou consistência e ficam de pé.

De saída, questionar a reconstrução do argumento de ES que, citando Antônio Paim, coloca no centro do espiritualismo francês a figura de Cousin e na origem do ecletismo espiritualista brasileiro o nome de Gonçalves de Magalhaes. Contudo, no tocante à França, conforme comentei supra, a origem da estirpe foi Maine de Biran, cuja ascendência o próprio Cousin reconhece, e aqui no Brasil antes do Visconde houve Mont' Alverne, seu

mestre, muito influente na Corte e quem, igualmente, antes dele chegou ao ecletismo.

Não podendo descer às raízes dessa história, não sem esconder que, seguindo os passos de Roque Spencer, teimo em ver no *opus magnum* de nosso filósofo uma obra de segunda mão, digamos assim, guiado pelas mãos de Cousin, Flourens e Jouffroy, quiçá Mont’Alverne, deixo o esclarecimento desta questão para mentes mais competentes, e passo a considerar a segunda “perna” do argumento de ES: a postulação do Visconde como filósofo engajado nas grandes causas nacionais, vendo em seu livro seminal – mais do que o programa de instalar a Psicologia como Filosofia Primeira e que todo filósofo espiritualista tinha em mente, na França e no Brasil – alguma coisa como uma filosofia prática, traduzida segundo as palavras de Evaldo como “uma introdução e sistematização dos problemas filosóficos segundo o Espiritualismo eclético em vista de um projeto geral de constituição da civilização brasileira (SAMPAIO, 2020, p. 60).

De minha parte, considero essa postulação sumamente exagerada, sem embasamento textual, além de despida de lastro historiográfico, para não dizer sem fundamento histórico ou factual. Fiquei no aguardo do embasamento na sequência do texto de ES, mas em vão e não houve jeito. Longe de mim de querer negar a influência política e a participação de Gonçalves de Magalhães em episódios importantes da vida nacional, como secretário de Caxias e representante do Rio Grande do Sul na 6ª Assembleia Nacional, fazendo-o merecedor de medalhas e honrarias, inclusive títulos nobiliárquicos, mas influência filosófica ou impacto de suas ideias estético-literárias tenho sérias dúvidas. Assim, do seu romantismo, de quem se diz ter sido o fundador ou ao menos um de seus iniciadores entre nós, tendo à testa do movimento a *Confederação dos Tamoios*, Alcântara Machado diz do Visconde que ele se recuou em seguida frente a esse alinhamento inicial, não passando de um “romântico arrependido”. Por seu

turno, José de Alencar se insurgirá contra o carioca ilustre, e indianista como ele, dizendo que seu romantismo não tinha nada de brasileiro, até mesmo sua obra sobre os tamoios do Rio de Janeiro, em que lhe faltava justamente a paisagem nossa e a natureza brasileira. Ora, algo semelhante e mais grave irá ocorrer em suas duas obras filosóficas seminais, em que defende a liberdade, mas em que prevalece um silêncio eloquente sobre o grande cativo e suas iniquidades em que estava assentada a sociedade imperial e à qual ele era alinhado. Uma sociedade já a essas alturas com data certa para morrer e atacada por todos os lados, como Gonçalves Dias, das hostes românticas como ele e que em 1850 já tinha proferido nas páginas da revista *Guanabara*, em seu luminoso “Meditação”, tão festejado nos meios literários, um dos mais contundentes ataques aos fundamentos imorais da civilização brasileira. Antes dele, houve outros tantos, como Dom Viçoso em Minas Gerais, e depois dele houve Joaquim Nabuco e a campanha abolicionista, tudo isso em pleno Império. Em contraste com eles, nas vizinhanças do poder, vamos ver o Visconde recolhido em silêncio, conquanto estivesse convencido de que o escravismo tinha sido condenado pelas sagradas escrituras e vendo em nosso mal, o mal da escravidão, um castigo divino lançado sobre as nossas terras. E vou parando por aqui.

Para concluir, sobre a influência, a originalidade e a postulação de GM como primeiro filósofo nacional – influência que eu não nego, mas não como filósofo político ou intelectual público engajado nas causas nacionais, no mesmo passo em que denego a originalidade seminal, mas não a inteligência e a grande capacidade de assimilação das ideias, em que se requer autonomia intelectual e independência crítica, como se sabe –, mas frente à qual postulação não escondo as minhas reservas de primeiro filósofo, e não só porque houve outros filósofos antes dele, como eu comentei, mas para os quais, ele inclusive, recusa a etiqueta de nacional. Explico-me:

sim, eles são filósofos e fazem filosofia em nossas terras, filosofia no Brasil, bem entendido, mas não filosofia *brasileira* ou filosofia *do* Brasil, como marca de nacionalidade, mais do que geografia ou de torrão natal. E isto pela simples razão que eles são desenraizados, sofrendo do mal de Nabuco, vítimas que todos eles do colonialismo epistêmico bem como cultural, e, como tais, estrangeirados. Quem se duvidar disso, basta ler a notícia que saiu no *Correio Mercantil*, publicado no Rio de Janeiro, em edição datada de 10 de março de 1859, onde na primeira página aparece em matéria não assinada, com data de 05/02/1859, duas informações de grande interesse tanto para a compreensão da recepção da obra quanto para a aquilatação do raio de influência do autor, dentro e fora do Brasil.

Assim, sobre o primeiro tópico, logo no início da matéria quando o articulista se reporta a uma carta enviada por Flourens – várias vezes citado como fonte por Gonçalves de Magalhães ao longo do livro – justamente ao Sr. Chanselle, o tradutor do livro para o francês, quem teria feito chegar a carta ao autor brasileiro e este ao jornal carioca, agora trazendo o assunto à tona junto ao público brasileiro. E quem era, com efeito, o Sr. Flourens e o que ele diz na missiva ao se dirigir ao tradutor? Nada menos que o eminente *savant* secretário perpétuo do Instituto Imperial de França, depois renomeado Instituto de França, que agrega e coordena cinco grandes academias e institutos, como a Académie des Sciences, a Académie Française (Letras) e a Académie des Sciences Morales et Politiques, entre outras, e portanto uma cabeça coroada e sumamente influente. Na carta, datada de 05 de janeiro do mesmo ano, ele agradece ao Sr. Chanselle o envio da tradução de *Factos do espírito humano*, diz ter lido o livro de uma sentada só e rasga elogios ao autor brasileiro, com a expectativa, como eu disse, de que o tradutor lhe fizesse chegar sua grande admiração pelo trabalho cuidadoso, *noble d'esprit* e a todos os títulos admirável. Em suma, um trabalho talhado de acordo com o corte e o bom gosto francês, poderíamos dizer, com o eminente *savant*

destacando-lhe as “idées originales et vives, conceptions promptes et nettes, analyse philosophique d’une adresse et d’une profondeur admirables; tout, dans ce livre, est de la main d’un homme de génie”. E conclui a missiva dizendo-se reconhecido, senão envaidecido, por GM em tão “noble écrit” ter-se apoiado sobre os estudos científicos dele, Flourens, e no fim, ao se despedir, em vez das saudações de praxe, ele sobe o tom, expressando suas “félicitations sincères pour le beau talent que vous avez mis au service d’une composition si ferme et si haute. Continuez, monsieur, et la vraie philosophie vous devra beaucoup”.

Sobre o segundo tópico, a questão da internacionalização do Visconde e de seu raio de influência, o articulista do jornal brasileiro não se fará de rogado: sim, além de poeta genuíno, GM era um filósofo de primeira grandeza e em perfeita sintonia com a ciência de seu tempo. O sinal disso é que ele mereceu o justo reconhecimento de uma das maiores eminências francesas, o sucessor do mesmo posto no Instituto de George Cuvier e François Arago, este, digo eu, físico de renome e aquele, por sua vez, uma das sumidades da história natural. Em contraste, no Brasil não houve nada disso, tendo o autor e a obra sido cercados de um silêncio eloquente e por demais significativo do estado raquítico das letras nacionais – acréscimo meu – e em todos os aspectos nada lisonjeiro. E aqui as verdades dos números falam por si só, segundo o articulista: se no país de Descartes e de Voltaire a obra do eminente filósofo brasileiro tinha vendido até aqueles dias 1800 exs., estando o tradutor e a Editora cuidando da segunda tiragem, em nosso país o livro não despertou o interesse dos letrados, filósofos e cientistas, e só tinha vendido 80 exs.

É por essas razões que reluto em ver em Gonçalves de Magalhães e sua obra a expressão de uma filosofia nacional genuína ou de uma filosofia brasileira original, porque enraizada em nossas tradições e, portanto, brasileira. Estas coisas não estavam na mente dos nossos filósofos, antes de

mais nada eles queriam ser reconhecidos lá fora e ter uma carreira internacional, de preferência na França e publicando suas obras em francês, como no caso de GM, que era afrancesado, só num segundo momento preocupando-se com o Brasil e por tabela. Neste sentido, não se trata de um intelectual cosmopolita globalizado brasileiro, como sem cerimônia quer ES, ao retorquir o tipo ideal do pensador universal que no fim de *FB* eu havia projetado para o futuro em nossas terras como possibilidade, depois de ter constatado que ele ainda não tinha surgido nessas paragens, à diferença da música, da literatura e de outras áreas do conhecimento – Evaldo de uma penada só, ignorando o contexto de minha paciente argumentação, dirá que houve sim e que o nome dele era GM – mas, ao invés, digo eu, trata-se de um intelectual brasileiro diletante e estrangeirado: uma coisa e outra porque fazia filosofia por amor e não por profissão, sem que o Brasil tivesse entrado como problema em sua filosofia, no mesmo passo em que era diplomata de carreira e poeta por índole e vocação.

Finalmente, contra o diletantismo e o bacharelismo da *intelligentsia* brasileira do século XIX, com a implicação do nosso atraso frente à intelectualidade europeia, como muitos acreditam, Evaldo aceita o argumento da frouxidão disciplinar e da porosidade dos campos do conhecimento naqueles tempos, mas para tirar-lhe consequências diferentes, nada a ver com diletantismo e coisas parecidas. Segundo ele, trata-se de um conjunto de marcas ou características não só do Brasil, devido ao nosso atraso secular, em meio ao analfabetismo e déficits institucionais, como eu alego ao longo do livro *FB*. Em vez disso, são marcas ou traços também da França e de outros países da Europa, sem que falemos de atraso e deficiência, autorizando-o a discrepar, abonado por considerações históricas e levantamentos estatísticos, como veremos daqui a pouco.

Começo pela frouxidão disciplinar e seu par incontornável, a porosidade das áreas do conhecimento, termos que Evaldo não usa, mas aos

quais alude tacitamente, e a meu ver de fato estão em jogo, tomando-os como marcas da Europa, nomeadamente França, e encontradas igualmente em outros países, como o Brasil.

A contra-argumentação à primeira vista impressiona e leva-o a acreditar que jogará por terra tudo o que eu escrevi sobre o diletante estrangeirado dos nossos trópicos, surgidos na esteira do bacharelismo proveniente da tradição coimbrã desde o século XVII, onipresente em nossos meios letrados, e a que se soma no século XIX a vertente brasileira das Faculdades de Direito de Recife e de São Paulo – tudo isso tendo lugar num tempo em que não havia curso superior de graduação em filosofia nessas paragens, menos ainda cursos de mestrado e doutorado. Em suma, este seria o núcleo duro do meu argumento ao construir o tipo ideal ou o modelo daquela estirpe especial de intelectual, mas no qual meu crítico não reconhece nem que estivesse solidamente embasado na realidade histórica do Brasil dos oitocentos, nem que fosse relevante ou o caso para pensar a verdadeira condição ou natureza do *homo academicus* daqueles tempos.

Para o leitor avaliar por si mesmo o que está em jogo nesse embate, sem a necessidade de ir ao texto em apreço para fazer o cotejamento, por uma questão de comodidade permito-me transcrever, com pequenos cortes, o conjunto dos argumentos desenvolvidos por meu pupilo, e só em seguida apresentar as minhas considerações, com a expectativa de abrir um caminho na dialética das ideias e chegar à conclusão – contra ou a favor, mas devidamente embasado – no fim do percurso.

Escreve Evaldo:

“Os nossos docentes não eram meros diletantes estrangeirados...

No que diz respeito ao *homo academicus*, uma análise comparativa sobre a formação de *scholars* no século XIX mostra que nossos docentes não eram meros “diletantes estrangeirados” (DOMINGUES, 2017, p. 11). A inexistência de faculdades de Filosofia e de uma formação ‘especializada’ era algo bastante

comum. Após as reformas pombalinas, a Filosofia não era ainda uma ‘disciplina’, isto é, um conjunto determinado de conteúdos inseridos num currículo escolar e num sistema educativo. Os estudos filosóficos, transversais a diferentes matérias, como a Lógica ou a Retórica (SAMPAIO, 2020, p. 80) incorporavam saberes que hoje são autônomos, como a Geometria e a Física Experimental (NOGUEIRA, 2008, p. 136). Assim não surpreende que o primeiro ‘Professor Público de Filosofia’ em Portugal, Bento José de Sousa Farinha, nomeado em 1760, fosse bacharel em Direito (NOGUEIRA, 2008, p. 122)” (SAMPAIO, 2020, p. 81).

E continua, ao caracterizar especificamente a situação da filosofia em Portugal após as reformas do Marquês famoso:

“Em 1791, as cadeiras de ‘Filosofia Racional’ e ‘Filosofia Moral’, únicas no currículo da Faculdade de Filosofia de Coimbra que equivaliam ao que agora entendemos por ‘formação filosófica’, foram transferidas para o Colégio das Artes, de modo que o ‘Curso de Filosofia’ se restringiu a uma habilitação em ‘ciências naturais’ (NOGUEIRA, 2008, p. 145). Embora a reforma de Passos Manuel (1838) recupere os conteúdos ‘clássicos’ da Filosofia para os estudos secundários, esta apenas retorna ao ensino superior português em 1858, com a inclusão das cadeiras de “Filosofia Transcendente” e “História Universal Filosófica” no Curso Superior de Letras (NOGUEIRA, 2008, p. 148-9). Portanto, mesmo na segunda metade do século XIX, os professores que possuíam o grau em Filosofia não recebiam o treinamento que atualmente nos é essencial aos docentes da área, e os que o possuíam, mesmo que parcialmente, obtinham-no nas faculdades de Letras” (SAMPAIO, 2020, p. 81).

Donde a conclusão de Evaldo de que em Portugal quase todos os professores de filosofia eram autodidatas, não sendo, portanto, o bacharelismo jurídico e o autodidatismo uma exclusividade brasileira.

Generalizando, ao considerar a França, de acordo com o meu pupilo e crítico, tal situação aos olhos de hoje algo frouxa e porosa da filosofia de fato nem era uma característica lusa ou brasileira, mas algo bem mais

amplo do que se pensa e encontrada em outros países. Ou seja, ao retomar o fio de sua argumentação:

“Essa situação quanto à formação e titulação dos professores de Filosofia não era diferente noutras metrópoles. Até as primeiras décadas do século XX, a licença para lecionar disciplinas filosóficas no ensino francês era concedida aos que cursavam a Faculdade de Letras. Daí que Victor Cousin se tornou agrégé em Letras em 1813 e o maior filósofo da “terceira república”, Henri Bergson, obteve a mesma titulação em 1881. Sendo assim, se tanto em Portugal quanto na França do século XIX não havia faculdades de Filosofia no sentido que nos é contemporâneo, a falta de um diploma ou formação especializada ao estilo do atual *homo academicus* não faz com que Gonçalves de Magalhães e Manuel Maria de Moraes e Valle, graduados em Medicina, ou Antônio Pedro de Figueiredo, bacharel em Direito, sejam por isso meros ‘diletantes’, uma vez que eles cursaram disciplinas de Filosofia em seus respectivos bacharelados ou em programas isolados. Por fim, como suspeita Paulo Arantes e Oswaldo Porchat, a formação especializada em História da Filosofia implantada pela Universidade de São Paulo, a qual justamente coincidiria para Ivan Domingues com o surgimento do nosso *homo academicus*, mostrou-se via de regra ineficaz e até um obstáculo para o cultivo da “originalidade” e da “autonomia” de nossos pesquisadores.” (SAMPAIO, 2020, p. 81-82).

Penso que há muitas informações precisas e valiosas nas descrições acima de Evaldo, em meio a lacunas, confusões e descontextualizações não menos importantes e problemáticas, capazes de induzir ao erro da parte do leitor desavisado ou desatento. Primeiro, por recuar sem mais ao séc. XIX a formação do *scholar* ou do *homo academicus* tal como eu modeliei para pensar o especialista disciplinar brasileiro ocorrida no curso do século XX, no mesmo passo em que argumenta que nos oitocentos imperava a frouxidão disciplinar e não havia tal *scholar*, portanto. No entanto, essa situação não faz deles mero diletantes, conforme ES, posto que em Portugal e em outros países da Europa o estudante vocacionado para a filosofia

podia muito bem obter o grau de bacharel ou de licenciado em filosofia, eu acrescentaria, em programas isolados. Então, aqui é uma confusão só e o leitor fica no ar, porque está-se a misturar contextos comparativos diferentes e debita em minha conta coisas que eu nunca comprei e nem paguei pelo valor de face.

Já expliquei o uso neutral e crítico que fiz do termo diletante estrangeirado, como operador analítico controlado e contextualizado para o século XIX, sem prejuízo que figuras correlatas, como o autodidata ou mesmo o diletante puro e simples, sem o epíteto de estrangeirado, apareça no século sec. XX brasileiro. Tais foram os casos de Arthur Versiani Vellôso em Minas Gerais, que foi um gigante e era estrangeirado, um germanófilo de boa cepa, e de Benedito Nunes, que se dizia autodidata e em que todos nós reconhecemos um verdadeiro filósofo, mas não um estrangeirado, devido ao seu envolvimento com a nossa cultura e as letras nacionais. Contudo, nas mãos de Evaldo, o termo diletante passa a estar marcado por uma carga semântica negativa intensa, porém tal carga foi adicionada ao termo por conta não minha, mas dele, o crítico, mas que nunca fez o exame crítico e a análise semântica do vocábulo, acarretando no leitor a presunção de que eu seria um entusiasta do *scholar* e o paladino da filosofia acadêmica. No entanto, como reconhece ES, não se trata de nada disso, posto que em meu livro, *FB*, de fato “o surgimento do nosso *homo academicus* (ou seja, o nosso *scholar* ou o especialista disciplinar] mostrou-se via de regra ineficaz e até um obstáculo para a o cultivo da “originalidade” e da “autonomia” de nossos pesquisadores” (SAMPAIO, 2020, p. 82). Sem poder me alongar sobre esse ponto, lembro o que eu já disse antes sobre o *libre penseur* francês, também chamado de *homme des lettres*, a que corresponde o erudito das humanidades ou o intelectual de gabinete, bem como a sua variante do intelectual das luzes, referido por Voltaire como *homme du monde* que circulava pelos salões, longe da academia, como em

seu caso, de Diderot e de Rousseau, abrindo o caminho, como eu mostro no livro, para o advento do intelectual público republicano de fins do século XIX. No livro, além do mais, eu distingo duas variantes de erudito ou do letrado das humanidades, a saber: por um lado, o erudito de tipo 1, enfileirado no gabinete e de costas para o mundo, caracterizado pela perícia num campo de estudos, ou seja como especialista disciplinar, já existente naquele tempo, a exemplo do exegeta, do filólogo ou do historiador, e abrindo assim o caminho para o *scholar* do século XX; por outro lado, o erudito de tipo 2, ou o polímata de horizontes largos, do qual irá sair o intelectual público, por ex., e hoje um *avis rara* e uma espécie em distinção. Tudo isso está em *FB*, mas Evaldo ignora solenemente, deixando o leitor em estado de confusão, ignorando por exemplo que o dito diletante, meio solto em nossas instituições ainda frágeis àquela época, foi visto positivamente por mim – num ambiente de aprofundamento da especialização disciplinar requerida pela criação da universidade brasileira no século XX, paralelamente à implantação das faculdades de filosofia e ciências humanas, prevalecendo um ambiente cientificista e uma cultura laica ou secular, à diferença do século XIX –, foi visto, portanto, positivamente como justamente o elo que nos leva ao surgimento do *scholar* ou o especialista disciplinar toldado pelo modelo das ciências duras. E num cenário como esse, a segunda alternativa estava historicamente vedada: o *scholar* laicizado surgir do intelectual orgânico da igreja, que estava em recesso e havendo entre eles uma oposição frontal de *ethos*, de convicção e de doutrina.

A essas dificuldades somam-se outras, relacionadas com os títulos acadêmicos e a história da universidade moderna, exigindo contextualizações e precisões de várias ordens, ao se falar do Brasil e de outros países. Aqui duas ordens de considerações estão em jogo: a história das instituições e das faculdades; a história dos títulos acadêmicos. E todo cuidado é

pouco, porque os próprios termos confundem e mesmo o emprego reiterado do termo *a* ou *b*, conservado em contextos diferentes, não quer dizer a mesma coisa.

A começar pela Universidade de Coimbra, tão importante para a educação superior no Brasil Colônia e mesmo depois para o Brasil pós-independência, com a universidade famosa respondendo nos oitocentos por mais da metade dos ministros de estado brasileiros. A referência para o nosso século XIX é a universidade pós-pombalina, reformada para alinhar Portugal à ciência nova e vencer a herança escolástica livresca da universidade medieval, como no caso da Universidade de Coimbra e que Evaldo descreve ressaltando a inexistência de faculdades de filosofia, bem como de formação especializada. Em abono às suas análises, ele cita a estudiosa Luísa Nogueira (*A filosofia no espaço escolar*, 2008), alegando juntamente com ela, como vimos supra, que a filosofia ali ensinada não era uma disciplina disposta numa grade curricular específica, por prevalecer na reforma de 1792 matérias transversais a diferentes cursos, como a Lógica e a Retórica, no mesmo passo em que os estudantes de filosofia tinham de estudar Geometria e Física. O resultado dessa situação é a ausência de fronteiras rígidas entre os campos do conhecimento, permitindo mais de uma habilitação e um certo trânsito entre os cursos ou as matérias, traço esse sem dúvida importante e a que eu me referi antes como porosidade disciplinar, o qual vai junto com o autodidatismo e o diletantismo, como eu postulei em *FB*, dando-lhe uma conotação neutra e crítica, insisto, mas repudiados por *ES*.

Tal situação de porosidade e frouxidão será mantida nas reformas posteriores, como as de 1791, quando o Curso de Filosofia e as cadeiras de Filosofia Racional e Filosofia Moral foram transferidos para o Colégio das Artes, de modo que o referido Curso, segundo Evaldo, citando Nogueira, “se restringiu a uma habilitação em ciências naturais”. Haverá mais tarde

outras reformas, como a de 1858, “com a inclusão das cadeiras de ‘Filosofia Transcendente’ e “História Universal Filosófica” no Curso Superior de Letras”, conforme Nogueira e levando o crítico brasileiro a concluir que tal formação se dava fora da filosofia.

Contudo, era mais do que isso que estava em jogo e de resto, em todos os aspectos, nada comparável em relação ao Brasil, ao menos no tocante ao ensino superior de filosofia, haja vista que naqueles tempos a habilitação de licença para ensinar era dada pelo Colégio Pedro II e os Liceus ou Ginásios, além dos Seminários e Colégios religiosos, como todo mundo sabe. Porém, no tocante a Coimbra e a Portugal, penso que há várias imprecisões nas análises levadas a cabo por Evaldo, a começar pela nomenclatura. A expressão Colégio das Artes, cunhada na idade média, era reservada para a faculdade que respondia pelo 1º ciclo dos estudos superiores, com formação transversal girando em torno do *Trivium* e do *Quadrivim*, que não ao vem caso descrever aqui, e culminados tais estudos nas Faculdades maiores ou superiores de Teologia, Medicina e Direito. Depois da reforma de Pombal o Colégio das Artes deu lugar à Faculdade de Filosofia, que abrigava, além da Física Experimental e da História Natural, o “Curso Filosófico”, como se dizia, tendo como matérias específicas, conforme lembrado, a Filosofia Moral e a Filosofia Racional. Mais à frente a Faculdade de Filosofia deu passagem, ao ser renomeada, à Faculdade de Letras, onde a filosofia era igualmente ensinada, e cuja nomenclatura foi conservada até hoje, mas com uma nova disposição das disciplinas e dos cursos: [i] Filosofia, Comunicação e Informação; [ii] Geografia, Turismo, Artes; [iii] Línguas, Literatura e Cultura. Já o Colégio das Artes, desaparecido com a Reforma de Pombal de 1792, será ressuscitado em 2005, mas não tendo nada a ver com o primitivo, agora refundado como escola douctoral em artes, na acepção de belas artes, havendo mais de uma arte, e,

portanto, definido ou caracterizado por uma proposta interdisciplinar, como rezam os estatutos.

Por tudo isso, a existência ou não do termo filosofia encimando os nomes das faculdades não tem nada de dramático, ao contrário do que parece acreditar ES, não sendo diferente o caso da França, com a Sorbonne e o seu Colégio das Artes sendo renomeado Faculdade de Letras, e mesmo o caso do Brasil no século XX, quando as Faculdades de Filosofia do sistema federal abrigavam filosofia, história, matemática, física, química e história natural, situação que será alterada um pouco antes da reforma universitária de 1968.

Sobre os títulos e as habilitações, não menos do que na questão dos nomes das faculdades e dos cursos, ou seja, a nomenclatura com tudo que ela carrega de convencional e mesmo de arbitrário em certa extensão, Evaldo pouco fala de Portugal e nada fala absolutamente do Brasil, limitando-se à França e ao seu sistema de ensino. Assim, é-nos lembrado que “até as primeiras décadas do século XX, a licença para lecionar disciplinas filosóficas no ensino francês era concedida aos que cursavam a Faculdade de Letras”. Este foram os casos de todas as áreas do conhecimento, inclusive a filosofia e os exemplos são Victor Cousin, que “se tornou agrégé em Letras em 1813”, e “Henri Bergson, [que] obteve a mesma titulação em 1881”. No entanto, ES esqueceu-se de precisar que o contexto dos exemplos e das habilitações é o ensino médio, ou seja o liceu francês, não sendo o título de *agrégé* outra coisa senão, conforme o Dicionário Robert, a “pessoa declarada apta, após ter passado no concurso de *agrégation* [distinguida em Lettres, Sciences Naturelles e Philosophie], para ser titular de um posto de professor de liceu ou de certas Faculdades (direito, ciências econômicas, medicina, farmácia)”. Vale dizer, no tocante a estas, de fato, para prover seus *ranks* mais baixos, ficando os níveis mais altos, como os catedráticos, conforme veremos, reservados aos portadores do título de

doutor. Só que Evaldo omite essas informações e nos dá uma descrição inexata ou parcial do estado de coisas reinante no país de Descartes, a essas alturas com a era da especialização disciplinar já em curso e, portanto, desmentindo sua postulação que tanto na França, quanto em Portugal e no Brasil era um outro tipo de *expert* ou iniciado em filosofia que estava em jogo: se não era um *scholar*, estima ES, também não era um diletante puro e simples, uma vez que os lentes, como os mestres-escolas eram chamados entre nós e em Portugal, *enseignants* na França, receberam sua formação em bacharelados ou licenciaturas específicos ou condizentes, podendo ser até em outra área, como a medicina e o direito aqui no Brasil. Contudo, era mais do que isso que está em jogo, não porque o quadro fornecido por meu pupilo estivesse completamente distorcido, mas incompleto ou inexato.

Assim, Bergson, com toda certeza ele obteve o título de *agrégé* (1881) e logo foi nomeado professor de liceu em Angers, Clermont-Ferrand um pouco depois e finalmente em Paris, quando foi designado para o famoso Lycée Henri IV, onde ficará vários anos, até ir para a École Normale Supérieure (1898) e o Collège de France (1900).

Entrementes, como todo mundo que atuava no ensino superior e tinha maiores ambições, Bergson obteve o título de doutor em filosofia em 1889, aos 30 anos, então nomeado *Doctorat d'État*, com a exigência de duas teses, a maior, em francês, e a menor ou mais curta em latim: respectivamente, *Essai sur les données immédiates de la conscience* e *Quid Aristoteles de loco senserit*, traduzindo *A ideia de lugar em Aristóteles*.

Creio que é importante insistir sobre esse ponto, por ser essencial em minha argumentação sobre a hipótese do déficit institucional do ensino superior de filosofia brasileiro, levando o meu crítico, com seu afã de nivelar e de chapar, a tergiversar e a omitir, ao deixar de lado e não considerar, talvez por desconhecimento, que o sistema europeu de ensino superior,

incluindo o francês, estava em plena era de especialização disciplinar, conforme foi comentado. Ao que, acrescento agora, tudo tendo começado com as reformas napoleônicas, em 1808, prosseguindo-se com outras e mais outras, como a de 1854, quando o sistema das duas teses foi implantado, como no caso de Bergson, e como será o caso de Foucault, só terminando em 1984 quando o *Doctorat d'État* foi suprimido e em seu lugar ficou o PhD. E desde logo, já naquela época, um doutorado não genérico, como gostaria Evaldo, ao apontar para o *agrégé en lettres*, como se fosse um genérico das humanidades, havendo a habilitação em filosofia, em letras e em história, mas doutorados especializados, distinguidos em *doctorats ès-lettres* e *ès-sciences* (ès, do velho francês, resultando da contração de “en” e “les” = *em* ou *em* português), havendo ainda os *doctorats en droit* e *en théologie*. Segundo os estudiosos, no tocante à França, se no início o doutorado era voltado para professores que já estavam no ensino superior, ocupando postos mais baixos, como *maître de conférence*, equivalente a professor assistente no Brasil, tendo como foco temas ligados ao ensino e caracterizados pela generalidade, como os problemas dos atributos divinos ou da imaterialidade da alma – doutorado de ensino, portanto –, não passou muito tempo, já em 1830, o foco passou a ser a pesquisa, com a exigência de ineditismo e de *recherche approfondie* levada a cabo anos e anos: o exemplo é Bergson e sua tese principal, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, logo festejada como um de seus livros seminais. Outra mudança importante rumo à maior especialização, também notada pelos estudiosos, foi a substituição já em 1810, no tocante às duas teses do *doctorat ès-lettres*, do par Retórica e Lógica por Filosofia simplesmente, paralelamente à substituição da literatura antiga pela literatura antiga e moderna. Haverá ainda uma segunda e mais importante modificação introduzida em 1840 que levará à substituição das duas teses em duas áreas diferentes do conhecimento, literatura e filosofia,

alternativamente, a maior e a menor, por duas numa mesma área, como no caso de Bergson e será o de Foucault nos anos 1960. Ora, tudo isso irá terminar ou chegar a termo em nossos dias com a criação do novo doutorado, em analogia com o PhD do mundo anglo-saxão, literalmente *Philosophy Doctor*, do latim *Philosophiae Doctor*, este mais antigo e em livre circulação em muitos países, mas com a fórmula PhD ganhando a preferência no curso do século XX – e isto sem que o genérico *Ph* ou *Philosophy* causasse estorvo ou perplexidade, bastando no diploma conferido aparecer a menção da área de especialidade, filosofia ou física, p. ex., sem excluir o genérico *Doutorado* nas diversas línguas dentro e fora do campo anglo-saxão, como na França e no Brasil nos dias de hoje.

Tudo considerado, a situação do sistema de ensino no Brasil, na França e em Portugal está longe de nos autorizar a descrição de Evaldo e menos ainda a sua postulação, com a simples menção ao *agrégé en lettres*, de que não haveria um desnível institucional entre o nosso país e o velho continente: nada disso, como acabamos de ver, ao comparar o sistema de ensino d'aquém e d'além mar, e para fazer o cômputo, nem precisamos da aritmética e do mais e do menos, basta a lógica booleana com o 0 e o 1 e mapear a ausência e a presença, como eu fiz no livro.

Por fim, na esteira da hipótese dos déficits, havendo além da deficiência institucional o déficit cultural, como eu mostro em *FB*, gostaria de dizer algumas palavras sobre a maneira como Evaldo usa as estatísticas, acreditando que basta um contraexemplo ou um par de números, como nas reduções ao absurdo, para jogar um argumento por terra e levar adversário à lona. Assim, a questão do analfabetismo no Brasil, levando-me a cravar várias taxas ao longo de *FB*, ao comparar diferentes períodos de nossa história, portanto diferentes contextos, das quais Evaldo retém uma, referente aos alfabetizados no fim do século XIX, que estaria pelas minhas contas na casa do 14%, correspondendo a 86% de analfabetos, ao

tomarmos as várias formas de analfabetismo em bloco. Aqui mais uma vez ES põe a serviço sua engenhosidade sofisticada para tergiversar e ganhar a discussão, meio enfeitado pelos números – antes era o enfeitamento pelas palavras –, números que ele acredita ter conseguido levantar como contraprova, para no fim, com ar de vencedor, concluir que a situação do Brasil era apenas um pouco abaixo da França um século antes. No mesmo passo, ele concluirá igualmente que este lapso temporal de 100 anos, mesmo que a França tivesse melhorado nesse interregno, não queria dizer nada, sem, no entanto, se dar ao trabalho de levantar os números para o século XIX, acrescentando que uma tal diferença, se houvesse, não seria suficiente para eu falar de déficit de escala e menos ainda, por tabela, me autorizaria falar de raquitismo filosófico ou de um diminuto público de leitores de filosofia no Brasil. E estamos conversados, com Evaldo comentando se um tal número supostamente baixo não impediu o surgimento de um público de leitores no campo da literatura, a julgar pelo que estabeleceu Antonio Candido, por que algo parecido não teria ocorrido com a filosofia brasileira?

Confesso que fiquei pasmo. Tanto mais que as estatísticas de outros países estão disponíveis e eu não deixei de usá-las ao longo do livro, bastando cotejá-las, mesmo com outras fontes não menos probantes e contundentes, para se convencer do contrário e alinhar-se comigo e outros estudiosos, compartilhando consensos, abrindo caminhos e firmando *mainstreams*. Mas não foi nada disso. Mais uma vez o afã de refutar, desestabilizar e vencer estava falando mais falto e eis que ES empunha o número que nos colocaria próximo dos franceses. Vejamos então.

Citando o historiador francês Roger Chartier, ele introduzirá a estimativa estatística da população francesa letrada em fins do século XVIII e, com base nessa informação, ele se sente à vontade para estabelecer um conjunto de extrapolações na linha do tempo, para frente e para trás, cujo

resultando será o colapsamento do argumento do analfabetismo – e por tabela a hipótese dos déficits – tal como eu o empunhei no livro ao tentar calibrar o público de leitores no Brasil, ao longo dos séculos.

Assim, escreve o meu crítico:

“Roger Chartier (2009, p. 114-115), a partir da análise de assinaturas em registros paroquianos, estima que, na segunda metade do século XVIII, apenas 19% da população francesa masculina sabia ler em sua língua materna. Como tal número de leitores consiste num avanço significativo em relação ao século anterior, vê-se que a publicação em 1637 do *Le Discours de la Méthode* de Descartes se deu num quadro ainda mais precário de letramento. Se tivermos em conta que a língua de erudição era o latim, as *Meditationes* de Prima *Philosophia* (1641) certamente estavam ao alcance de um público bem mais restrito, talvez abaixo dos 14% de alfabetizados ao final do segundo império no Brasil. A Filosofia nos tempos de Descartes, ensinada e discutida sobretudo nos colégios e seminários, era também difundida institucionalmente por compêndios e manuais escolásticos, ao ponto dele ter publicado os seus *Princípios de Filosofia* (1644) para fazer frente a estas edições. Portanto, a escassez de leitores era comum tanto no nosso segundo império quanto na origem do pensamento moderno. Caso a falta de um público leitor interessado e competente impedisse a existência de uma conjuntura filosófica, então teríamos que rejeitar tal estatuto à própria Filosofia moderna dos séculos XVII e XVIII” (SAMPAIO, 2020, p. 79-80).

Pois bem, só que não é nada disso e a realidade brasileira é bem mais ingrata. Para nos convenceremos disso basta, de um parte, completar os números respeitantes à França, ainda que o século XVIII estivesse fora do escopo do capítulo em apreço do meu livro, às voltas com o período pós-independência até o fim da república velha, mas o farei *for argument's sake*, como dizem os anglofônicos, e, de outra parte, levantar as estatísticas de analfabetismo de outros países, comparando com o Brasil.

Teremos então no tocante à França outras referências e outros números, como mostra o historiador Antoine Lilti em seu livro publicado em 2019, já referido e intitulado *L'héritage des lumières*. Ora, Lilti é um especialista em história da cultura, como Chartier, especificamente do período em apreço, sendo esta mais uma obra de sua lavra, onde vamos encontrar importantes precisões sobre a escolarização média dos franceses, ao considerar a situação dos livros, cuja circulação aumentou enormemente no curso do século XVIII. E desde logo, acarretando a necessidade de nuançar a estatística de Chartier referida por ES, que cita *História da Vida Privada III – Da Renascença ao Século das Luzes*, organizada por ele e cuja tradução brasileira saiu Cia das Letras em 2009, lembrando que na mesma página Lilti cita em rodapé o colega francês (*Lecture et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987). Assim, conforme suas palavras:

“Parmi les objets autrefois rares dont la possession se banalise, les livres figurent en bonne place. Dans les villes de l'Ouest, un tiers des inventaires après décès mentionnent des livres. Les milieux populaires ne restent pas à l'écart. À Paris, à la fin du siècle, 40% des domestiques et 35% des ouvriers possèdent des livres. Les pratiques elles-mêmes évoluent. La lecture n'est plus seulement une activité savante, réservée aux élites, pratiquées dans des lieux qui lui sont réservés, comme la bibliothèque. Elle devienne ordinaire, familière, nomade” (LILTI, 2019, p. 170).

Já os Estados Unidos, recuando até o século XVII como gostaria ES, Sheldon Richman, reconhecido como especialista nessas matérias, mostra que de 1650 a 1795 o contingente dos homens norte-americanos letrados subiu de 60 para 90%. Certamente, o percentual relativo às mulheres seria algo mais baixo, e mais ainda no tocante à população negra, em pleno cativeiro e condenada ao analfabetismo, cuja situação começará a ser alterada em fins dos oitocentos e finalmente superada no curso do século XX. Mas os números de Sheldon Richman falam por si só, mesmo considerado

este estrato privilegiado, e são sumamente significativos tanto para as comparações quanto para as implicações que estão em jogo³.

Passando às estatísticas do século XIX, para termos uma comparação direta com o Brasil, elas são abundantes, mas será suficiente para nosso intento de restabelecer a verdade das coisas, obnubilada por ES, apontar as séries relativas à Alemanha, França, Inglaterra e Estados Unidos considerando o mesmo período. Como o leitor notará, todas elas evidenciando a situação calamitosa em que se encontrava o Brasil no fim do período imperial, com o censo de 1872 mostrando que a taxa de alfabetização era 14%, como lembra Evaldo, deixando a população negra de fora do sistema de ensino, assim como uma boa parte das mulheres, e apresentando uma média de 3,5% de professores sobre um conjunto de 10.000 habitantes – donde a assertiva dos estudiosos de estarmos diante de um sistema sumamente elitista e, portanto, pesadamente injusto e excludente. Assim, na impossibilidade de comparar os mesmos anos o Brasil Império e outras nações do hemisfério norte, deveremos nos contentar com datas próximas, e o quadro comparativo é o seguinte:

[i] Alemanha / Prússia – Alfabetização – População Total

1850 – 85% – Ler e escrever

Fonte: Richard L. Gawthrop, *Literacy Drives in Preindustrial Germany*, Springer

https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4899-0505-5_2

[ii] EUA – Alfabetização – Total da População

1870 – 80% – Ler e escrever – Acima de 14 anos

Fonte: NCS – National Center for Educational Statistics

https://nces.ed.gov/naal/lit_history.asp

³ RICHMAN, S. *Separating School & State: How to Liberate America's Families*, Fairfax, VA: The Future of Freedom Foundation, 1994, p. 38; apud Edwin G. West, *The Spread of Education Before Compulsion. Britain and America in the Nineteenth Century*, in: The Independent Institute, July 1, 1996. Disponível em <<https://www.independent.org/publications/article.asp?id=307>>.

[iii] França – Alfabetização – População Total

1866 – 49,5% – Ler e escrever

1866 – 32,8% – Analfabetos (base de cálculo inclui o contingente apenas sabendo ler, 8,6% H e 11,7% M)

Fonte: François Furet & Wladimir Sachs. "La croissance de l'alphabétisation en France (XVIIIe-XIXe siècle)", in: *Annales*, 1974, 29-3, pp. 714-737

https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1974_num_29_3_293505

Para as estatísticas globais, ver p. 721, Censo de 1866

[iv] Inglaterra – Alfabetização – População Total

1870 – 76% – Ler e escrever

Fonte: Education in Victorian England

<https://sites.udel.edu/britlitwiki/education-in-victorian-england/>

Então é isso. Não me cabia julgar o adversário, mas me defender. Contudo, o livro não é mais meu desde quando foi publicado em fins de 2017. Que o leitor julgue a contenda e tire as próprias conclusões.

Os sentidos de “filosofia brasileira”: limpando o terreno ¹

Júlio Canhada ²

A ideia de uma “filosofia brasileira” é, por si, polêmica. Ela desperta expectativas variadas, tanto sobre o objeto em jogo nessa expressão, quanto sobre o sujeito que a ela se refere: estamos sempre enredados em confusão quando a pauta é “filosofia no Brasil”. Aliás, de imediato surgem dúvidas a respeito de qual deveria ser a correta denominação: filosofia brasileira, filosofia no Brasil, filosofia do Brasil. Em seguida, a pergunta fatal, antecedida de um *parti pris* que se supõe indiscutível: se a filosofia é universal, que sentido haveria em limitá-la a uma região geográfica? No entanto, colocada dessa maneira, a alternativa entre universalidade e particularidade torna o debate estéril, justamente porque deixa indiscutidos os termos que a compõem, sem considerar que estão carregados de pressupostos – por vezes ingênuos. Uma concepção de filosofia enquanto *universalidade* possui sua(s) história(s) – possui, portanto, datas e locais de nascimento específicos. Por outro lado, uma definição de filosofia enquanto *nacional*, *geograficamente* considerada, não é a alternativa exclusiva e necessária que decorreria da ‘negação’ da universalidade da filosofia: como procurarei apontar adiante, a ideia de uma filosofia enquanto nacionalidade também possui data de nascimento, fazendo parte de um campo discursivo específico.

¹ Agradeço ao Prof. Paulo Margutti o convite para participar do V Colóquio Pensadores Brasileiros, em que debati meu livro *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. No texto que segue, estão articuladas ideias e argumentos presentes em outros textos e discutidos nas ocasiões em que pude conversar sobre meu trabalho.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Pós-Doutorando na Universidade Federal de São Carlos.

Considerar tais especificidades concorre para um ganho de reflexividade em relação ao tema: é fato que algo como uma “filosofia brasileira” se constitui em um emaranhado de sentidos difícil de desatar. Um dos caminhos possíveis para enfrentar tal situação, ultrapassando a oposição abstrata entre universalidade e particularidade, seria perguntar: como a ideia de “filosofia brasileira” se tornou um problema? Que sentidos estão nela sobredeterminados, provocando ruídos algumas vezes insuperáveis? Responder a tais questões não significa, entretanto, procurar *definir* o que *realmente* seja a filosofia brasileira, desvelando nela alguma essência distintiva: trata-se, antes, de desbastar *camadas de sentido* que espontaneamente obnubilam o debate, o que leva a uma série de incompreensões e anacronismos.

Penso haver diferentes camadas de sentido que confusamente participam da percepção e circulação dessa noção “filosofia no Brasil”. Sem pretender ser exaustivo, proponho tratar brevemente de quatro camadas de sentidos nela presentes:

1. Sentido histórico;
2. Sentido nacionalista;
3. Sentido conservador;
4. Sentido sedimentado por senso comum historiográfico.

Essas camadas não são características definidoras da filosofia no Brasil, mas são modos pelos quais ela imediatamente *aparece*, ou seja, o que se pretende com essa listagem é lançar luz sobre os sentidos mais imediatos surgidos quando de sua mera enunciação. Se assumidas espontaneamente, essas camadas de sentido produzem um efeito de desqualificação da filosofia no Brasil. Após tratar brevemente de cada uma delas, terminarei sinalizando outra camada de sentido presente na

discussão sobre filosofia brasileira – esta última, mais recente e distante do caráter deletério advindo das quatro anteriores.

Sentido histórico: uma filosofia para a nação livre

Nas décadas imediatamente posteriores à Independência do Brasil, em 1822, estiveram em operação esforços intelectuais voltados à criação e circulação de uma nova categoria de pensamento: a nacionalidade. Seja na pintura, na literatura ou na história, um ideal de nacionalidade vai sendo construído de modo a legitimar a nação recém-independente, provendo-lhe do que os intelectuais do Império compreendiam como uma língua e povo próprios – uma língua diferente da dos portugueses, a servir de base para uma nova literatura e poesia brasileiras –, e um povo considerado originário – os indígenas –, cuja concepção tornava possível fazer recuar a nacionalidade para o início dos tempos, como se, desde sempre, houvesse ‘brasileiros’ à espera de que finalmente seu território se tornasse uma ‘nação livre’. Essa construção de um *novo passado* para a nação, de que também participaram os historiadores, promoveu uma resignificação da ideia de colonização: se antes da Independência o que estava em operação era uma noção de colonização como continuidade entre metrópole e colônias, de modo que a ação colonizadora era compreendida como simples “expansão dos princípios fundamentais da cidade-estado original”, seguindo portanto o modelo do mundo antigo, já posteriormente à Independência o passado colonial passa a ser visto como um campo de experiências cujo sentido está orientado para a formação de uma nacionalidade enquanto identidade (ARAÚJO, 2008, pp. 57-58 e 155). Por essa razão, o sentido atribuído ao processo de colonização transforma-se radicalmente, passando da continuidade à ruptura, da comunidade de interesses à opressão.

Ora, é importante considerar que, conjuntamente à literatura, à poesia e à história, a *filosofia* ocupou função preponderante nos anseios dos

intelectuais do Império em constituir a categoria de nacionalidade: assim como não haveria nação livre sem literatura própria, história própria e povo próprio, ela também deveria possuir uma *filosofia própria*, ou seja, para se constituir enquanto tal a nação brasileira deveria possuir *sua* filosofia.

O autor que exerceu o papel, atribuído por seus contemporâneos, de inaugurador da filosofia no Brasil foi Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), tendo publicado, em 1858, *Factos do espírito humano* – segundo o Cônego Fernandes Pinheiro, “a primeira obra de alta filosofia escrita originalmente em nosso idioma” (FERNANDES PINHEIRO, 1859, pp. 12-13; GONÇALVES DE MAGALHÃES, 1858). Esta não é a ocasião para analisar todos os significados em jogo nessa atribuição de inauguração a Gonçalves de Magalhães e sua obra, bastando ressaltar que, nesse campo discursivo específico, não se constituía em interdito um autor arrogar-se o título de filósofo (ver CANHADA, 2020, pp. 63-82).

Pode-se de modo geral caracterizar a perspectiva filosófica de Gonçalves de Magalhães como *espiritualista*, segundo a qual, considerando-se variados ramos do saber, a *psicologia* ocuparia o centro, com o seu procedimento da *observação interior*. Da negação da psicologia como ciência filosófica fundamental, recair-se-ia na posição oposta, qual seja, o *materialismo* – noção por meio da qual se operam demarcações de ordem política, histórica, moral e, sobretudo, filosófica.

A palavra *materialismo* recobre vários sentidos neste campo discursivo. As marcas advindas de tal denominação vão estabelecendo uma polarização de posições que atende a vários objetivos. A fim de ilustrar os termos dessa polarização, veja-se o que escreve Maximiano Marques de Carvalho (1820-1896) no texto *A philosophia no Brasil*, publicado em 1844:

O espírito humano em sua vida passa por diferentes fases: as tendências para o materialismo afetam seus primeiros ensaios, e um pouco temerário em sua infância ele se lança fora de sua órbita, empenha todas suas forças, no estudo e modificação dos fenômenos que o cercam. [...] Fazendo aplicação destes princípios gerais ao nosso país, observamos que têm sido apenas apreciadas as primeiras tendências do espírito, que a ideia do útil, com todas as suas formas perigosas e seu cortejo material, vai predominando nos espíritos; e que a despeito dos esforços de alguns espíritos ilustrados, não tem podido vingar entre nós o gérmen de uma sã e verdadeira filosofia (CARVALHO, 1844, p. 226).

Segundo a perspectiva do autor, poderia ser notada uma correspondência entre o “espírito humano” e o “país” no que se refere a uma “tendência” para o materialismo: num caso como noutro, ela atestaria uma espécie de *começo* no caminho que as “diferentes fases” do “espírito” percorre. Essa “infância” do indivíduo, que seria também uma infância da história, traduzir-se-ia na “ideia do útil”, a qual, por sua vez, se expressa por meio de *doutrinas filosóficas*:

As doutrinas do sensualismo e materialismo batidas e desconcertadas em todas as escolas da Europa, encontraram um asilo seguro entre nós. A filosofia de Locke e Condillac, que foi vigorosamente refutada por Laromiguière e Cousin, continua a ser propagada entre nós sem ter encontrado quem a inquiete, quem lhe faça sentir seus erros, e o mal terrível de suas últimas consequências (CARVALHO, 1844, p. 226).

Sob a denominação *materialismo* ou *sensualismo*, Carvalho aloca “doutrinas” filosóficas que, na França, teriam sido superadas por Pierre Laromiguière e Victor Cousin. Ao assim proceder, o autor apropria-se de um *debate* que serve ao mesmo tempo como uma espécie de *polarização fundadora*, uma vez que a partir dela produz-se tanto uma leitura do passado filosófico, quanto se determina os marcos pelos quais o presente e o

futuro devem ser pensados. A presença da filosofia do século XVIII no século XIX, portanto, representaria, “entre nós”, um *atraso*, ou a permanência de posições que deveriam ter sido suplantadas por uma “sã e verdadeira filosofia”, ainda por se fazer – cujo espaço, como apontei acima, será justamente ocupado pela obra de Gonçalves de Magalhães.

Retomando a consideração segundo a qual *Factos do espírito humano* seria a obra que teria inaugurado a filosofia no Brasil, parece interessante supor que atribuir um caráter inaugural a uma obra só faça sentido desde que esteja em operação uma concepção de temporalidade que abarque a *própria ideia de inauguração*. Sob certo ponto de vista, as qualificações dirigidas a Gonçalves de Magalhães como iniciador de uma nova filosofia ou, simplesmente, *da* filosofia no Brasil, implicam reformulações não apenas de noções de presente ou futuro, mas também em *relação a que* tal produção seria inovadora, quer dizer, implicam reformulações sobre o que seja ou deva ser o *passado*. Inaugurar algo, nesse sentido, significaria produzir um *novo passado*: quando Carvalho, em *A philosophia no Brasil*, afirmara que “o espírito humano passa por diferentes fases: as tendências para o materialismo afetam seus primeiros ensaios”, tal colocação produz uma identificação entre *materialismo* e *passado*, seja no que diz respeito ao “espírito humano” enquanto indivíduo, seja no que diz respeito ao “espírito humano” enquanto *história*. Quanto ao primeiro aspecto, é de se notar que ao materialismo, enquanto consequência última do sensualismo, é conferida primeira posição na ordem do conhecimento, ou seja, seria como se o homem, ao procurar se conhecer – por meio da observação interior, na perspectiva em que se colocam os autores –, se deparasse *primeiro* com as sensações ou objetos exteriores, para só então depois deles se distinguir, encontrando em si um eu apartado de seu corpo, perfazendo portanto uma identidade.

Quanto ao segundo aspecto – o fato do materialismo ser visto como um passado na história –, é importante notar que Gonçalves de Magalhães, apropriando-se de Victor Cousin, propõe uma superação do sensualismo enquanto “doutrina” cujo representante seria o século XVIII. Nesse sentido, compreende-se uma noção de *século* presidida por uma *ideia* que lhe definiria, ou, ainda, uma *ideia* que operaria justamente como *marco temporal* ou uma *época* (COUSIN, 1991, p. 86).³ Por esse motivo, seria necessário superar, no século XIX, aquilo que nele ainda restaria do século XVIII.

Na verdade, melhor do que ruptura com o passado, é mais apropriado pensar em termos de ressignificação ou numa espécie de *substituição de passados*, uma vez que o que se está formulando ao se defender um século XIX como época só faz sentido desde que essa nova época tenha o *seu passado*. Cito Gonçalves de Magalhães:

Toca ao nosso século restaurar as ruínas e reparar as faltas dos passados séculos. Cada Nação livre reconhece hoje mais que nunca a necessidade de marchar. Marchar para uma Nação é engrandecer-se moralmente, é desenvolver todos os elementos da civilização. É pois mister reunir todos os títulos de sua existência para tomar o posto que justamente lhe compete na grande liga social, como o nobre recolhe os pergaminhos da sua genealogia para na presença do soberano fazer-se credor de novas graças (GONÇALVES DE MAGALHÃES, 1865, pp. 254-5).

“Desenvolver todos os elementos da civilização”, não recaindo num esquecimento que o “povo” poderia ter de si mesmo, seriam condições

³ “Pode-se, eu o repito, fazer as duas seguintes operações: ou ir dos elementos exteriores de uma época à filosofia dessa época, ou ir da filosofia dessa época aos outros elementos contemporâneos, com a diferença de que, posicionando-nos na filosofia, nos posicionamos no próprio coração da época, enquanto, caso nos posicionemos em qualquer outro elemento que seja, permaneceremos num dos pontos da circunferência, e o movimento total nos escapa”. De Gonçalves de Magalhães, ver *Discurso sobre a história da Litteratura do Brasil*, in *Opúsculos históricos e litterarios*. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, pp. 243-244: “Por uma espécie de contágio uma ideia lavra às vezes entre os homens de uma mesma época, reúne-os todos em uma mesma crença, seus pensamentos se harmonizam, e para um só fim tendem. Cada época representa então uma ideia que marcha escoltada de outras que lhe são subalternas [...]. Essa ideia é o espírito, o pensamento mais íntimo de sua época, é a razão oculta dos fatos contemporâneos” (COUSIN, 1991, p. 86).

para que uma “Nação livre” pudesse “marchar”. Com a finalidade, portanto, de construção de um passado condizente com uma “nação livre”, Gonçalves de Magalhães procederá tanto à defesa de uma *literatura nacional*, quanto de um povo que possa ocupar o papel de *fundador* originário dessa nação: os *indígenas* – pontos mencionados mais acima. Esse duplo procedimento garantiria, assim, os “títulos” de nobreza requeridos à entrada “na grande liga social”. Essa metáfora nobiliárquica, além disso, aproximando a “nação livre” do *novo* império brasileiro, produz ao mesmo tempo uma oposição com um passado que doravante é visto tanto como opressivo (o período da colonização), quanto como capaz de prover justamente o que conferiria especificidade à nação: “toca ao nosso século restaurar as ruínas e reparar as faltas dos passados séculos”.

O que o exemplo de Gonçalves de Magalhães indica, com o fato de sua obra *Factos do espírito humano* ser considerada por seus contemporâneos a obra que inaugura a filosofia no Brasil, é que, nesse campo discursivo, certo ideal de nacionalidade enquanto identidade só tem sentido se essa nacionalidade é compreendida como *universalidade* nos termos oferecidos pelo ecletismo, sobretudo cousiniano.

Essa é uma das razões pelas quais a alternativa entre universalidade e particularidade da filosofia simplifica em demasiado a discussão a respeito da “filosofia brasileira”: no campo discursivo dessas primeiras décadas pós-Independência, não se constituía em problema a construção de discursos filosóficos *nacionais*, enquanto *identidade* a contribuir com a *universalidade* da história da filosofia. Sendo assim, que sentido há em desqualificar produções filosóficas brasileiras lançando-se mão do argumento de que toda filosofia é essencialmente universal? De outra parte, a busca por algo como uma filosofia *essencialmente* brasileira diz respeito à definição de uma *identidade* que serviria de elemento fundador da nação? O quanto essa segunda opção involuntariamente reproduz o desejo por

uma mítica identidade nacional? Essas são questões que visam embaralhar a percepção imediata a respeito da expressão “filosofia no Brasil” – a qual não necessita necessariamente carregar a defesa de algum “irredutível particular e nacional” para a filosofia, tornando possível inclusive reavaliar, deixando-a falar em sua especificidade histórica, uma enorme produção filosófica brasileira ainda hoje um tanto desconhecida.

Sentidos nacionalista e conservador: desenvolvimento da nação e história da filosofia brasileira

Nesta seção, tratarei rapidamente de duas camadas de sentido pelas quais a noção de filosofia brasileira comumente aparece. Em primeiro lugar, um sentido qualificado como *nacionalista*, mas não aquele próprio ao campo discursivo em que Gonçalves de Magalhães e outros intelectuais do Império se movimentavam – como visto logo antes. Trata-se de uma qualificação a respeito de produções bem mais recentes, localizadas nas décadas de 1950 e 1960, e provenientes do Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB. Diferentemente da busca por uma identidade nacional e espiritual da nação após a Independência, os intelectuais isebianos interessavam-se por uma intervenção teórica que contribuísse para o *desenvolvimento* do país. Em seguida a essa rápida análise, tratarei de outra camada de sentido presente na expressão “filosofia no Brasil”: um sentido *conservador*, advindo de uma exaltação da filosofia brasileira e sua história seja pela Ação Integralista Brasileira – AIB, seja pelo Instituto Brasileiro de Filosofia – IBF. É interessante notar que essas duas camadas de sentido – a nacionalista e a conservadora –, quando consideradas em referência à filosofia no Brasil, foram curiosamente aproximadas, muito embora se situem em campos filosóficos e políticos opostos.

A respeito do ISEB, veja-se como o descreve Roland Corbisier, um de seus membros:

Longe de ser um órgão acadêmico [...], o ISEB é um instrumento de luta, de combate. Estamos empenhados na liquidação do colonialismo, conscientes de que o desenvolvimento econômico não se poderá fazer de maneira adequada, coerente e orgânica, com o máximo aproveitamento de todos os recursos disponíveis, se não for assistido por um pensamento claro e objetivo, pois sem teoria do desenvolvimento não haverá desenvolvimento. Procuramos, assim, realizar, no plano da consciência, ou das ideias, um trabalho paralelo e complementar ao de todos aqueles que, no plano material, estão criando a riqueza nacional de uma cultura brasileira realmente autêntica. Temos insistido em que a urgente tarefa que se apresenta à inteligência brasileira, na presente fase da vida nacional, é a de tomar consciência da nossa realidade, do processo histórico-social do País (CORBISIER, 1978, p. 273).⁴

Roland Corbisier se refere à tarefa coletiva assumida pelo ISEB de produzir uma “teoria do desenvolvimento” que, no plano do “pensamento”, fizesse corpo com o “plano material” no objetivo de produzir “uma cultura brasileira realmente autêntica”. Os intelectuais, nesse sentido, deveriam “tomar consciência da nossa realidade” – fazendo-se, portanto, instrumento de transformação do país. A respeito dessa consciência transformadora, veja-se o que escreve Álvaro Vieira Pinto, também membro do ISEB:

A fase em que atualmente se encontra o processo da realidade brasileira apresenta à consciência que o acompanha o problema da origem dessa consciência, de sua natureza e da função que, enquanto representação dos acontecimentos objetivos, lhe cabe desempenhar, não só para ser interpretação correta daquela realidade, como, sobretudo, para ser instrumento eficaz de aceleração das transformações em curso (VIEIRA PINTO, 1960, vol 1, p. 11; KUBITSCHKE, 1957, p. 48).⁵

⁴ Ver também CORBISIER, 1978, p. 272: “Criado em julho de 1955 [...], o Instituto Superior de Estudos Brasileiros tem por finalidade o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, notadamente da economia, da sociologia, da política, da história e da filosofia, a fim de aplicar as categorias e os métodos dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira, tendo em vista a elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional”.

⁵ “Ao que pretendeis realizar é que chamo de pensamento nacionalista. O nacionalismo brasileiro, tal como o entendo, tem uma finalidade precisa nesta hora, nestes anos decisivos, que é trabalhar pelo desenvolvimento. Prestareis um

Há uma função prática atribuída ao “pensamento” que ultrapassa os desígnios de representação e interpretação a que seria comumente destinado. Dessa maneira, a filosofia deveria contribuir, aliada ao desenvolvimento material e econômico, para a consecução de um projeto de desenvolvimento da nação.

O período em que o ISEB esteve em atividade vai de 1955 a 1964 – quando foi extinto pela ditadura civil-militar que se instaurava. Esse é também o período em que a filosofia profissional-universitária se estabelece no Brasil, firmando-se como modelo hegemônico a perdurar desde então (ver CANHADA, 2020, pp. 19-38). A recepção que as obras dos isebianos receberam, por parte de filósofos universitários, contribuiu para que a ideia de uma filosofia brasileira carregasse certo sentido nacionalista. E nacionalismo, aqui, quer dizer especificamente duas coisas: em primeiro lugar, uma posição política em que a categoria de nação é considerada mais importante que a categoria de classe social, de modo que a luta dos isebianos contra o “imperialismo” significaria na verdade uma ingênua ideologia, por desconsiderar as contradições entre as classes, estas sim determinantes⁶; e, em segundo lugar, uma posição filosófica também ingênua por arrogar-se uma função prática de auxílio à nação, desviando-se do preceito segundo o qual o trabalho com filosofia deveria ater-se à compreensão dos filósofos clássicos e consagrados da história da filosofia – preceito que, além disso, configura uma imagem autoral de filósofo modesto, que se limita a uma decifração pretensamente neutra e objetiva das

serviço inestimável e precioso ao País, se ajudardes na tarefa de formar uma mentalidade, um espírito, uma atmosfera de inteligência para o desenvolvimento” (KUBITSCHKE, 1957, p. 48).

⁶ Esta é a interpretação de TOLEDO, 1977, p. 62: “A *ideologização* da produção isebiana vai, assim, residir na hegemonia que se procurava defender para a ideologia do desenvolvimento nacional. Escamoteava-se por completo a existência de ideologias dominantes e ideologias dominadas no interior da formação social, posto que – acreditavam os isebianos – entre as classes sociais que as suportavam não haveria fundamentais contradições de interesses. Não poderia haver ideologias dominantes e ideologias dominadas quando se crê que o projeto de desenvolvimento se identifica com o “projeto da nação”.”

tramas discursivas do que são consideradas as grandes obras do passado.⁷ Sendo assim, tal compreensão de nacionalismo espalhou seus efeitos para além da avaliação das produções isebianas, fazendo, por empréstimo, que se aderisse à ideia de uma filosofia brasileira um caráter particularista, ingênuo e instrumental. A extrapolação descuidada de uma contraposição própria a um campo discursivo específico (contraposição entre intelectuais do ISEB e intelectuais universitários), produz, hoje, incompreensões tanto sobre a dinâmica presente nas produções isebianas, quanto sobre a filosofia no Brasil de modo geral.

Ao lado dessa camada de sentido nacionalista de *esquerda* que imediatamente compõe a expressão “filosofia no Brasil”, está presente outra, mas agora de caráter *conservador*. Tal qualificação advém de interpretações sobre uma dupla fonte: a Ação Integralista Brasileira e o Instituto Brasileiro de Filosofia.

Sem poder me deter em outros aspectos da Ação Integralista Brasileira, gostaria apenas de mencionar a maneira pela qual alguns de seus intelectuais relacionavam-se com a filosofia brasileira, a qual é por eles reivindicada como legítimo objeto de exaltação. A Ação Integralista Brasileira (AIB) foi criada em 1932 e constituiu-se como o “movimento fascista de maior êxito na América Latina” (GONÇALVES, 2017), tendo como seu primeiro *Chefe* Plínio Salgado. Veja-se o que ele escreve a respeito de Raimundo de Farias Brito (1862-1917):

Farias Brito exprime, de um modo impressionante, a fase mais angustiosa do pensamento humano ao alvorecer do século XX. [...] A obra de Farias Brito não pode deixar de ser conhecida pelos brasileiros. Ela marca o fim de um século e o começo de outro; assinala o término de uma concepção filosófica e

⁷ Esta interpretação aparece em PRADO Jr., 2000, p. 161: “Aqui [em Álvaro Vieira Pinto] também encontramos a formulação de um projeto filosófico essencialmente prático: a filosofia no Brasil não deve ser a mera reprodução da metafísica europeia, ela deve transformar-se numa forma autônoma de compreender e de dirigir o destino da nação”.

o alvorecer de uma nova filosofia. Estabelece os limites entre o experimentalismo científico e aquela zona impenetrável às pesquisas de laboratório e só compreensível pela contemplação do próprio espírito. Farias Brito não foi apenas o maior pensador e filósofo brasileiro; foi o maior das Américas e um dos mais destacados vultos do seu tempo (SALGADO, Plínio. *Cadernos da hora presente*, n. 4, set. 1939, pp. 191-192, *apud* CRUZ COSTA, 1967, pp. 309-310).

Plínio Salgado procura conferir a Farias Brito a posição de ‘novo’ inaugurador da filosofia no Brasil, retomando uma relativamente longa tradição filosófica brasileira de qualificação do materialismo como privilégio do corpo em relação ao espírito – lembremo-nos de Gonçalves de Magalhães em sua crítica ao materialismo e defesa da psicologia espiritualista. Segundo Plínio Salgado, a obra de Farias Brito contribuiria com a “revolução integralista, espiritual e civilizadora” almejada pela AIB (CHAUÍ, 2013, p. 31).

Há outro membro da AIB que importa para a discussão a respeito das camadas de sentido presentes na ideia espontânea de uma filosofia brasileira: trata-se de Miguel Reale. Além de ocupar posição hierárquica importante entre os integralistas⁸, Miguel Reale funda, em 1949, o Instituto Brasileiro de Filosofia – IBF.⁹ Nele, Reale provê uma direção no que diz respeito à concepção de história da filosofia e, mais particularmente, à concepção de uma história da filosofia brasileira. Entre os membros do IBF, será Antonio Paim, no entanto, quem mais se dedicará às obras de filósofos brasileiros e sua história.¹⁰

⁸ Ver GONÇALVES, 2017, p. 250.

⁹ “Inicialmente, o IBF reunia intelectuais dedicados ao que consideravam como sendo um estudo neutro e desinteressado da filosofia, como um “saber puro” que não deveria ser interpretado à luz dos desdobramentos históricos e/ou da realidade social. [...] Em 1952 o IBF passou a oferecer cursos de extensão chamados de “Formação Filosófica” com o financiamento da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. Na época, tanto o governador do Estado de São Paulo, Lucas Nogueira Garcez, como o prefeito da cidade de São Paulo, Armando Nogueira Arruda, consideravam o Instituto como uma organização de utilidade pública, de modo que não só os cursos foram ministrados de forma contínua até 1965, como foram publicadas várias obras de autoria de seus membros e organizados cinco congressos de alcance nacional e internacional com o financiamento de empresários, da Universidade de São Paulo, do governo do Estado, da Prefeitura, e do Instituto Nacional do Livro” (ROCHA, 2018, p. 64).

¹⁰ A respeito da posição liberal e anticomunista de Antonio Paim, e também de sua atuação na *Revista Convívium*, ver ROCHA, 2018, p. 65.

Em sua *História das ideias filosóficas no Brasil*, de 1967, Antonio Paim defende uma perspectiva historiográfica que pretende conferir positividade às obras que analisa, procurando manter-se neutra quanto a julgamentos anacrônicos e atenta à especificidade histórica. Uma crítica externa às obras dos filósofos brasileiros deixaria escapar a “conexão interna” aí presente, ficando presa a generalidades que se prestariam somente a interesses contemporâneos ao historiador, os quais estariam ausentes das preocupações peculiares dos filósofos em seu espaço de atuação. Sendo assim, em oposição a essa história “participante” e interessada, Antonio Paim propõe-se analisar a filosofia no Brasil reservando-lhe autonomia. Ora, essa autonomia da historiografia é também uma autonomia do próprio objeto dessa historiografia. Ou seja, a concepção de filosofia de Paim, que se reflete em seu modo de proceder com a história, preza pela irredutibilidade das ideias filosóficas, ou pelo valor que em si mesmas teriam. Quanto a este ponto, o autor afirma compartilhar com Miguel Reale sua posição:

O princípio mais geral ao qual se subordina [a tendência compreensiva da história] inspira-se na tese do prof. Miguel Reale, segundo a qual na análise do tema considerado o essencial é evitar a crítica externa das obras e os fatos de sabor anedótico, para tentar apreender as ideias esposadas e suas implicações (PAIM, 1967, p. 15).

Tal “tendência compreensiva” conferiria ao historiador da filosofia a capacidade de tornar a interpretação imune a suas próprias idiossincrasias, abrindo a possibilidade de compreender a reflexão filosófica no seu caráter de universalidade. Embora seja inegável, segundo Miguel Reale, que a filosofia de alguma maneira se relacione com o meio em que é produzida, importaria mais seu traço geral, a capacidade que teria de alcançar

o que seria comum a todo esforço filosófico. A título de ilustração, veja-se o que afirma em seu texto *A filosofia no Brasil*:

[...] em verdade, mesmo quando o filósofo se preocupa com a problemática do existir cotidiano, uma luz de universalidade banha as matrizes da positividade, um sopro de superamento anima os fatos, descendo à raiz e seus pressupostos transcendentais, para a visão una e concreta, na qual cada singularidade empírica adquire dimensão funcional e orgânica (REALE, 1959, p. 10).

Sendo assim, quanto mais distante esteja o historiador de seus interesses particulares, mais ele poderá aproximar-se do verdadeiro caráter de universalidade da filosofia no Brasil. Ora, mas pode-se depreender que, em Antonio Paim, seria justamente essa universalidade que estaria ausente da história da filosofia no Brasil. Com efeito, entre os autores e obras que investiga, Paim encontra ausências por toda parte, uma vez que sua análise parece proceder por comparação implícita com a filosofia europeia. Melhor dizendo, o que busca é um tipo particular de universalidade, diante da qual o conjunto formado por seu objeto historiográfico mal consegue se erguer. Palavras como “solidez”, “serenidade”, “profundidade”, “coerência”, “consistência”, “clareza”, entre outras, são as marcas desse critério ‘exterior’ de julgamento, o que faz com que, entre a posição historiográfica de Paim e sua concepção de filosofia, ocorra um desajuste, o que acaba por criar um efeito de insuficiência da própria história da filosofia no Brasil, uma vez que é reputada incapaz de fornecer critérios específicos de julgamento acerca de sua própria validade. Nesse sentido, a filosofia no Brasil parece não bastar ao autor para sustentar sua ‘universalidade específica’ a respeito da história da filosofia.¹¹

¹¹ Como exemplo, pode-se consultar as seguintes páginas em que está em operação essa espécie de universalidade específica como critério de julgamento em PAIM, 1967, pp. 52, 66, 69, 71, 89-90, 105, 127, 135 e 146.

De qualquer maneira, para a análise que estou propondo neste texto, é importante considerar que a presença de Antonio Paim e Miguel Reale na historiografia da filosofia brasileira contribuiu para que ela imediatamente carregasse um sentido nacionalista conservador – paradoxalmente próximo do efeito gerado por certa recepção universitária das produções isebianas (neste caso, nacionalismo próprio a uma esquerda considerada ideológica). Atravessar a espontaneidade dessa camada de sentido em jogo na ideia de uma filosofia no Brasil significa considerar que, ainda que seja legítima a crítica aos pressupostos teórico-filosóficos presentes em tais pontos de vista, eles não levam a que *necessariamente toda história da filosofia no Brasil caminhe nessa direção*, e ainda menos, que o interesse por produções filosóficas brasileiras tenha que ser guiado por qualquer nacionalista, seja de direita, seja de esquerda.

Um senso comum historiográfico: história da história da filosofia no Brasil

Em 1878, Sílvio Romero (1851-1914) inaugura o que pode ser chamado de história da história da filosofia no Brasil, com a publicação de uma obra em que repertoria e analisa as produções filosóficas brasileiras anteriores a ele. Com *A philosophia no Brasil*, teve início uma já longa historiografia que possui a particularidade de desqualificar o próprio objeto de que trata. Veja-se essa conhecida passagem do texto em pauta:

Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. Na história espiritual das nações cultas cada fenômeno de hoje é um último elo de uma cadeia; a evolução é uma lei [...]. Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha; o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um

livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos (ROMERO, 1969, P. 32).

Obra inaugural da historiografia da filosofia no Brasil, as posições nela presentes vão perdurar em inúmeros textos posteriores, o que revela a força de permanência deste texto. Quero ressaltar aqui, apenas, o critério pelo qual o autor constrói sua avaliação: a ausência de uma tradição intelectual, entendida como seriação encadeada de ideias, de modo a formar o que denomina de *evolução*. Embora este termo – evolução – deva ser compreendido dentro dos limites de sua perspectiva filosófica, ou seja, no interior do “evolucionismo” característico do final do século XIX (ROMERO, 1894), o efeito de seu julgamento ultrapassará a particularidade de sua filiação teórica, servindo, dessa maneira, a múltiplas avaliações feitas posteriormente.

O segundo autor importante para compor esse quadro historiográfico é Leonel Franca (1893-1948). Em seu texto cujo título é o mesmo de Sílvio Romero (*A filosofia no Brasil*), de 1918, ele escreve:

O que para logo se nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade. Não podemos ainda pleitear, como as grandes nações civilizadas, certa autonomia de pensamento. De novo e de nosso, bem pouco e bem mesquinho é o que podemos reclamar. Refletimos, mais ou menos passivamente, ideais alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas. Não há, por isso, entre os pensadores que aqui se sucedem, continuação lógica de ideias nem filiação genética de sistemas. Não temos escolas, não temos iniciadores que houvessem suscitado, ou por sequência de evolução ou por contraste de reação, continuadores ou opositores (FRANCA, 1952, p. 262).

À ideia de falta de seriação e tradição intelectual no Brasil, Leonel Franca acrescenta à avaliação de Sílvio Romero o elemento da falta de originalidade. A imitação passiva de ideias também está presente no balanço que faz este autor da filosofia brasileira. Estas ausências bastam a Leonel Franca para desqualificar toda a produção filosófica brasileira que lhe é anterior. Dessa combinação de elementos, aliás, se seguirão numerosos manuais de filosofia que reproduzem, no início do século XX, essa posição de Leonel Franca.

Pouco antes de assumir o posto de primeiro professor brasileiro de filosofia na Universidade de São Paulo, João Cruz Costa já havia publicado vários textos dedicados à filosofia no Brasil. Em um deles, escreve:

Não tivemos nem podíamos ter filósofos. Tivemos *filosofantes*, letrados que se afastaram, quase sempre, da nossa realidade, que fugiram da nossa história e do seu verdadeiro significado. Que esqueceram os valores novos da América por julgarem que eles eram vulgares demais para os seus engenhos finos e caprichosos. Refugiados nos idealismos, os nossos filosofantes esqueceram-se de pensar a própria realidade (CRUZ COSTA, 1945, pp. 70-71).

É importante notar que João Cruz Costa, por volta de 1940, está alinhado aos dois autores anteriores na avaliação da precariedade da filosofia no Brasil. Mas sua perspectiva funda-se num elemento ausente anteriormente: trata-se do peso conferido à origem colonial do Brasil, que teria não apenas determinado sua estrutura econômica e política, mas, sobretudo, sua dinâmica “espiritual”. Ou seja, sendo o Brasil um país recém-saído de um processo de colonização, os intelectuais que aí se põem a filosofar deveriam encarar os dilemas materiais dessa nação cuja independência política se deu há tão pouco tempo, afastando-se do idealismo da especulação pura e desinteressada do que seria a própria realidade brasileira. De qualquer maneira, a particularidade da posição de

João Cruz Costa não o afasta da linha historiográfica inaugurada por Sílvio Romero: quanto aos filósofos brasileiros do passado, todos eles seriam vítimas de uma imitação subserviente do cânone europeu, o que tem por resultado que, embora tentassem fazer filosofia, jamais teriam chegado perto de consegui-lo.

Por fim, eis uma passagem de Paulo Arantes, na qual, por volta de 1980, ele escreve:

O influxo externo por certo continuaria determinante, uma razão a mais para louvar o tirocínio do referido transplante civilizatório, pois afinal um pastiche programado em início de carreira é bem melhor do que uma vida inteira de pastiches inconscientes (ARANTES, 1994, p. 61).

O autor está aqui especificamente se referindo à história do curso de filosofia da Universidade de São Paulo, e à missão francesa convocada para sua instauração, a partir de 1934. No entanto, para a caracterização dessa experiência universitária, Paulo Arantes procede por comparação com a filosofia brasileira pré-universitária – a que se refere como “uma vida inteira de pastiches inconscientes”. O critério da imitação – o “pastiche” – como medida da avaliação histórica de Paulo Arantes é bastante evidente e guarda semelhanças com as posições dos outros historiadores cujos trechos foram citados. Mas sua perspectiva possui traços particulares, porque parte de um ponto de vista metodológico: o método de leitura estrutural de textos filosóficos dá a medida tanto para o trabalho do intérprete, quanto para a decisão sobre a legitimidade do objeto a ser interpretado (ver CANHADA, 2020, pp. 19-38). Nesse ponto, Paulo Arantes dá continuidade à história da filosofia no Brasil inaugurada por Sílvio Romero, dando sobrevida àquele senso comum historiográfico de desqualificação, uma vez que não reputa legítimo que

produções filosóficas brasileiras pré-universitárias sejam interpretadas segundo o que considera o método correto de proceder com a filosofia.

Pelo exemplo dos quatro intérpretes a que fiz referência acima, embora seus critérios filosófico-historiográficos sejam bastante diferentes, eles culminam num mesmo juízo valorativo, de modo que se pode dizer que suas avaliações formam uma espécie de *cânone fraco* da filosofia no Brasil. Com a constituição de tal *cânone fraco* quero dizer que foi retirada, dos autores brasileiros que se autodenominaram filósofos, a possibilidade de fornecerem os critérios de compreensão de suas próprias práticas. Seria como se houvesse uma deslegitimação prévia das produções filosóficas brasileiras, ou, ainda, uma espécie de *sequestro epistemológico* de seus critérios específicos de julgamento, promovido por essas histórias da filosofia no Brasil. Esse senso comum historiográfico, além disso, atravessa todas aquelas camadas de sentido que compõem uma ideia espontânea de filosofia no Brasil, marcando profundamente com um sinal de suspeita tanto as produções filosóficas brasileiras, quanto aqueles que se dedicam a seu estudo – e se espalhando até mesmo entre aqueles que, simplesmente por trabalharem com filosofia em universidades brasileiras (não importando aqui o tema sobre o qual trabalham), julgam-se submetidos a uma essencial falibilidade fantasmagoricamente advinda dessa história.

Novos sentidos: ida e volta

O reconhecimento das camadas de sentido em jogo na ideia de “filosofia brasileira” contribui para um ganho de reflexividade em relação a esse tema, ou seja, contribui para que não se caia facilmente nas malhas de uma percepção espontânea que reproduz numerosos preconceitos e equívocos. Ele também faz ver que não há necessidade em se definir um sentido prévio para o que seja a filosofia no Brasil: evitando a pretensão de identidade e outros essencialismos, é possível perceber que, assim como

em qualquer outro lugar em que se produza filosofia, também no Brasil a produção filosófica é diversa e multifacetada. Seguindo por esse caminho, ocorre uma ampliação dos critérios de legitimação do fazer filosófico e também uma benéfica abertura do cânone, através do qual se pode enxergar produções até então expulsas do gênero filosófico. Talvez seja por essa razão que essa rubrica “filosofia no Brasil” agregue interesses diversos tais como a história feminista da filosofia, pensamentos ameríndios e de matriz africana.¹² Por outro lado, reconhecer tais camadas de sentido permite uma reavaliação do próprio objeto que serviu a essa construção ossificada da filosofia no Brasil: é possível voltar a obras de autores e autoras brasileiras do passado, inclusive de um passado pré-universitário, para que sejam lidas e reinterpretadas segundo seus critérios específicos de julgamento, em seu campo discursivo específico, a fim de que retomem sua voz.¹³

Referências

- ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- ARAÚJO, Valdei Lopes de. *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*. São Paulo: Aderaldo & Rotschild, 2008.
- CANHADA, Júlio Miranda. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- CARVALHO, Maximiano Marques de. “A philosophia no Brasil”. Revista *Minerva brasiliense*. Rio de Janeiro, n. 8, 15 de fevereiro de 1844.

¹² Alguns poucos exemplos de trabalhos que seguem por esses caminhos: GALDINO & MEDEIROS, 2020; NOGUERA, 2014; PUGLIESE, 2021; consulte-se a *Rede Brasileira de Mulheres Filósofas*, em <https://www.filosofas.org/>. O dossiê da Revista *Cult*, de abril de 2021, *A filosofia no Brasil*, é um bom apanhado dessas perspectivas.

¹³ Nessa perspectiva, é preciso indicar os trabalhos de MARGUTTI, 2013 e MARGUTTI, 2020. Tomo a liberdade de, por uma última vez, indicar meu trabalho, em que faço uma listagem (não exaustiva) de textos recentes sobre a filosofia no Brasil e sua história: CANHADA, 2020, pp. 17-18.

- CHAUÍ, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2013, org. de André Rocha.
- CORBISIER, Roland. *Autobiografia filosófica (Das Ideologias à Teoria da Praxis)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COUSIN, Victor. *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Fayard, 1991 (1ª ed. de 1828).
- CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- _____. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945.
- FERNANDES PINHEIRO, Joaquim Caetano. “Resenha philosophica”. *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, tomo IV, out./dez. 1859.
- FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1952 (13ª ed.).
- GALDINO, Victor & MEDEIROS, Claudio (orgs.). *Experimentos de filosofia pós-colonial*. São Paulo: Politeia, 2020
- GONÇALVES, Leandro Pereira. “Un ensayo bibliográfico sobre el integralismo brasileño”. *Ayer* 105/2017 (1), *Las redes de poder en el mundo contemporáneo*.
- GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Factos do espírito humano. Philosophia*. Paris: Auguste Fontaine, 1858.
- _____. *Opúsculos históricos e litterários. Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, 2ª ed.
- KUBITSCHKE, Juscelino. *Discursos*. Rio de Janeiro: ISEB, 1957.
- MARGUTTI, PAULO. *História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.
- _____. *História da filosofia do Brasil: 2ª Parte: A ruptura iluminista (1800-1822)*. São Paulo: Loyola, 2020.
- NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

PAIM, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

PRADO JR., Bento. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PUGLIESE, Natassja. “O que é a história feminista da filosofia?” *Estado da Arte*, 8 de março de 2021.

REALE, Miguel. “A filosofia no Brasil”. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959.

ROCHA, Camila. “*“Menos Marx, mais Mises”: uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018)*”. Tese de Doutorado em Ciência Política, Universidade de São Paulo, 2018.

ROMERO, Sílvio. *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo na República do Brasil*. Rio de Janeiro: Editor J. B. Nunes, 1894.

_____. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

TOLEDO, Caio Navarro de. *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática, 1977.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960, 2 volumes.

A filosofia e suas formas: entre a metafísica e a ética

Lúcio Álvaro Marques ¹

1. Introdução

A história da educação no Brasil se confunde com a relação entre filosofia e educação, porque os primeiros colégios coloniais ensinavam o currículo básico das artes: gramática, retórica e artes ou filosofia, além de latim e, para os religiosos, teologia e casos de consciência. Comumente, o currículo filosófico seguia o modelo aristotélico com lógica, física e metafísica, entendendo-se a filosofia como *ancilla theologiae*. Uma diferença curiosa seria notar quicã a influência de um currículo de timbre helenístico, como aquele apresentado por Pierre Hadot, com o predomínio da lógica, física e ética, cujo ápice estaria na ética para além da metafísica. O aspecto interessante é perguntar sobre a vigência desses possíveis currículos nos primeiros colégios entre nós. E não seria de se admirar se um desses currículos prevalecesse unanimemente, mas esse não parece ser o caso. Então, surge uma pergunta mais radical: quais seriam os currículos filosóficos dos colégios de artes? Para darmos uma resposta, minimamente satisfatória, precisamos saber o que era ensinado naqueles colégios para avaliarmos as semelhanças e diferenças entre os currículos. E, para indicar uma possível resposta, analisaremos os perfis dos *corpora philosophica* de quatro currículos em seus respectivos colégios: um jesuítico (~1725-1735) do colégio do Maranhão, um franciscano (~1756-1762) do

¹ Professor Adjunto no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais / Instituto de Educação, Letras, Artes e Ciências Históricas e Sociais / Universidade Federal do Triângulo Mineiro (DFICS / IELACHS / UFTM). Contato instit.lucio.marques@uftm.edu.br Coordenador do Grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* (CNPq).

Mato Grosso, um beneditino (~1730-1770) de São Paulo, um carmelita (~1720-1730) do Pará e um lazarista (~1807-1904) do Caraça, em Minas Gerais. O *corpus* de cada colégio apresenta diferenças tanto na forma quanto no conteúdo. As diferenças formais estão, sobretudo, na extensão dos escritos que variam, em média, de 20 fólios entre os escritos jesuíticos a mais de 850 fólios entre os franciscanos. Quanto ao conteúdo, há duas diferenças básicas: a primeira refere-se às autoridades citadas (sobretudo Aristóteles, Tomás de Aquino, Roger Bacon e Alexandre de Hales, entre os jesuítas, e Pirro, Zenão, Porfírio, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Descartes, entre os franciscanos), e a segunda refere-se aos temas que vão da lógica silogística entre os jesuítas às críticas à escravidão entre carmelitas e lazaristas, por exemplo. Por isso, a hipótese que guiará este ensaio é a seguinte: quais são os currículos filosóficos que predominaram na educação das artes nos primeiros colégios que existiram entre nós?

2. O ensino das artes: o curso de filosofia

A história da educação no Brasil se confunde com a história do ensino de filosofia, porque o ensino, na forma como o conhecemos, data do século XVI e está atrelado, por certo, ao molde que a filosofia adquiriu ao longo dos séculos na tradição ocidental. É de alto interesse discutir as sabedorias dos povos originários e africanos como “filosofias de vida” e/ou visões de mundo, mas não o faremos neste momento, pois estamos fazendo-o, de nossa parte, em outra pesquisa mais extensa, cujo *avant premier* está em *Formas do pensar* (Marques, 2021b, p. 134-47). Por isso, deter-nos-emos aqui exclusivamente às formas do ensino da filosofia de tradição ocidental, mais precisamente ao ensino de filosofia nos primeiros colégios que existiram nestas terras. Como é óbvio, o ensino filosófico sucede aos ensinamentos introdutórios, a saber, as escolas de ler, escrever e contar e as humanidades e, só então, o ensino de artes, isto é, filosofia, e depois, geralmente para

os religiosos, teologia e casos de consciência. O Brasil foi, além de um vasto terreno de experimento comercial e exploração mercantil, um grande criatório de corpos para uso como força de trabalho e um campo da pedagogia religiosa do ensino, aliás, foi também “o Brasil sanatório geral da Companhia de Jesus!” (Leite, 1937, p. 49). E, graças à história inaciana, é possível saber com razoável confiança uma das trilhas do ensino colonial brasileiro. Uma trilha gloriosa, porque pouco se sabe sobre as outras congregações religiosas e suas pedagogias.

Quase sempre, as análises do ensino brasileiro se pautam na história do ensino jesuítico que, por sinal, é um excelente começo, mas não é tudo. Outras vezes, não é raro se reconhecer um crasso descaso com a história do ensino nacional. E como é sabido da psicologia social, quem desconhece o seu passado, não demora a se tornar seu escravo. E mais, quem quer esquecer uma tradição acaba se identificando a ela. Ao menosprezar a história do ensino entre nós, não raro a tentação de pensar que estamos partindo do ponto zero nos força a crer, sem dificuldade, que não temos uma história do ensino e tudo deve ser inventado nesta hora. Felizmente, já existem boas pesquisas e, por isso, partimos de um ponto exemplar para não perdermos tempo. Para se ter uma ideia geral do estado do ensino em sua nascente entre nós, leiamos um testemunho clássico na íntegra (Leite, 1937, p. 58, adaptado à nova ortografia):

O estado da instrução no Brasil, em 1576, era o seguinte: em *Porto Seguro*, uma escola de instrução preliminar (ler, escrever e contar); nos *Ilhéus*, outra; no *Espírito Santo*, outra; em *São Vicente*, outra; em *São Paulo de Piratininga*, outra. No *Rio de Janeiro*: colégio, com uma classe de instrução preliminar e outra de latim e humanidades. Em *Pernambuco*: colégio, com uma classe preliminar e outra de latim e humanidades. Na *Bahia*: colégio, com uma classe de instrução preliminar, duas classes de letras humanas, uma de Artes (Filosofia), outra de casos (teologia moral) para os de fora, e ainda outra de teologia para os de casa. São dados oficiais.

Eis um panorama geral da expansão dos colégios inacianos até 1576. Cumpre recordar que outros colégios ainda foram fundados em São Paulo, Espírito Santo, Recife, Cachoeira, Paraíba, Belém, Maranhão e Paranaguá a partir desse ano. De fato, o trabalho inaciano neste sanatório geral foi incansável, como apontam outros testemunhos (Leite, 1937, p. 58-9): “o Brasil, diz o Barão do Rio Branco, deve às escolas fundadas pelos Jesuítas, quase todos os nomes de vulto da sua história literária dos séculos XVI a XVIII”. E esse *quase* merece ser pensado. Ao contrário do que se repete comumente, não foram apenas os inacianos que desenvolveram a obra educacional no Brasil. A Coroa não tinha o que conhecemos atualmente como um sistema público de ensino. Este era delegado aos missionários que assumiam a tarefa de civilizar, isto é, catequizar e ensinar, além de fazer um papel a mais na consolidação do domínio político das terras coloniais. Esse processo era geral, e não uma exclusividade da América portuguesa. À medida que se consolidava a escola de instrução preliminar (ler, escrever e contar, seguidos de latim e humanidades), abria-se a possibilidade do ensino superior – filosofia e teologia – sempre nessa ordem. E, nesse aspecto particular, note-se que o Brasil teve, como primeiro curso de ensino superior, a filosofia. Por isso, vejamos novamente como o entende Leite (1937, p. 59):

Concluamos com a nota final de que se chegaram a dar graus de Artes (filosofia), no Colégio da Bahia, no século XVI. A primeira colação de graus de bacharel em Artes é de 1575; e do ano seguinte a licenciatura. O caso é digno de ser assinalado e merece desenvolvimento particular, que faremos noutra oportunidade. Mas digamos desde agora que, subindo os estudos a esta altura, não causa já tanta admiração que houvesse festas literárias em que se exibissem composições em prosa e verso, em língua portuguesa, latina e brasílica, não faltando até, coisa impressionante, quem alguma vez falasse em língua angolana, em homenagem aos pobres desventurados, que de África tinham

vindo, para valorizar com o seu trabalho, as terras do Brasil. Isto em pleno século XVI!

Uma vez que se conhecer a datação do início do ensino filosófico entre nós, cumpre-nos avaliar a questão relativa ao conteúdo desse ensino. Na verdade, tanto o conteúdo quanto a forma são de grande interesse, mas, como o currículo filosófico parece bem estabelecido graças à herança antigo-medieval, comecemos pelo conteúdo. As formas aqui se referem ao fazer das diferentes escolas religiosas, o que será objeto de análise na segunda parte deste texto.

O conteúdo filosófico estava na base e, ao mesmo tempo, no topo do surgimento do ensino universitário. Todo o ensino medieval estava hierarquizado a partir da rainha das ciências – a teologia – e secundada pela princesa dos saberes – a filosofia –, e ambas pairando acima das demais *ciências para meros mortais*, segundo a expressão de Robert Pasnau (2010). E para fazermos um juízo preciso do ensino no Brasil, necessário se faz compreender o que era o currículo filosófico no período tardio medieval. Seria uma ilusão desconectar a filosofia da história do seu ensino. Apenas um *apaideuta* (ignorante ou sem educação) assim o pretenderia, pois, como o próprio Aristóteles já havia anunciado (*Met* A1,981b21-24): apenas quando os sábios

“...já tinham constituído todas as artes desse tipo [as artes voltadas às necessidades da vida e ao bem-estar], passou-se à descoberta das ciências que visam nem ao prazer nem às necessidades da vida, e isso ocorreu primeiramente nos lugares em que primeiro os indivíduos se libertaram das ocupações práticas”. [Satisfeitas as carências básicas, o imperativo de aprender nos faz voltar aos antigos (*Met* A1,983b1-4)]: “devemos examinar também os que antes de nós enfrentaram o estudo dos seres e filosofaram sobre a realidade. É claro que também eles falam de certos princípios e de certas causas. Para a presente investigação certamente será vantagem referir-se a eles”.

A postura aristotélica inscreve o trabalho filosófico no diálogo com a tradição dos “antigos sábios” como ele os caracteriza. Todas as suas obras partem desse princípio: investigar o que disseram os sábios antigos. A exceção encontra-se nas obras referentes à *analytica* ou lógica (*Refutações Sofísticas* XXXIV,183b34-36): “no que toca à nossa presente investigação, entretanto, não é exato dizer que já fora parte tratada e elaborada, e em parte não. Não, simplesmente não existia, uma vez que o treinamento dado por professores remunerados da argumentação contenciosa se assemelhou ao sistema de Górgias”. A exceção valida a regra. A filosofia nasce do estudo dos antigos sábios, segundo o selo aristotélico. E como não recebemos a herança filosófica em primeira mão, entendamos o que se pensava e se ensinava como filosofia na Idade Média (cito o *Prefácio* de José Monir Nasser ao *Trivium* da Irmã Miriam Joseph Raugh, 2008, p. 14):

As Sete Artes Liberais da Idade Média, divididas em *trivium* (retórica, gramática e lógica) e *quadrivium* (aritmética, música, geometria e astronomia), tomaram esta forma por volta do ano oitocentos, quando se inaugurou o império de Carlos Magno, primeira tentativa de reorganizar o Império Romano, e são o resultado de lenta maturação a partir das fontes pitagóricas e possivelmente anteriores, com decisivas influências platônicas, aristotélicas e agostinianas e complementações metodológicas de Marciano Capela (início do século V), Severino Boécio (480-524) e Flávio Cassiodoro (490-580), até chegar a Alcuíno (735-804), o organizador da escola carolíngia em Aix-en-Chapelle.

Sem compreendermos a herança do *trivium*, não saberemos o que foi ensinado nos *curricula* filosóficos dos primeiros colégios da América portuguesa. Quase todos os livros sobre o tema mencionam as classes de gramática, retórica e lógica ou dialética, isto é, as artes, que era o nome para a filosofia naquele momento. Ensinar filosofia não se reduzia ao

ensino da história do pensamento. Aliás, essa demarcação apareceu tardiamente graças à instauração do *departamento francês de ultramar* na fundação da USP (Arantes, 2021). Ao contrário, o *trivium* era a vulgata nascida nos oitocentos e aprimorada nos séculos seguintes como testemunham tanto um Pedro Abelardo (1079-1142) quanto Hugo de São Vítor (1096-1141), na sequência do *Prefácio* já citado (Nasser / Rough, 2008, p. 15): “a gramática é a ciência de falar sem erro. A dialética [nomeada *nova lógica* e, a partir do século XII, nomeada *lógica* de Aristóteles] é a disputa aguda que distingue o verdadeiro do falso. A retórica é a disciplina para persuadir sobre tudo o que for convincente”. Enfim, o *trivium* se instituiu como a matriz básica do ensino filosófico e foi a partir dessa matriz que soubemos aquilo que era a filosofia universitária europeia quando foram fundados os primeiros colégios de artes entre nós. Nesse sentido, o surgimento do ensino filosófico nestas terras nada deixa a desejar ao currículo universitário europeu naquele momento. O currículo era uma espécie de padrão internacional de ensino que, em última instância, se caracterizava como *ars sermocinales* (Nasser / Rough, 2008, p. 15-6):

O *trivium*, de fato, funcionava como a educação medieval, ensinando as artes da palavra (*sermocinales*), a partir das quais é possível tratar os assuntos associados às coisas e às artes superiores. A escolástica, o mais rigoroso método filosófico já concebido, e que floresceria sobretudo no século XII, foi construída sobre os alicerces do *trivium*: a gramática zela para que todos falem da mesma coisa, a dialética problematiza o objeto de discussão (*disputatio*), e a lógica é antídoto certo contra a verborragia vazia, o conhecido *fumus sine flamma*.

O *trivium* era o currículo do indivíduo bem formado entre os séculos XII e XVIII. As faculdades começavam por esse conhecimento e depois se especializavam nas áreas do que se nomeava ciências especiais ou específicas. Enquanto base e pressuposto geral dos conhecimentos, a gramática,

a retórica e a lógica correspondiam, respectivamente, ao uso das coisas como eram simbolizadas, comunicadas e conhecidas. E ao conhecimento como parte fundamental dos saberes. Na verdade, a prioridade atribuída à lógica se justificava, pois correspondia-lhe a missão de “prescrever como combinar conceitos em juízos e estes em silogismos e cadeias de raciocínio de modo a obter a verdade”, dado que “a verdade é a norma (ou meta) da lógica. O pensar corretamente é o meio normal de chegar à verdade, que é a conformidade do pensamento com as coisas tais como são – com a realidade” (Rough, 2008, p. 34 e 36).

Eis o estatuto fundamental de todo pensamento que se queria capaz de perscrutar a verdade. Enquanto estrutura geral, os saberes medievais estavam alicerçados nessa base comum. Esse estatuto começou a ser questionado com a publicação do *Novum Organon* (1620) de Francis Bacon que atacava, sobretudo, a redução do pensamento aristotélico ao tipo silogístico-dedutivo, bastante estéril enquanto método exclusivo à luz dos *Analíticos*. À medida que a filosofia aristotélica foi reduzida a esse tipo técnico-silogístico, inclusive pelos aristotélicos contemporâneos de Bacon, como Jacopo Zabarella, o pensamento do autor foi se tornando mais um “operador técnico” que um *instrumento* (*organon*) para se pensar o mundo (Berti, 2002, p. XI). Progressivamente, o formalismo silogístico-dedutivo reduziu a noção da ciência (*epistémē*) ao “hábito demonstrativo” (*hexis apodeiktiké*: *Ética a Nicômacos* VI,3,1139b31-32), com isso inviabilizando a compreensão de ciência como forma para além do mero demonstrativo, isto é, como “ciência não-demonstrativa” (*epistémē anapódēiktos*), porque “nós sustentamos que nem todo conhecimento é de natureza demonstrativa” (*Analíticos posteriores* I,3,72b18-20). O formalismo dos aristotélicos do século XVII foi, certamente, um dos responsáveis pela má fama do mestre entre os filósofos “modernos”.

A recepção da filosofia escolástica pelos “modernos” trouxe rejeição e crítica contínuas à obra aristotélica, porém deve-se notar que “apenas no século XX, ela [a lógica aristotélica] foi finalmente suplantada” (Smith, 2009, p. 59). Ademais, deve-se recordar que o pensamento do Estagirita não admite fácil classificação, pois são inegáveis as suas contribuições lógica (entendendo-a como os *instrumentos* das ciências apodíctica e dialética expressos no *Órganon*), física (compreendendo as ciências que voltadas à finitude, o lugar, o movimento e a mudança, o tempo, a alteração, o aumento e a diminuição, a circularidade e o primeiro motor, na obra homônima, além da geração e corrupção e da alma na *Parva Naturalia* e *De Anima*), metafísica (compreende procedimentos diaporéticos, ontológicos, *elenkticos* e dialéticos), filosofia prática (campo da ética e da política, isto é, a filosofia da ação) e retórica (compreendendo relações entre retórica, dialética e política) (Berti, 2002). Porém, e este é o ponto de grande importância, o pensamento filosófico ensinado nos colégios reinóis e coloniais centrava-se na lógica, física e metafísica.

O currículo do ensino colonial encontra-se no *Ratio Studiorum*, tanto no que tange à recepção do *trivium* quanto na centralidade da formação filosófica. Apenas a título de exemplo, na retórica, o professor atentar-se-ia a três princípios – regras de oratória, estilo e erudição – à luz da retórica de Cícero, Aristóteles e Quintiliano (Franca, 1952, p. 192 e 195). E, na gramática, o objetivo era “o conhecimento perfeito da gramática”, cujos mestres eram Cícero, Ovídio, Catulo, Tibulo, Propércio, Virgílio, João Crisóstomo e Esopo (Franca, 1952, p. 2004). O terceiro lastro constituía o núcleo do curso filosófico, sendo o primeiro ano dedicado à lógica (entenda-se os *Analíticos Anteriores*, o segundo livro *De Anima*, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*), o segundo ano, à física (os oito livros da *Física*, *Sobre o Céu* e o primeiro livro *Sobre a Geração*) e o terceiro ano, à metafísica (o segundo livro *Sobre a Geração*, o *De Anima* e a *Metafísica*). Quanto

à filosofia moral, as regras docentes se reduziam a tratar do tempo da lição, da repetição, das teses e, como o *ofício* do docente, a descrição do seu trabalho (Franca, 1952, p. 163-4): “saiba que seu dever é não fazer digressões para questões teológicas, mas, seguindo brevemente o texto, explicar com doutrina e solidez os capítulos principais da ciência moral que se encontram nos 10 livros da Ética de Aristóteles”. Há dois aspectos que merecem atenção no ensino da ética: o primeiro, a necessidade de seguir *brevemente* o texto aristotélico, e o segundo, o tempo da lição (Franca, 1952, p. 164): “todos os dias, durante $\frac{3}{4}$ de hora ou $\frac{1}{2}$ hora”, com a restrição de se ater às “questões mais importantes desta ciência”. Isso mostra que o tema da ética não era prioritário nesse curso filosófico, ao contrário, este se centrava na lógica, na física e na metafísica. Em miúdos, o percurso filosófico estava bem estabelecido não apenas quanto ao conteúdo a ser ministrado, mas ainda na relação de finalidade do curso filosófico, pois a primeira regra do professor de filosofia é relativa ao *fim* a que se destinam tais estudos (Franca, 1952, p. 158-9):

Como as artes e as ciências da natureza preparam a inteligência para a teologia e contribuem para a sua perfeita compreensão e aplicação prática e por si mesmas concorrem para o mesmo fim, o professor, procurando sinceramente em todas as coisas a honra e a glória de Deus, trate-as com a diligência devida, de modo que prepare os seus alunos, sobretudo os nossos para a teologia e acima de tudo os estimule ao conhecimento do Criador.

A filosofia que emerge do fim proposto não seria outra que *ancilla theologia*, uma vez que não tinha uma finalidade em si mesma. Aliás, não custa lembrar que essa forma de se compreender a filosofia perdurou bastante entre nós para além do período colonial. Na verdade, desde o período colonial até o período da ruptura iluminista (1808-1843), “a religião [permaneceu] como fulcro da reflexão filosófica”, por isso o pensamento

colonial e iluminista brasileiro é, na verdade, devedor de uma *philosophia* como *ancilla religionis* (Margutti, 2020, p. 659). Com o *fim* bem estabelecido e a recomendação para não admitir professores dados às novidades, o ensino filosófico de matriz escolástico-jesuítica trouxe uma filosofia em que a lógica, como arte do pensamento correto, aliava-se à física, como compreensão da obra do mundo, e introduzia a metafísica, enquanto obra do Criador.

Esse paradigma teve enorme difusão, porque grande parte dos colégios reinóis e coloniais estavam sob a direção inaciana. Porém, houve outras congregações que também se dedicaram ao ensino colonial, sobretudo os franciscanos, beneditinos, carmelitas e, mais tarde, os lazaristas. *Grosso modo*, nenhuma destas congregações romperam com a tríade da lógica, física e metafísica, mas não afirmamos que tenham seguido exatamente a mesma direção. Ao contrário, considerando os *corpora* que conhecemos – o jesuítico, o franciscano, o beneditino, o carmelita e o lazarista –, nossa questão será a seguinte: quais são os currículos filosóficos que predominaram na educação das artes nos primeiros colégios que existiram entre nós? Por hipótese, não advogamos a mera repetição do currículo básico de lógica, física e metafísica como *ancilla theologia* em todos os colégios indistintamente. Por certo, temos alguma suspeita de que aquele currículo (lógica, física e metafísica) predominou entre os jesuítas, mas não entre todos os currículos das outras congregações. A saber, parece-nos ser possível que o centro dos currículos tenha se orientado pela teologia em alguns casos e, em outros, pela ética, ao menos em parte.

Para ponderar sobre os aspectos e viabilidade dessa hipótese, é necessário recordar que as outras congregações – franciscana, beneditina, carmelita e lazarista – tiveram obras educacionais tão importantes quanto as jesuíticas e, inclusive, constituíram suas próprias pedagogias como se pode ver no *Regulae Scholasticorum Congregationis Missionis* de 1807.

Por um lado, a orientação jesuítica estava centrada na filosofia aristotélica, cuja recepção recusa o diálogo com infiéis – Avicena e Averróis –, bem como autores infensos ao cristianismo, e nutre-se da autoridade de Tomás de Aquino e dos *Cursus Philosophicus* de Francisco Suarez de Toledo e Pedro da Fonseca (Franca, 1952, p. 159-60). Por outro, a orientação da escola franciscana, apenas a título de exemplo, centra-se em Boaventura, Duns Scotus, Ockham, Alexandre de Hales e Pedro Olivi, com emergência de temas como a bondade, a vontade e a assimetria entre criatura e Criador. Vale dizer, a lógica, segundo Guilherme de Ockham no terceiro livro das *Sentenças* (*III Sent.* q. 8 [V,158]), não revela apenas uma forma de conhecimento da verdade, mas também a relação do Criador com a criatura, pois “com relação a Deus, o produzir ou criar não diferem, porque nada pode ser criado por Deus sem que ele continue conservando-o” (Ockham *apud* Ghisalberti, 2006, p. 58). Ao conservar a criatura, o Criador não apenas a recria, mas institui uma relação não contraditória entre finito e infinito. Por sua vez, essa relação tem implicações claramente éticas na relação entre as criaturas. Mas, afinal, qual seria a origem e o escopo geral dessa outra orientação filosófica cujo fim não se reduziria à metafísica?

As heranças gregas se dizem de muitos modos, parafraseando o Estagirita. Certo é que a tradição aristotélica é tardia no Medievo e, depois dele, outros filósofos fizeram da obra do pensamento um caminho. Esse é o caso das escolas helenísticas que reuniram os céticos, os epicuristas, os estoicos e os cínicos, além dos peripatéticos: os neopitagóricos, os platônicos e os ecléticos. Entre os estoicos, por exemplo, o imperador Marco Aurélio (121-180) não se envergonhou em seguir um filósofo escravo: Epicteto (55-135). Herdeiro de um escravo, o imperador conhecia bem tanto o *Encheirídion* (ou *Manual de Epicteto*) quanto as *Diatribes* (ou *Discursos*). Epicteto argumenta a favor da alma racional tripartite considerando suas funções principais – o desejo (*orexis*), a tendência voluntária (*hormè*) e a representação

(*phantasia*) – como a base de toda a filosofia (*Diatribes* IV,11,6). Ele atribui à faculdade do desejo (*oregesthai*) ou da fuga (*ekklinein*) do mal a primeira função da alma enquanto disposição a não se deixar frustrar e de evitar o que não se quer fazer. A segunda função é a disposição ou tendência positiva (*horman*) ou negativa (*aphorman*) e adesão livre à ação (*paraskeuazesthai*) ou ao propósito agente (*epiballesthai*) enquanto modo de agir ordenado e racional com fim apropriado. A terceira função é a capacidade de assentir às representações (*sunkatatithesthai*) do conhecimento que se revelam à alma enquanto forma de evitar o erro e produzir assentimentos assertivos (Hadot, 2014, p. 152).

Essa filosofia da ação assimilada por Marco Aurélio em seus *Pensées pour moi-même* era uma forma de se posicionar com sabedoria e discernimento diante do mundo e em cada circunstância que demandava uma ação célere. O imperador aprendeu do escravo como agir corretamente à medida que conseguia discernir o que eram ou não seus encargos, a saber (*Encheiridion* 1,1): “são encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa”. O discernir entre os encargos é o caminho de libertação do sofrimento e da temeridade. Por isso, cabe ao filósofo, antes de tudo, saber como agir (*Pensées pour moi-même* VIII,7²):

Toda a natureza se rejubila consigo mesma quando segue o caminho correto. A natureza racional segue o caminho correto quanto, na ordem das representações (*phantasiai*), não assente nem ao que é falso nem ao que é incerto; quanto dirige seus impulsos (*hormai*) apenas às coisas úteis ao bem comum;

² Todas as citações em outro idioma trazem uma paráfrase no corpo do texto e a versão original em notas de rodapé. Marc Aurele, *Pensées pour moi-même* (VIII,7): *Toute nature est contente d'elle-même lorsqu'elle suit la bonne voie. La nature raisonnable suit la bonne voie, lorsque, dans l'ordre des représentations (phantasiai), elle ne donne son assentiment, ni à ce qui est faux, ni à ce qui est incertain; lorsqu'elle dirige ses impulsions (hormai) vers les seules choses utiles au bien commun; lorsqu'elle applique la force de ses désirs (orexis) et de ses aversions aux seules choses qui dépendent de nous, et qu'elle accueille avec empressement tout ce que lui départ la commune nature.*

quando ela aplica a força de seus desejos (*orexis*) e aversões às únicas coisas que dependem de nós, e ela acolhe ansiosamente tudo o que vem da natureza universal.

A herança estoica de Epicteto fez-se presente no conjunto de *pensamentos* que Marco Aurélio redigiu para a própria ação. Tendo especificado os desejos, as tendências e as representações, o imperador estruturou uma leitura estoica de sua própria filosofia. “O primeiro tema, com efeito, determina a relação do homem com o cosmos; o segundo, a relação do homem com os homens; o terceiro, a relação do homem consigo mesmo, na medida em que a parte essencial do homem se situa na sua faculdade de pensar e de julgar, em oposição ao corpo, que produz em nós representações que requerem ser criticadas” (Hadot, 2014, p. 151). Com isso, o centro da reflexão filosófica do imperador já não é mais uma busca da verdade, mas a procura de critérios de julgamento e ação ética. A disciplina dos desejos (*orexis*) ensina como distinguir aquilo que depende ou não de nós mesmos. A disciplina dos impulsos ou tendências (*hormai*) leva a natureza humana racional a encontrar um acordo consigo mesma de modo a se conservar em equilíbrio. Finalmente, a disciplina do assentimento ou representação (*phantasiai*) faz com que o juízo possa discernir e assumir aquilo que “evoca o dever da verdade” (Hadot, 2014, p. 165). As três disciplinas básicas da filosofia estoica de Epicteto se mostram em Marco Aurélio como os três *topoi* do novo estoicismo, e nestes, configura-se a nova forma da filosofia enquanto exercício espiritual, a saber (Hadot, 2014, p. 156): “não física ou ética ou lógica teórica, mas física que transforma o olhar lançado sobre o mundo, a ética que se exerce na justiça da ação, lógica que produz a vigilância no juízo e a crítica das representações”. Enfim, a filosofia afasta-se da demarcação estrita da lógica do pensar e das causas e razões da existência para se configurar em nova forma. A filosofia estoica torna-se, na verdade, um conjunto de exercícios espirituais, cujo fim não

é apenas o conteúdo do saber, mas a forma do viver. Tal filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, a saber, uma filosofia da ação. O resultado dessa mudança de perspectiva é profundo, pois retira a metafísica da centralidade do pensamento e instaura a ética, operando a passagem das razões do ser às formas do agir, da metafísica à ética. Assim, “tudo é ‘lógica’, mas, finalmente, tudo é ‘ética’, porquanto ‘física’ e ‘lógica’ são exercícios espirituais concretos, que engajam nossa vontade e nossa liberdade” (Hadot, 2014, p. 157).

Com isso, a filosofia estoica reposiciona o trabalho da filosofia. Não mais como um saber teórico cujo fim se resume ao “hábito demonstrativo” (*hexis apodeiktiké*), mas como um saber prático cuja ação deve inscrever o curso da vida humana na teia do viver bem de acordo com a natureza. Afinal, filosofar não será apenas descobrir e provar as razões do ser, mas agir em conformidade com os desejos, as tendências e as representações. “Não há nada aí que deva nos espantar, porquanto, como vimos, os três *topoi* se implicam mutuamente e porque tudo é, ao mesmo tempo, assunto da ‘física’, da ‘lógica’ e da ‘ética’” (Hadot, 2014, p. 169). Aqui emerge uma nova compreensão e novo horizonte de significação do pensamento. Esse pensamento estoico não nega o lugar da metafísica, mas o identifica às razões da comunidade universal e aos influxos do universo, pois as razões do ser somente se validam à medida que se representam coerentemente nas ações dos indivíduos. A filosofia estoica é, sobretudo, uma maneira de viver e não um corpo de normas lógicas e razões do existir. A filosofia é ressignificada na tradição estoica (*Pensées pour moi-même* IV,33³): “um pensamento de acordo com a justiça, uma atividade voltada ao bem comum, uma linguagem que nunca engana, uma disposição para acolher

³ Marc Aurele, *Pensées pour moi-même* (IV,33): *Une pensée conforme à la justice, une activité dévouée au bien commun, un langage tel qu'il ne trompe jamais, une disposition à accueillir tout ce qui nous arrive comme étant nécessaire, comme étant attendu, comme découlant du même principe et la même source.*

tudo o que nos acontece como sendo necessário, como se espera, como decorrente do mesmo princípio e da mesma fonte”. Se a definição aristotélica assimilada pelo *Ratio Studiorum* se centrava na tríade lógica, física e metafísica, agora, a herança estoica aponta na direção da lógica, física e ética.

Por isso, a análise que segue não terá como fim simplesmente demonstrar o que se fez com a filosofia entre nós, mas tentar identificar se, de algum modo, havia ecos da herança estoica no ensino filosófico. A questão posta, portanto, é a mesma já mencionada: quais são os currículos filosóficos que predominaram na educação das artes nos primeiros colégios que existiram entre nós? E, para que ninguém se iluda, não se deve esperar uma leitura filosófica que exclua a metafísica, mas que talvez inclua a postura ética com tom mais destacado em alguns elementos de análise. Pode ser que temas de ética se reduzam a casos de consciência, mas, ainda assim, é justo investigar se isso implica alguma revisão ou consequência quer da metafísica à ética ou vice-versa. Essa reorientação dos currículos apoia-se, de algum modo, na análise que reconhece a filosofia colonial como devedora de uma herança cética, estoica e salvacionista (Pinto, 2013, p. 359). Uma vez que essa obra chega ao ponto de fazer essa identificação, por que não testar a hipótese em relação aos escritos dos colégios coloniais?

Para exemplificar a possibilidade dessa análise, partiremos da leitura comparada entre curriculares distintas que estiveram presentes nos colégios da América portuguesa, a saber: os escritos das escolas jesuítica, franciscana, beneditina, carmelita e lazarista. E, por fim, pode ser que toda a hipótese esteja apenas mal colocada, mas, ainda assim, teremos a oportunidade de avaliar duas questões secundárias: uma relativa à forma dos escritos coloniais e outra relativa ao conteúdo, ou seja, às autoridades presentes na construção dos argumentos filosóficos. Que seria de uma

filosofia se se esquecesse de interrogar sua forma e seu conteúdo e, por fim, se sequer conseguisse entender que herança a conduz?

3. As formas do ensino

O objetivo final nesta análise, cujo *avant premier* estamos elaborando, é avaliar o conteúdo dos *corpora* jesuítico, franciscano, beneditino, carmelita e lazarista tanto na perspectiva das autoridades referendadas nos escritos quanto na perspectiva do conteúdo que vai desde a lógica clássica às críticas à escravidão. Pela extensão da proposta analítica, não temos condições de finalizá-lo neste momento. Porém, há outro objetivo que se refere à forma dos *corpora* e, depois, passaremos ao desenvolvimento. Na verdade, a forma torna-se um contato inicial e, de algum modo, determinante das possibilidades compreensivas do conteúdo, pois sua extensão condiciona o desenvolvimento dos conteúdos. Ademais, quando é o caso de termos vários escritos dentro de um *corpus*, precisamos delimitar e justificar nossas escolhas que, *grosso modo*, englobarão o maior número possível de escritos e os mais representativos sobre cada tema, de modo que tenhamos, ao final, a visão geral do conteúdo analisado. Recorde-se que, como se trata de manuscritos inéditos, nós os citaremos identificando o autor, o número do manuscrito no catálogo em que se encontra (porém, quando houver ano explícito, daremos preferência a ele) e o fólio em análise. Por fim, a seleção desses *corpora* se deve ao fato de o estado da pesquisa até este momento seguir lentamente, visto que a localização e identificação dos mesmos segue a passos lentos e as dificuldades de acesso são ainda maiores (Marques, 2021a, p. 4-10).

3.1. A forma inaciana

No *Catalogus Eborensis* há 49 escritos, sendo 15 provenientes de colégios reinóis e os demais (34) provenientes de colégios coloniais

(Marques, 2018, p. 135-44). Há dois autores e professores que se destacam pelo número de escritos: Rodrigo Homem com 7 e Bento da Fonseca com 20. Deste, elegemos o segundo escrito como objeto de análise nesta exposição, justamente por integrar o maior número de temas (Marques, 2018, p. 135-6), cuja referência é esta: “[2.3-10] Benedicto da Fonseca sj & Josephus Martins sj. 1730. Scientiarum Paradisi Caelesti Colono, & Custodi, Aloysio Sanctissimo – *Ventilabitur: Exuberantiorine caelestium gratiarum scaturigine Divus Aloysius affluxerit, Deo toto mentis conatu inhaerendo, an ab ejusdem praesentida Praesidium jussu enixe abstinendo?* Conimbricae (Maranhão): Regali Artium Collegio”.

O escrito ocupa os fólhos 3-10 *recto et verso*, sendo que os versos dos fólhos 3 e 10 estão em branco. Ao contrário, além da capa, há 13 fólhos impressos com uma média de 52 linhas e cada linha contendo aproximadamente 100 dígitos, incluindo os espaços brancos. Os fólhos 4 e 5 *recto et verso* tratam da *filosofia racional* ou lógica (§ I a IX), considerando a distinção universal (universal material, formal e específicos, gênero, espécies predicáveis e subjetiva, indivíduo, diferença e modo próprio), os signos em comum e em particular (signos e seus domínios, signo formal e instrumental, signo natural e signo precedente), os primeiros analíticos (termo, proposição, oposição, consecução, conversão, equipolência, silogismo, forma silogística, arte de redução silogística e arte de identificação do termo médio), os segundos analíticos e os tópicos (premissa em ordem à conclusão e divisão do silogismo segundo a matéria).

Os fólhos 5v a 6v tratam da *filosofia natural* ou física (§ X a XVI) e abordam os seguintes temas: princípios dos corpos naturais em comum e em particular (princípios dos corpos naturais *in fieri*, princípios dos corpos naturais *in facto esse* e da matéria: propriedades e afecções da matéria, natureza da forma substancial, remoção e configuração da forma, impossibilidade de união distinta dos extremos e composto da natureza) e causa

em comum e em particular (definição e divisão da causa, duas formas da constituição da causa em ato, indistinção de causa e efeito no ato, prioridade da causalidade, causa material, entidade como executora da razão da causa material, causa formal, tensão das formas, causa eficiente distinção e distância, dupla determinação da causa, princípio produtivo da substância e dos acidentes, definição e divisão da causa final e sobre as coisas que podem chegar a um fim).

Os fólios 7 e 8 *recto e verso* tratam da *filosofia animástica* ou filosofia da mente (§ XVII a XXII), considerando a alma em comum (essência e divisão da alma, partes da alma, conceito vital, alma racional, potência que não se distingue da alma e alma sensitiva), o intelecto e suas operações (definição e divisão do intelecto, intelecção, verbo mental, apreensão, potência em que ocorre a apreensão, juízo, verdade e falsidade, e capacidade discursiva) e sobre o conhecimento ou conhecimento intuitivo (conhecimento intuitivo e abstrativo, diferentes tipos de conhecimento, potência em que se dá conhecimento intuitivo e abstrativo, conhecimento distintivo e confuso, conhecimento quiditativo e não quiditativo, conhecimento compreensivo e não compreensivo, ciência e opinião).

Os fólios 8 *verso* a 10 *recto* tratam da *filosofia transnatural* ou metafísica (§ XXIII a XXV), abordando os seguintes temas: conceito de ente em comum (natureza dos entes, transcendência dos entes e propriedades dos entes), divisões comuns dos entes (divisão dos entes em divino e criado, essência, possibilidade e existência dos entes, o que seja corpo e espírito, e ente substancial e accidental) e sobre as propriedades dos entes (natureza das distinções, ente predicamental, subsistência não distinguível entre a natureza da coisa e a natureza, concretude, quantidade, qualidade, relação, situação, duração e hábito).

A tendência a reduzir o pensamento escolástico à tríade clássica lógica, física e metafísica não se aplica a todos os casos, porque há inclusive

um tópico sobre a fisiologia ou teoria do conhecimento que estuda a forma como a mente conhece. A considerar a leitura de Berti (2002) sobre a filosofia aristotélica, nesse escrito não há o tratamento das filosofias prática (ética e política) e *poiética* (retórica e poética), mas há o tópico especial dedicado à filosofia animástica ou filosofia da mente que considera a definição de alma, de intelecto e suas operações e das formas de conhecimento. Ademais, destaque-se a definição de indivíduo presente na parte da lógica em que o autor cita textualmente Tomás de Aquino; e na física, enquanto define os princípios dos corpos, há três referências ao Filósofo, e na filosofia da mente, há novamente três referências ao Filósofo na definição da alma. Por óbvio, estamos dentro das autoridades esperadas. A questão que permanece é referente às razões da ausência de qualquer menção à filosofia prática não apenas neste, mas nos demais escritos: seria pelo fato de outro professor lecionar a ética e a política ou por qual outra razão? A ausência de menções à filosofia prática (ética e política) estende-se a todos os escritos de Rodrigo Homem (Marques, 2018) e Bento da Fonseca, o que, de certa forma, caracteriza uma prática tanto no ensino quanto em seus escritos. Entretanto, há cartas e sermões como os de Quirício Caxa, Manuel da Nóbrega e Antônio Vieira que tratam de questões éticas como a escravidão (Marques e Pereira, 2020c). O mesmo não é de se estranhar quanto à retórica, porque esta era estudada de forma especial e prévia ao ingresso no curso filosófico.

3.2. A forma franciscana

A herança franciscana surpreende tanto pela extensão dos manuscritos quanto pela ausência de informação. O manuscrito a ser considerado é o *Compendium Philosophicum et Recompilatum* assinado aos 15 de novembro de 1756 pelo Frei Emanuel ab Angelis (Manuel do Anjos) no Colégio Provincial do Mato Grosso, ou Colégio Serenense. Dito dessa forma, é algo

quase incrível que um texto tão longo tenha sido escrito nesse tempo e lugar, visto que os *Anais da Vila Bela da Santíssima Trindade desde o descobrimento do sertão do Mato Grosso no anno de 1734*, publicado por Francisco Caetano Borges, e os *Annaes do Sennado da Camara do Cuyabá*, organizado por Yumiko T. Suzuki, pouco ou nada se referem às instituições de ensino até o final do século XVIII. A primeira notícia que publicamos do manuscrito apresenta mais os pontos gerais da pesquisa e as dificuldades de identificação que propriamente uma introdução (Marques, 2020a).

Por certo, ainda não há como afirmar e descrever o que foi o Colégio Serenense, mas isso não veta a pesquisa, antes a pressupõe. Lendo atentamente os dois *Anais*, não se estranham os ânimos que guiaram as primeiras incursões nas terras mato-grossenses. A título de exemplo, recorde-se que o contato entre os brancos e os povos originários não eram guiados por quaisquer ânimos, pois os *Annaes* explicitam (Suzuki, 2007, p. 53, adaptada à nova ortografia): “as gentes que em outros tempos foram aldeadas [antes de 1725] pelos Padres Missionários da Província do Paraguai, de onde haviam fugido rebelando-se contra os Brancos Castelhanos e Padres que os doutrinaram”, continuaram com ânimos exaltados por bom tempo, pois os Brancos Castelhanos e Lusitanos queriam “livrar o território” de algumas presenças e “conquistar o Gentio bárbaro que as infestava”, por isso os Brancos (Miguel Antunes Maciel e Antônio Nunes Lobo, naturais de Itu em São Paulo) foram “cercados em suas canoas pela bárbara fúria às oito horas da manhã, pelejaram até as duas da tarde, primeiro com armas de fogo, depois deixadas estas a espada, e perdidos todos os companheiros e remeiros, eles mantiveram a sós a peleja matando inumeráveis bárbaros...” (Suzuki, 2007, p. 53). Não obstante essa relação alérgica repetidamente documentada, há também notícias sobre as classes de retórica na Vila Bela da Santíssima Trindade já na segunda década do

século XVIII (Borges, 2001). Quanto à Câmara de Cuiabá, consta que “no dia quinze de julho [de 1798] chegou a esta Vila pelo caminho de terra o Reverendo Padre José Manoel de Siqueira, natural destas minas, primeiro Professor de Filosofia, enviado por sua Majestade, para esta Capitania” (Suzuki, 2007, p. 156). Isso leva a pensar que o possível autor do escrito que analisaremos viera em nome da Igreja. Em 1800, os *Annaes* registram festivamente tanto a chegada do Reverendo José Manoel de Siqueira como “Professor Régio de Filosofia desta Vila por determinação de Sua Excelência” quanto o envio de estudantes para a Europa “afim de se instruírem nas Artes e Ciências úteis a essa Capitania e cuja despesa deveria se fazer pelos rendimentos da Câmara” (Suzuki, 2007, p. 160-1). E mais, registram a publicação do *Compêndio histórico cronológico das notícias de Cuiabá* desde o início de 1778 a 1817 por obra de Joaquim da Costa Siqueira, além das nomeações de professores para aulas de gramática latina, de música vocal e instrumental e de ofícios mecânicos como prática corrente (Suzuki, 2007, p. 163, 188, 192 e 197). Essa prática não é estranha à primeira metade do século XVIII, mas parece que houve uma redução dos recursos para a educação com a decadência do ciclo do ouro, pois, em 1826, o investimento voltaria a ser feito (Suzuki, 2007, p. 234):

Achando-se o ensino Público quase em abandono nesta Província, restabeleceu a Cadeira de Gramática Latina no Cuiabá, de baixo de um pé estável, como deu conta a Sua Majestade dando também providências para Escola das Primeiras Letras de que não havia Professor, cujo resultado aparece já pelo aproveitamento dos Alunos, e igualmente deu providências para que na Vila do Diamantino houvesse uma aula de Gramática Latina particular por não estar autorizado a das Escolas Públicas com Professores vencendo Ordenados.

Há dois pontos que saltam aos olhos: quer o abandono da educação neste país, quer a solução encontrada – aparece já pelo aproveitamento

dos Alunos – e isso indicam, ainda que de forma precária, a existência de um ensino com formação de pessoas que depois assumiram funções docentes. E mais, deve-se notar que o ensino em crise era o ensino público por falta de verbas, o que pode dar a entender que havia o ensino privado, isto é, aquele mantido pelas ordens religiosas com recursos próprios. Mas, sem querer induzir à tentação de crer um ensino mais estruturado, apenas anotamos a necessidade de estudar a história da educação nesse território com todo rigor. E para finalizar, é justo trazer um belo testemunho do espírito republicano *avant la lettre* registrado em 1821 como “direito sagrado” para quem vivia naquela sociedade e que, por sua vez, nos permite entrever algo sobre a visão social dos cidadãos responsáveis por aquela Câmara (Suzuki, 2007, p. 239):

É inato no homem o desejo de ser feliz, e este desejo como princípio de sociabilidade é vivido na natureza e na razão, que são imutáveis, para preenche-lo é necessário um Governo que, dando mostras e coordenando todos os seus recursos, eleve os associados àquele grau de prosperidade e grandeza que lhes tiver vistoriados os planos da Província sempre disposta em favor da humanidade.

É sobre esse pano de fundo que devemos entender as notas seguintes sobre os escritos que se originaram no Mato Grosso. O que pesa sobre as tradições franciscana, beneditina, carmelita e lazarista é a sistemática falta de informação e estudos sobre os colégios e seus escritos. Para se ter uma ideia, sequer conseguimos identificar o colégio de onde provém o manuscrito em questão. Por isso, o serviço prestado por Serafim Leite em relação aos colégios e ao ensino inaciano pode-se dizer, sem medo de errar, é de um valor incalculável. Excetuando as fontes inacianas que ainda têm quase tudo indicado de modo sistemático, as demais tradições e escolas que se dedicaram de alguma forma ao ensino são quase completamente

desprovidas de dados e/ou fontes de que temos conhecimento até o momento. Porém, o mais supõe o menos, ou seja, a existência dos *corpora* aponta os caminhos da pesquisa a ser realizada e, neste caso, estamos apenas no início. Vamos, então, ao manuscrito!

Trata-se de um *Compêndio Filosófico* revisado pelo autor. Isso se mostra tanto a partir do título quanto das evidências de correções e emendas presentes no texto. A forma do manuscrito é de fôlego. Cada fôlio tem, aproximadamente, 32 linhas, e cada linha, 52 caracteres, incluindo os espaços em branco. A capa do manuscrito informa precisamente tanto a origem e datação – *Provinciae nostrae in nostro Colegio Serenensi, vulgo do Mato Grosso, Inceptum Die 15 Novembris de 1756* – quanto a filiação teórica do autor – *Sanctissima Mentem Sublimi Dignissimi Nostri Joannis Duns Scoti* –, o que indicia a origem franciscana do texto. Outro elemento de alta importância na identificação do manuscrito encontra-se no último parágrafo da primeira parte (fólio 279 § 5⁴):

Por meio desta parte mais conhecida do nosso Compêndio de Filosofia, que o dito seja suficiente; se há algo nele que não esteja correto sobre o mais sutil da doutrina de Duns Scotus, se isso for encontrado, ao contrário, terá sido dito contra minha vontade; porém, se algo digno de louvor foi dito, não foi por mérito meu, mas a Deus cabe julgar; e que todo louvor seja dado ao Deus uno e trino e à Santíssima Virgem Mãe, Maria, e ao Nosso Santíssimo Pai Francisco, e a Santo Antônio titular máximo deste Colégio e a Santo Bernardino Serenensis, cuja festa celebramos hoje, dia 20 de maio, e quando finalizamos a primeira parte de nosso Compêndio. Amém.

⁴ *Compendium Philosophicum et Recompilatum* fol. 279 § 5: *Haec dicta sufficiant per notia primae partis nostri Compendii Philosophici; si aliquid in ea minus rectum, aut contrarium doctrinae subtilissimi Duns Scotus reperiatur, indictum volo; si voco in illa aliquid laudabile inventum fuerit, non ex me, sed a Deo circumscriptum iudicare: utinam omnia in ea reperta cedant ad laudem Dei unius, et trini, Purissimaeque Virginis Matris Mariae, et Sanctissimi Patris Nostri Francisci, Divi que Antonii hujus Collegii titularis Maximi, Divi que Bernardini Serenensis, cujus festi diem 8um hodie 97 May celebramus, et nostri Compendii primae parti finem ponimus. Amen.*

O texto no rodapé ainda carece de revisão, mas já se pode atestar a filiação teórica e histórica do colégio em virtude da ladainha de santos invocados – do beato Duns Scotus a Santo Antônio e São Bernardo de Sena ou Serenense – e não apenas torna-se visível a parte laudatória, mas principalmente a filiação à tradição franciscana, cujo pai é louvado.

Quanto à estrutura do texto, o proêmio trata, na primeira questão, de uma definição da filosofia e, na segunda, das causas eficiente, formal e material da filosofia (fols. 3-13). E quanto à introdução geral ao manuscrito, há uma apresentação em *Quid sit philosophia?* (Marques, 2020b, p. 12-28). O livro é dedicado ao *Totam Logicam Tractatus* (fols. 14-279), e o primeiro tratado, dedica-se às operações do intelecto ou teoria do conhecimento (linguagem, juízo, discurso e as formas dialéticas e falaciosas: fols. 14-66). Os tratados seguintes referem-se à lógica (fols. 67-91), aos entes de razão (fols. 92-105), aos universais (fols. 106-178), aos predicamentos (fols. 179-238), à interpretação (fols. 238-249), aos primeiros analíticos (fols. 250-256), aos segundos analíticos (fols. 257-277) e aos tópicos e refutações sofisticas (fols. 278-279). Há não só um adelgaçamento dos temas finais, mas uma posição inversa àquela criticada por Francis Bacon nos aristotélicos do século XVII, isto é, à centralidade estéril de primeiros e segundos analíticos (Berti, 2002, p. XI). E, no manuscrito em questão, os analíticos, os tópicos e as refutações sofisticas não são o centro do tratado, uma vez que a crítica baconiana aos aristotélicos dirigia-se ao fato de reduzirem o Filósofo à lógica silogístico-dedutiva, esvaziando a argumentação.

O segundo livro é dedicado à física, cujo proêmio (fols. 281-283) define o que seja a física e seu objeto. O primeiro tratado (fols. 283-547) estuda o conteúdo dos oito livros da *Física* de Aristóteles. O segundo (fols. 548-644) estuda o mundo. O terceiro (fols. 645-686), a geração e corrupção. O quarto (fols. 687-819), a alma. E, por óbvio, é notório que a física

ocupou a maior parte do *Compêndio* com um total de 538 fólhos. A questão que salta aos olhos é a referente às razões da física ser tão ampla e a lógica, proporcionalmente, tão pequena. Entre os jesuítas, por exemplo, houve tempo em que um professor do colégio maranhense foi repreendido por dedicar demasiado tempo à lógica em detrimento da física. O oposto ocorre neste manuscrito, e a curiosidade é inevitável: por que um franciscano dedicou tamanha atenção à física?

Finalmente, o terceiro livro (fols. 820-871) trata da metafísica, cujo proêmio não ocupa mais que um fólho. E todo o conteúdo está organizado em três disputas: a primeira, sobre a natureza da metafísica e do ente (fols. 821-856); a segunda, sobre a existência dos entes finitos (fols. 857-863) e a terceira, sobre a substância e os acidentes (fols. 864-871). A desproporção do terceiro tratado leva a pensar que, se não foi por falta de tempo, quais eram as razões para o autor ser tão reticente quanto à metafísica, uma vez que finaliza o *Compêndio* sem acusar falta de tempo ou espaço?

Essas e outras questões precisam ser analisadas e entendidas à luz do estudo com rigor e dedicação. E, apenas a título de exemplo, outro aspecto que se destaca no texto são as ilustrações, dispostas no primeiro tratado, e o rol de filósofos (fol. 10-11 § 8⁵):

Os principais grupos são chamados os Acadêmicos ou, a saber, aqueles à frente do Ginásio, e destes, o príncipe era Platão; ou por ação e movimento por se opor a esses, há os Peripatéticos, que caminhavam ao filosofar, cujo mestre

⁵ *Compedium Philosophicum et Recompilatum* fol. 10-11 § 8: *Principales sectae philosophorum nominantur vel a scilicet, ut Academi, qui aliterarum escola seu a Gymnasiis; horum fuit princeps Plato; vel ab actione et motu, ut Peripatetici, qui inter ambulandum philosophabantur. [o11] Horum princeps Aristotelis; vel a magistro, ut Pythagorici a Pythagora; vel a patria ut Sirineici a Syrene Patria Aristhipipi; vel a genere vitae, ut Synici, quia more canum invehuntur invitia; vel a fine ut hedonycii, seu voluptarii, quales Epicureis, qui ab Epicuro habent nomen; vel a modo judicandi, et ⁷Cepthicus⁷, et Pyrrhonii, qui in quaerendo toti erant, et de nulla re judicabant, sed de omnibus dubitabant. Divus Aug[ustinus] distinguunt duas sectas, Italicam, et Jonicam: caput illius dicitur Pitagoras, istius voco Thales Milesius. Estoicorum, cujus caput fuerunt Zeno Sithycus. Communior tamen est Peripatheticorum divisa in Thomisticam, et Scothisticam. Ad Peripatheticam etiam pertinent Nominalium sub Ockham, novior tamen est modernorum, cujus caput dicunt esse Quarthesium [Cartesium]: hoc sufficit de principibus, et auctoribus philosophiae.*

era Aristóteles; para os pitagóricos, Pitágoras; ou para os Sirenenses e seus patrícios, Aristipo; ou pelo modo de vida, os Cínicos, desde o uso antigo costume [chamado o] movimento dos cães; para aqueles que são hedonistas, cujo fim é o prazer, como os epicuristas, tem-se o nome de um Epicuro; ou, a propósito, aos que devem ser julgados, como Céticos e Pirrônicos, que não estavam à procura do todo, nem julgavam saber qualquer coisa, mas que duvidavam de tudo. Santo Agostinho, por sua vez, distinguia entre duas tradições, a itálica, cujo líder era Pitágoras, e a jônica, cujo líder era Tales de Mileto. Os estoicos tinham por chefe Zenão de Cítio. É comum também inscrever os tomistas e os scotistas entre os peripatéticos. E a estes, pertence também o nominalismo de Ockham. Quanto aos modernos, no entanto, em nossos dias, o líder é Descartes: eis um número suficiente de líderes e de autores da filosofia.

Por fim, não custa recordar uma série de definições apresentadas no *Compêndio* sobre sabedoria, ciência, inteligência, prudência, arte, opinião, fé humana e erro e que serve como recurso pedagógico ao bom entendimento da exposição. Destas, destacamos quatro que têm uma curiosa semelhança com o *Trivium* (Rough, 2008, p. 36):

A ciência é o conhecimento das causas mais prováveis (física, matemática, economia, etc.). A sabedoria é o conhecimento das causas fundamentais – a metafísica da ordem natural, a teologia da ordem sobrenatural. A prudência é o raciocínio reto concernente às ações. A arte é o raciocínio reto concernente à produção.

Ao passo que, no *Compêndio* (fol. 6 § 4⁶), lemos:

A sabedoria é o conhecimento das coisas que são antinaturais e supranaturais, por exemplo [os objetos da] metafísica. A ciência é o conhecimento certo e

⁶ *Compedium Philosophicum et Recompilatum* fol. 6 § 4: *Sapientia est cognitio rerum prout antinaturalium, et altinaturalium, verbi gratia metaphysica. Scientia est cognitio certa et evidens rei per causas, qua aliter non potet se habere. (...) Prudentia est habitus inclinans hominem ad cognoscendum et faciendum ea, quae ad vitam, et morus pertinent. Ars est habitus idoneus ad efficiendum, seu principium operis externi.*

evidente das coisas por suas causas, que não poderia ser de outra forma. (...) A prudência é o hábito que inclina a pessoa ao conhecimento e à ação acerca das coisas da vida e das coisas provenientes dos costumes. A arte é adequada à implementação do trabalho em relação às coisas externas.

O manuscrito em questão não deixa dúvidas quanto à imensa tarefa que se terá ao estudá-lo e na construção da história do Colégio Serenense onde foi escrito. Afinal, se há um escrito desse porte, houve quem o produziu e para quem o produziu, pois seria algo improvável que alguém no século XVIII se dedicasse a escrever um texto tão longo e complexo se não houvesse um público mínimo que o estudasse ou, à moda de Paulo Arantes, perguntamos: o autor estaria escrevendo para um *jaguar filósofo*?

3.3. A forma beneditina

O *corpus* beneditino é tão extenso quanto completo, e o único que se lhe assemelha é o franciscano. Não há qualquer razão para supor o menor descrédito à tarefa do ensino desenvolvida no Brasil colonial, sobretudo do século XVIII, porque, a considerar somente o catálogo beneditino, deve-se admitir a existência de três manuscritos de alto significado para a história do ensino da filosofia, a saber: “*Universa Philosophia Scholastica in logicam, physicam ac metaphysicam*, do Pe. Antônio da Silva (1732-1735); *Cursus Philosophicus Secundus*, do Frei Antônio de São Bernardo OSB (1740-1742); *Institutiones Philosophiae ecclesiasticae pars prima*, do Frei José S. da Natividade (1770); *Philosophia [sco]tiorum philosophia collecta*, do Frei João do Apocalipse OSB (1769)” (Marques, 2021a, p. 7). Como se não bastasse, isso não é tudo.

Há outro manuscrito mais conhecido e talvez mais desafiante na interpretação. O manuscrito de Gaspar Teixeira de Azevedo, cujo nome religioso era Frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1800) e que, entre outros, escreveu um *curso filosófico* em virtude das duas vezes que o teria

lecionado completo e com o sugestivo nome de *Philosophia Platonica seu Cursus Philosophicus Rationalem...* concluído em 1748. Frei Gaspar era discípulo do oratoriano Frei Mateus da Encarnação Pina (1687-?) e do cisterciense espanhol João Caramuel (1606-1682), de onde veio-lhe a identificação filosófica plantonista em reação crítica aos “‘peripatéticos’ ou ‘nominales’, aos tomistas, aos escotistas e à escola carmelita de João de Bacon ou Baconthorp” (Mattos, 1970, p. 224). Além dessa reação às tendências ditas predominantes no ensino colonial, esse beneditino surpreende pela atualidade das referências aos seus contemporâneos, quer sejam mestres da escolástica espanhola, quer sejam autores do restante da Europa, visto que cita também Eusebius Amort (1692-1775), *Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae* (1730) e Antonius Mayr SJ (1673-1749), *Philosophia peripatetica antiquorum principiis et recentiorum experimentis confirmata*, ambos editados na Alemanha. Não há razões para duvidar de que o autor tenha lecionado duas vezes o curso completo – lógica, física e metafísica –, embora o manuscrito pareça ter sido concluído com a *physicae finem impono* por falta de tempo. Quanto ao autor, ainda cumpre destacar (Mattos, 1970, p. 223):

Frei Gaspar, conforme dados biográficos colhidos por Taunay, foi discípulo de Frei Antônio de S. Bernardo, ex-oratoriano e seu colega de noviciado, feito na Bahia. Transferindo-se para o Rio em 1740 [no texto consta 1940], o jovem vicentino terminou seus estudos e lecionou Teologia a partir de 1743, doutorando-se em Teologia e Filosofia a 18 de maio de 1749. O próêmio do primeiro volume inédito revela-nos que em 1743, depois de uma viagem a Portugal, o monge foi incumbido de assumir a cadeira de Filosofia no mosteiro fluminense.

Carlos Lopes de Mattos (1972, p. 70) admite que o Frei Antônio de S. Bernardo foi jubilado em 1744 e que seria difícil que Frei Gaspar fosse seu discípulo. Talvez Mattos esteja apenas equivocado quanto ao sentido do

discipulado. Pode se tratar da filiação teórica e herança do cargo, inclusive, mas este não é o momento de nos determos nos detalhes históricos. Como um aperitivo da consciência da liberdade destacada nos escritos desse monge, Mattos (1970, p. 225) destaca sua fidelidade a João Caramuel, bem como as críticas aos adversários aristotélicos e tomistas:

“...se queres ser um homem livre, e não tens o dever de submeter sua mente a serviço de nenhuma escola, eleja a que desejar” (*Física* I, p. 62). Ou noutro trecho em que diz: “se queres, negue Aristóteles; pois não cometes pecado nisso [nesse ato]” e ainda em outra passagem, na *Física*, p. 27: “pode-se dizer que alguns textos de São Tomás foram trazidos por nossos adversários, e que não juramos nas palavras de São Tomás”⁷.

Quanto à extensão da obra e sua estruturação, ainda não temos condições de citar mais informações, visto que ainda aguardamos a digitalização completa do manuscrito. Porém, não restam dúvidas de que se trata de mais uma obra de enorme relevo para a compreensão do ensino colonial. Para se ter uma ideia justa do teor do manuscrito, consulte-se com proveito a transcrição e tradução dos extratos do *Cursus Philosophicus* (tract. I, lib. 1, cap. 2 prop. 1 e do tract. I, lib. 2, cap. 1, prop. 1) em Mattos (1972). Isso parece suficiente para que se desfaçam as ideias algo medíocres e preguiçosas que optam por relegar o período colonial ao silêncio e chafurdar-se na insistência de que existe ensino filosófico no Brasil apenas depois da instituição do sistema universitário público. Para que a briga de egos não se institua, convém primeiramente estudar o que houve para só posteriormente tentar emitir o suposto anátema contra a produção

⁷ Mattos (1970, p. 225): “...tu qui homo liber esse vis, nec ingenium captivare in obsequium alicujus scholarchae teneris, poteris eligere quam velis” (*Física* I, p. 62). Ou noutro trecho em que diz: “Si volueris, nega Aristotelem; qui in hoc nullum peccatum committes” e ainda em outra passagem, na *Física*, p. 27: “Ad aliquos textos D. Thomae ad adversariis adductos dici potest, nos non jurasse in verbis D. Thomae”.

filosófica colonial, pois todo filósofo sabe, desde Aristóteles, que negar a filosofia só é possível filosoficamente.

3.4. A forma carmelita

O *corpus* carmelita ainda está bastante oscilante por causa de dois fatores: um, acerca da datação e identificação da história do Convento Carmelita do Pará e, outro, por não termos nenhuma pista de quem sejam os autores dos manuscritos, e essa é justamente uma das razões de reuni-los em um mesmo grupo. Recentemente, as partes desse *corpus* vêm sendo publicadas e, em breve, é provável que estejam concluídas por se tratar de um pequeno, embora significativo, grupo de escritos. Na verdade, até este momento, parece que se trata de três escritos, sendo dois sobre ética e um sobre a *Física* de Aristóteles. Este poderá ser ou não parte do *corpus*, a depender da edição que ainda há a de se fazer de outro manuscrito similar. Os manuscritos têm, em média, 42 linhas por fólio com 65 caracteres por linha, incluindo os caracteres em branco e trazem abreviaturas geralmente aceitas, por exemplo: *et servitutē nalē cphende* (a letra c aparece voltada para a esquerda e com um ponto dentro) em que se lê: *et sertitutum naturalem comprehendē*.

No *Catalogus Eborensis*, há dois textos: o primeiro, “[19.59-62] Benedicto da Fonseca sj & Caetanus Xaverius & Joannes de Sousa sj. 10 decembris 17--”. *Conclusiones Physicas in 8 libros Physicorum*: Aula Publica Collegi Maragnoniensi” e o segundo, “[42.141-148] [Sine auctor]. s/d. Pro Mundo et Elementis. Pro Metheoris. Pro Animae supplementis, seu Parvis naturalibus. Pro Motu, Loco, Vacuo, Tempore, Continuo et Infinito. Pro Caelis. Pro Metheoris. Pro Animae supplementis, seu Parvis naturalibus. Pro Motu, Loco, Vacuo, Tempore, Continuo et Infinito. Pro Generatione et Corruptione” (Marques, 2018, p. 139 e 143). O primeiro é uma versão da aula usada e assinada pelo professor (lente) Bento da Fonseca, que foi

aluno de Rodrigo Homem e, recentemente, foi publicado como *A Física de Aristóteles* (Marques, 2021c, p. 681-9). Trata-se de um resumo da *Física* aristotélica em 327 teses que percorrem todos os temas dos oito livros da obra do Estagirita em formas afirmativa e/ou interrogativa. O texto apresenta indícios de leitura de outra versão prévia e de correções na versão atual. O segundo texto não tem identificação do autor e vai além do conteúdo da *Física*, pois integra também o *De Caelo*, *Pro Meteoris*, *De Anima* e o *Parva Naturalia*. Porém, o ponto mais importante do segundo manuscrito são, justamente, as referências aos autores lidos e citados. Em nenhum escrito de Bento da Fonseca, até o momento, identificamos citações completas ou diretas de filósofos. Ele o faz indicando apenas o nome. Enquanto no outro manuscrito, em que tanto a letra quanto a forma se assemelham demais aos outros provenientes do Pará, há referências diretas aos filósofos consultados: Zenão e Pedro Lombardo, Alexandre de Hales (por exemplo: A.H. nº 44 S.L. pag. 336 nº 480 et cotter T. 3 p. 187 S.L. nº 256 cit item in Methap [tract 7 n 304]) e Luís Molina (salvo engano). O segundo manuscrito é rigoroso tanto nas referências aos filósofos medievais quanto a Aristóteles. Enquanto Bento da Fonseca (assina o primeiro manuscrito) cita o Estagirita sem menção à obra referendada, o *Anonymous Paraensis* (do segundo manuscrito) faz questão de indicar a obra e a referência completa. Destaquemos uma passagem exemplar e comum aos dois manuscritos: “define-se o mundo: é uma estrutura que une o céu e a terra, e as coisas naturais neles contidas. Não é eterno”⁸.

O texto latino é o mesmo nos dois manuscritos, mas a diferença está na inserção das referências completas, como pode-se notar naquele sem

⁸ A versão original do manuscrito de Benedicto da Fonseca está em *Conclusiones Physicas in 8 libros Physicorum* fol. 60v nº 118. *Mundus definitur: compages est caelo, terraque coaugmentata, atque ex iis naturis, quae intra eam continentur.* 119. *Non fuit ab aeterno.* A versão do *Anonymous Paraensis* encontra-se em *Pro Mundo et Elementis* fol. 141r. 1. *Mundus est compages est caelo, terraque coaugmentata atque corpus, iis quae in ea continentur.* A. H. nº 44 S. L. (*Summa Logicae*) pag. 336 nº 480. 2. *Non fuit non esse pot ab aeterno.* Et cotter T. 3 p. 187 S. L. nº 256 citatum in *Metaphysica* tract. 7 nº 304.

identificação do autor, além da correção que consta na segunda afirmação do segundo manuscrito que está anotada no original e que consta tachado no rodapé (ver nota 8). Isso evidencia uma escrita e redação do texto e, ainda que o identifiquemos, em algum momento, como proveniente do Maranhão, será sempre lido como a versão inicial que Bento da Fonseca consultou para escrever partes de suas *Conclusiones Physicas in 8 libros Physicorum*. Mas, voltando ao ponto que nos interessa, desses dois manuscritos, o que identificamos como do *Anonymous Paraensis* traz uma apresentação não apenas dos livros da *Física*, mas também *De Caelo*, *Pro Metheoris*, *De Anima* e o *Parva Naturalia*. Porém, não traz nem lógica nem metafísica.

Some-se a isso o fato de os dois outros escritos – as *Conclusiones morales pro servitute* e as *Conclusiones morales pro injuriis circa ponum famae* – também não serem identificados. Os três escritos atribuídos ao *Anonymous Paraensis* são os únicos (entre 49 manuscritos) que não apresentam nenhuma capa e nenhum nome. No entanto, no corpo destas duas *Conclusiones*, há referências ao *Convento Carmelita do Pará*, razão da atribuição de autoria. Ademais, estas *Conclusiones* não apresentam paralelos entre os escritos maranhenses, pois nenhuma outra trata de temas éticos ou políticos: o indício para cogitar outra autoria.

Certamente, criticar as injúrias públicas e analisar as penalidades cabíveis já era bem curioso para um autor do início do século XVIII (mais tardar), mas estender críticas às práticas escravistas portuguesas tornava-se uma temeridade e, por fim, o autor não recebeu criticar diretamente a prática lusitana e religiosa (Marques e Pereira, 2020c, p. 135-6): “ainda que na [natureza] não há [haja] obrigação alguma de justiça, como mal opinou [acerca] dos índios deste Pará há menos de três anos um sábio Religioso, provando com este fundamento que eles podiam ser compelidos e obrigados a servirem os portugueses nas suas roças”. A crítica é incisiva,

e o autor é ousado ao confrontar esse “sábio Religioso”. E como o foco desta análise é apenas indicar o caráter geral dos textos, não nos espantemos com um *corpus* que, até o momento, tem apenas uma física e uma ética como seus centros argumentativos. Até o momento, falta-lhe a lógica e a metafísica.

3.5. A forma lazarista

O *corpus* lazarista talvez seja um dos mais difíceis de ser estudado, não por falta de colaboração dos arquivistas (a quem devotamos o mais sincero agradecimento por sua generosidade e atenção), mas por causa do incêndio que devastou parte do acervo da biblioteca do Caraça em 1968. Não obstante, depois de publicarmos um dos escritos de maior impacto de um professor proveniente do Caraça – *Escravidura ofendida e defendida 1840* –, assinado por Antônio Ferreira Viçoso, não temos dúvidas de que há muito a se pesquisar sobre esse colégio. Anos antes (ca. 1838), Leandro R. Peixoto e Castro redigiu um folheto pró-escravidão. Viçoso, por sua vez, elaborou uma crítica veemente ao autor que pode ser lida em *Escritos sobre escravidão* (Marques e Pereira, 2020c, p. 146-203), o que mostra não só a liberdade de opinião dos professores quanto o engajamento nos debates públicos da maior relevância para o momento, sobretudo à luz da então recente Lei Feijó (1831) que ainda não produzira os efeitos que eram esperados.

Voltando ao *corpus*, temos que considerar a dispersão de informações e o trabalho de garimpar os dados nos arquivos. Apenas a título de exemplo, até o presente, não se sabe onde estão as *Theses Philosophicae de Logica et Metaphysica* publicadas em Ouro Preto no ano de 1828 (Marques, 2021a, p. 8). A identificação destas poderá levar a outras similares e, certamente, será fundamental à compreensão da pedagogia desenvolvida nesse colégio. Ademais, outros escritos estão em processo de edição, graças

ao trabalho dos membros do grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* (CNPq), dentre os quais encontram-se um guia pedagógico nomeado *Regulae Scholasticorum Congregationis Missionis* de 1807, um *Regulamento do diretor e mais oficiais do Seminário Externo da Congregação da Missão* (ca.1845), um *Caderno com anotações sobre Transformismo ou Darwinismo* (ca. 1900) e um *Caderno de Filosofia* com um curso de *Lógica* de 8 de fevereiro de 1904, entre outros.

O *Regulae Scholasticorum* tem 4 fólios introdutórios e outros 12 fólios com 20 regras sobre o funcionamento da vida acadêmica nos colégios dessa congregação. Das regras gerais, vale destacar o empenho que devem manifestar os professores ao expor os conteúdos para que despertem o interesse nos ouvintes, além de colaborar para o exercício de memorização (*memoriter*) e exposição entre os estudantes (*condiscipulis exponendas haberent*: 9^a regra). Além disso, devem cuidar para que a clareza na definição de um conteúdo faculte o rápido entendimento, evitando argumentações ociosas e repetitivas (11^a), bem como facilitando a solução das dúvidas e aprimorando as leis do raciocínio (*argumentandi legibus*: 12^a). E, acima de tudo, deve-se ter sempre em mente que o estudo dedicado evita a dispersão da mente e o risco da ignorância, por isso o estudo tem sempre como ideal superar a ignorância nos estudos (*studium ignorantiae nostrae*) e o apego aos velhos argumentos de falsas ciências (*scientiae vererint argumentum*: 20^a regra).

Além desse guia pedagógico, há o *Regulamento do diretor e mais oficiais do Seminário Externo da Congregação da Missão* (ca.1845) com 55 fólios, e cada fólio tem 25 linhas em média e 40 dígitos por linha, incluindo os espaços em branco. Há também o *Caderno com anotações sobre Transformismo ou Darwinismo* (ca. 1900) com 14 fólios, em que se discute a anatomia e o psiquismo humano à luz da paleontologia e da ciência como meio de demonstração da impossibilidade do evolucionismo como origem

dos seres humanos a partir de seres inferiores. Por fim, há um *Caderno de Filosofia* com um curso de *Lógica* datado de 8 de fevereiro de 1904 (39 fólios) o qual apresenta razoavelmente o que era a lógica pensada nos institutos católicos mineiros no início do século passado. Apenas a título de exemplo, transcrevo as definições de lógica, filosofia e outras ciências que abrem o manuscrito (fólios 1 e 2):

A lógica não é propriamente arte, porque a arte se ocupa do exterior, ao passo que a lógica não se ocupa do exterior, mas do interior. A filosofia é para a teologia como uma criada é para sua ama quando a precede com uma luz na mão para iluminar o caminho. Todas as outras ciências exigem um objeto e o movimento das nossas operações intelectuais; a lógica, porém tem [conduz] o processo da nossa inteligência para alcançar a verdade.

O *corpus* caracense exige ainda muita pesquisa e vasta paciência tanto na busca dos manuscritos e/ou impressos que restam desse acervo quanto no trabalho de edição. A dispersão dos escritos deve-se, por certo, às consequências do incêndio e às preocupações nada exigentes de documentar a história tão presentes ainda em nosso meio. Digo, o que houve de produção acadêmica, inclusive com publicação de *thesis* e/ou *conclusiones*, mas que ainda não está inventariado. Sem medo de errar, o que temos encontrado não é a totalidade dos materiais coloniais, nem o pretendemos. Ao contrário, cremos tocar apenas alguns vestígios de tudo o que se fez, estudou, escreveu e publicou entre nós, porque a história do Brasil colonial é muito carente de estudos ou, como disseram os historiadores (Fragoso, 2015, p. 7), é uma história “ainda pouco visitada pela jovem historiografia brasileira”.

Considerações iniciais

Não é possível concluir nada até o presente, ou melhor, eis apenas o *avant premier* de uma pesquisa que demandará muito trabalho de leitura,

análise e interpretação dos *corpora* que a compõem, visto que são bastante extensos. Por isso, seria ilusório escrever considerações finais. No máximo, com estas páginas, estamos formulando uma hipótese de trabalho, a saber: quais são as matrizes de pensamento que mais influenciaram os escritos filosóficos coloniais? No caso, apontamos tanto a matriz aristotélico-to-mista que prima pela lógica, física e metafísica quanto a matriz cético-estoica-salvacionista que nos faz pensar em uma herança estoica de timbre físico, lógico e ético. Entre uma e outra, as possíveis identificações virão apenas depois de um longo percurso.

Na pesquisa que ora iniciamos, há três elementos a serem destacados: o primeiro, a feliz expansão dos estudos sobre as matrizes filosóficas das diferentes congregações. É importante destacar que os estudos tanto dessas matrizes quanto das filosofias periféricas, em que se incluem a latino-americana e a brasileira, têm experimentado uma significativa expansão⁹. O segundo refere-se à metodologia: necessário estudar comparativamente os *corpora* elencados com vistas a não apenas identificar diferenças nas formas, mas diferenças de conteúdo também e, eventualmente, compreender as principais influências históricas. O estudo comparativo será processual, uma vez que consideraremos o molde geral dos saberes: partiremos do percurso lógica, física, metafísica e/ou ética, pensando a possível influência de cunho estoico, visto que a herança aristotélico-to-mista é dita predominante. O terceiro elemento será a identificação dos textos já editados pelos diversos pesquisadores da área e seguir com os lentos trabalhos de transcrição, edição e tradução de pelo menos um

⁹ Há título de exemplo, há referências atuais para introdução aos estudos jesuíticos: Cristiano Casalini. *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts* (Transl. L. Salvarani. Abingdon and New York: Routledge, 2017) and *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity* (Boston: Brill, 2019). Referências para introdução aos estudos franciscanos: José A. Merino e Francisco M. Fresneda (coords.) *Manual de filosofía franciscana* (Trad. C. M. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006) e Lydia Schumacher (ed.) *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2021). E, para uma introdução à pesquisa sobre a filosofia latino-americana, há excelentes e inúmeras referências atualizadas em *Textos selecionados de filosofía latino-americana I*, organizado por C. R. R. O. Murad e L. A. Marques (Pelotas: NEPFIL Online, 2021).

exemplar de cada *corpus* de forma que, com o tempo, tenhamos uma ideia mais completa não apenas dos escritos coloniais quanto dos seus autores e das escolas de onde provêm. *Incipit investigationis!*

Referências

- Arantes, P. E. *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: 34 e Duas Cidades, 2021.
- Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed. Trad. M. G. Kury. Brasília: UnB, 2001.
- _____. *Metafísica*, vol. II. 2ª ed. Trans. G. Reale e M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores e Posteriores, Tópicos e Refutações Sofísticas*. Trad. E. Bini. Bauru: EDIPRO, 2005.
- Berti, E. *As razões de Aristóteles*. 2ª ed. Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- Borges, F. C. *Anais da Vila Bela da Santíssima Trindade desde o descobrimento do sertão do Mato Grosso no anno de 1734*. Cuiabá: IHGMT, 2001.
- Epicteto. *Encheiridion*. Trad. A. Dinucci e A. Julien. Edição bilingue. São Cristóvão / SE: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- Fragoso, J. L. R. e Gouvêa, M. F. (orgs.) *O Brasil colonial*, vol. 1 (ca. 1443 – ca. 1580). 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- Franca, L. *O método pedagógico dos jesuítas. O “Ratio Studiorum”: introdução e tradução*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- Ghisalberti, A. Lógica. Merino, J. A. e Fresnada, F. M. (coord.) *Manual de filosofia franciscana*. Trad. C. M. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006.
- Hadot, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. F. F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- Leite, S. *Páginas de história do Brasil*. São Paulo / Rio de Janeiro / Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.
- Marc Aurele. *Pensées pour moi-même*. Trad. M. Meunier. Paris: GF Flammarion, 1964.

- Marques, L. A. A Física de Aristóteles. *Respondiendo a los retos del siglo XXI desde la Filosofía Medieval: XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Actas) Ibarra, C. O. et alii (org.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Celina Ana Lértora , 2021c.
- _____. *A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- _____. Em busca de uma filosofia colonial brasileira. *Veritas*, Porto Alegre, v. 66, nº 1, p. 1-12, jan.-dez. 2021a. Disponível em <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/39730>> Acesso em 3.8.2021.
- _____. Formas do pensar: aportes metodológicos à filosofia brasileira. *Argumentos, Revista de Filosofia/UFC*. Fortaleza, ano 13, nº 25, p. 134-147, jan.-jun. 2021b. Disponível em <<http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61497/162493>> Acesso em 2.8.2021.
- _____. Habemus Cursum Philosophicum. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47, nº 147, p. 165-178, jan.-abr. 2020a. Disponível em <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4437>> Acesso em 3.8.2021.
- _____. Quid sit philosophia? O objeto da filosofia no *Cursus Philosophicus* do Fr. Emmanuel ab Angelis. Margutti, P. *IV Colóquio Pensadores Brasileiros*. Porto Alegre: Fi, 2020b. Disponível em <<https://www.editorafi.org/004pensadores>> Acesso em 3.8.2021.
- _____. e Pereira, J. P. R. *Escritos sobre escravidão*. Porto Alegre: Fi, 2020c. Disponível em <<https://www.editorafi.org/11escritos>> Acesso em 4.8.2021.
- Mattos, C. L. Frei Gaspar da Madre de Deus. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, XX (78) p. 221-225, abril/maio, 1970.
- _____. Trechos de Frei Gaspar de Madre de Deus. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, XXII (85) p. 70-86 - janeiro/março, 1972.
- Pasnau, R. Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals. *Episteme*, vol. 7 (1) Febr. 2010, p. 23-41. Disponível em DOI: <<https://doi.org/10.3366/E1742360009000793>> Acesso em 2.8.2021.

Pinto, P. R. M. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 2ª parte: A ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Loyola, 2020.

Raugh, Ir. M. J. *O Trivium: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica: entendendo a natureza e a função da linguagem*. Trad. H. P. Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

Smith, R. Lógica. Barnes, J. (org.) *Aristóteles*. Trad. R. H. P. Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

Suzuki, Y. T. *Annaes do Sennado da Camara do Cuyabá*. Cuiabá: Entrelinhas e Arquivo Público do Mato Grosso, 2007.

As críticas de Silvio Romero a Eduardo Ferreira França: quando a retórica toma o lugar da avaliação imparcial ¹

*Paulo Margutti*²

1. Introdução

Em nossas pesquisas a respeito da filosofia brasileira do s. XIX, temos deparado com pensadores que, apesar de serem dignos de consideração, foram simplesmente desqualificados pelos nossos historiadores desse período. Um deles é Silvio Romero, que talvez seja o maior responsável pela desqualificação de muitos pensadores brasileiros do s. XIX, contribuindo para condená-los injustamente ao esquecimento. É interessante notar que Romero se encontra numa situação peculiar. Por um lado, ele é filosoficamente fraco, como mostram as críticas que recebeu de Leonel Franca, Silvio Rabello e Lafayette Rodrigues Pereira.³ Por outro lado, as suas críticas aos pensadores brasileiros do s. XIX, apesar de superficiais e retóricas, tiveram grande repercussão e contribuíram para a formação de uma tradição historiográfica marcada pela avaliação negativa da filosofia brasileira. Desse modo, um filósofo fraco se tornou paradoxalmente um influenciador forte da negatividade que marca boa parte da historiografia da nossa filosofia.

¹ O presente texto constitui um extrato e uma adaptação dos resultados por nós obtidos em nossa pesquisa relativa ao 3º volume de nossa história da filosofia do Brasil.

² FAJE

³ Leonel Franca o acusa de pensador medíocre, vítima autoproclamada da voga filosófica, cuja obra exerceu uma influência desastrosa (cfr. FRANCA, 1964, pp. 300; 307). Silvio Rabello o acusa de diletante em filosofia e possuidor de reduzido espírito especulativo (cfr. RABELLO, 1944, pp. 117; 119; 121-2; 126). Lafayette Rodrigues Pereira, sob o pseudônimo de *Labieno*, o acusa de fantasista em filosofia, sem ter uma consciência clara nem das doutrinas que aceita nem das consequências das mesmas (cfr. PEREIRA, 1898, pp. 66; 95).

Ora, quanto mais estudamos a evolução do pensamento filosófico entre nós, mais nos convencemos dos equívocos de Romero e da necessidade de desmascarar sua contribuição negativa. E o nosso objetivo no presente texto é fazer isso com relação às ideias de Ferreira França. Em suas ácidas críticas a esse último, Romero recorre muitas vezes a argumentos meramente retóricos ou então ataca apenas alguns aspectos isolados das doutrinas das *Investigações de psicologia*, sem considerar efetivamente o seu cerne teórico. É claro que os argumentos retóricos, para serem refutados, precisam apenas ser devidamente localizados no quadro das falácias tradicionais, sem necessidade de uma discussão maior. Mas as críticas a aspectos teóricos isolados exigirá pelo menos uma apresentação da nossa interpretação dos mesmos, para efeito de comparação com a interpretação de Romero.

O assunto aqui tratado envolve apenas uma avaliação das críticas de Romero a Ferreira França, sem a preocupação de apresentar exaustivamente o conjunto das ideias desse último nas *Investigações de Psicologia*. Em virtude disso e por motivos de espaço, faremos um resumo muito breve dessas ideias e nos restringiremos à discussão das críticas de Romero a alguns aspectos das mesmas. Acreditamos que esse procedimento não prejudicará nosso objetivo principal, que é o desmascaramento das críticas retóricas de Romero ao médico baiano. E achamos importante observar aqui que nosso objetivo não é defender a verdade das doutrinas das *Investigações de psicologia*, pois discordamos de muitas delas. O que pretendemos aqui é mostrar a insuficiência das críticas de Romero a Ferreira França, combatendo uma tradição historiográfica equivocada inspirada no primeiro e recuperando o lugar que o segundo merece na filosofia brasileira do s. XIX.

Para atingir nosso objetivo, iremos proceder como segue. Em primeiro lugar, apresentaremos os aspectos relevantes da vida e da obra de

Ferreira França. Em segundo lugar, passaremos à exposição das críticas de Romero às doutrinas do médico baiano. Em terceiro lugar, discutiremos e avaliaremos essas críticas, mostrando seja seus elementos retóricos, seja seus equívocos interpretativos. Por fim, em quarto lugar, apresentaremos as conclusões que podem ser extraídas desse percurso.

2. Vida e obra de Eduardo Ferreira França (1809-1857)

Esse autor brasileiro nasceu em Salvador, em 8 de junho de 1809.⁴ Seus pais eram o conhecido médico e político Antônio Ferreira França e dona Ana da Costa Barradas. Muito inteligente, foi enviado para estudar na França em 1824, aos quinze anos de idade. Em Paris, cursou os bacharelados em letras e em ciências. Depois disso, fez o curso da Faculdade de Medicina, tendo defendido sua tese de doutorado aos vinte e cinco anos de idade, em 1834. Sua tese intitula-se *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme* e revela uma sólida formação naturalista. No mesmo ano da defesa, dez anos após sua chegada à França, retornou a Salvador, onde foi nomeado professor substituto da Faculdade de Medicina da Bahia. No ano seguinte, tornou-se diretor do Gabinete de História Natural da Bahia. Em 1837, foi nomeado professor substituto de Química da mesma Faculdade. Em 1838, inscreveu-se e foi aprovado no concurso para a cadeira de química médica e mineralogia, com a tese *Ácido oxálico e princípios imediatos dos vegetais*, tendo sido nomeado para o cargo no ano seguinte. Um de seus alunos foi Sacramento Blake, que o descreve elogiosamente em seu *Diccionario Bibliographico* (BLAKE, 1900, p. 247). Sua tese de doutorado foi traduzida para o português e publicada na Bahia, em 1851, com o título *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre a moral dos homens*. Ferreira França ainda publicou

⁴ As informações sobre a vida de Ferreira França foram extraídas da Introdução de Paim em FRANÇA, 1973, pp. 13-46 e de BLAKE, 1900, p. 247.

diversas outras obras, como *Discursos introdutórios ao estudo de química médica* (fascículos s/d), *As águas minerais de Itapicuru, comarca da mesma província; parecer da Comissão nomeada em decorrência da lei provincial da Assembleia da Bahia* (1843), *Sistema penitenciário; relatório feito em nome da comissão encarregada pelo Exmo. Sr. Presidente da Província de examinar as questões relativas à Casa de Prisão com trabalho da Bahia* (1847), *Influência dos pântanos sobre o homem* (1850) e *Influência das emanções pútridas animais sobre o homem* (1850). Essas obras revelam sobretudo as preocupações de Ferreira França com a medicina social, uma característica da época. Como sua família possuía prestígio político, candidatou-se pelo Partido Liberal e foi eleito deputado à Assembleia Provincial da Bahia em 1842. Foi eleito também para a Câmara Federal, onde atuou a partir de 1848, sempre interessado pelo tema da saúde pública. Os embates políticos em que se envolveu, principalmente no que diz respeito à missão que atribuía ao Partido Liberal – a defesa da liberdade da pessoa humana – o levaram a concluir que essa mesma liberdade não era explicável pelo naturalismo assumido em sua tese de doutorado. Graças a isso, em 1854, publicou a sua obra mais importante, as *Investigações de Psicologia*, na qual descreve a sua trajetória filosófica que vai de uma primeira fase naturalista a uma segunda fase marcada pelo espiritualismo eclético, mas sem abandonar o espírito científico e a experimentação. Esse livro é considerado o primeiro a tratar de psicologia no continente americano, fazendo de Ferreira França um dos mais destacados representantes do ecletismo brasileiro na época. Segundo Rocha, o livro foi escrito vinte e nove anos antes da instalação do Laboratório de Psicologia em Leipzig, por Wundt, e trinta e seis anos antes da publicação do livro *Princípios de Psicologia*, de William James (ROCHA, 2015). Ferreira França ainda foi eleito mais uma vez como deputado federal, mas não chegou a exercer o mandato porque morreu em 11 de março de 1857, com a idade de apenas

quarenta e sete anos, quando viajava à Europa com o objetivo de buscar tratamento adequado para uma doença do aparelho digestivo que afetava seu trabalho e sua saúde.

Para auxiliar o leitor na compreensão das ideias de Ferreira França nas duas fases de seu pensamento, apresentaremos a seguir um breve resumo de suas doutrinas, tanto na tese de doutorado como nas *Investigações de psicologia*. Na tese de doutorado, Ferreira França assume uma posição naturalista e materialista, afirmando que as faculdades intelectuais e afetivas são funções desempenhadas pelo encéfalo, de tal modo que nossa vida moral é um produto de tais funções (FRANÇA 1834, p. 7). Daí sua conclusão de que somente o médico pode estudar e dirigir a moral humana. E se propõe a investigar as influências que o regime alimentar podem exercer sobre a nossa conduta. Para tanto, ele propõe uma união das pesquisas da filosofia com as da medicina (FRANÇA 1834, pp. 9-11). Depois de estudar os diversos regimes alimentares nas três primeiras partes da tese, Ferreira França chega às seguintes conclusões na quarta e última parte: i) o regime alimentar exclusivamente de origem animal torna os homens corajosos e independentes, mas também cruéis e pouco sociáveis; ii) o regime exclusivamente de origem vegetal torna os homens doces e compassivos, mas também fracos e corruptos; iii) o regime misto fornece as melhores qualidades morais, tornando os homens corajosos sem ser cruéis e doces sem serem escravos (FRANÇA 1834, p. 40). Para Ferreira França, somente um regime alimentar sabiamente organizado pode modificar a moral do homem. A sua tese de doutorado, como ele mesmo reconhece, constitui um trabalho acadêmico sem pretensões à originalidade. Ela se baseia no sensualismo francês da época, que é complementado por uma perspectiva naturalista e cientificista. Mas a tese já revela uma preocupação em considerar o ser humano em sua totalidade, ligando a dimensão corporal à dimensão moral. E esse aparato filosófico

também é usado para defender uma filosofia moral de caráter conciliador – ser corajoso sem ser cruel, ser doce sem ser escravo. Essa preocupação moral prenuncia o espiritualismo adotado por Ferreira França nas *Investigações de psicologia*.

Passando para essa obra, publicada vinte anos depois da tese de doutorado, podemos dizer que se trata de um manual destinado aos cursos de medicina, tendo sido publicado originalmente em dois volumes, abrangendo uma bibliografia bastante completa em relação aos conhecimentos de psicologia na época. O primeiro volume se distribui em quatro livros, que tratam dos seguintes assuntos: Livro Primeiro – fenômenos de consciência e faculdades; Livro Segundo – modificabilidade; Livro Terceiro – motilidade;⁵ Livro Quarto (1ª Parte) – faculdades intelectuais (1ª parte). O segundo volume se distribui pelos três livros restantes, que tratam dos seguintes assuntos: Livro Quarto (2ª Parte) – faculdades intelectuais (2ª Parte); Livro Quinto – instintos; Livro Sexto – vontade (FRANÇA, 1973, pp. 9-12).

Nas *Investigações*, Ferreira França se dispõe a responder à questão *o que é o homem?* (FRANÇA, 1973, pp. 47-8). Ele concebe esse último como composto de um *corpo*, objeto da *fisiologia*, e de uma *alma*, objeto da *psicologia*, ficando o estudo das relações entre ambos para a *psicofisiologia* (FRANÇA, 1973, pp. 48-50). Ao que tudo indica, Ferreira França assume a posição do *influxo físico*, bastante comum no Brasil da época, complementando-a com a *psicofisiologia* como uma terceira ciência que estuda as interações alma/corpo. Ele adota ainda a teoria da *força vital*, também comum na época, para explicar a atividade do corpo (FRANÇA, 1973, pp. 48; 144; 272; 319). Isso tudo envolve uma passagem do naturalismo materialista da tese de doutorado para uma forma de espiritualismo

⁵ Ferreira França usa o termo *motividade*, mas preferimos corrigi-lo para *motilidade*.

cientificizante nas *Investigações*. Ferreira França explica essa passagem alegando que aos poucos foi percebendo as deficiências do materialismo e passou a reconhecer a existência também de uma dimensão espiritual no ser humano (FRANÇA, 1973, pp 50-1). Mesmo assim, ele tenta conciliar o seu materialismo inicial com o espiritualismo posterior. Na realização dessa tarefa, Ferreira França recorre às doutrinas de Garnier, mas complementando-as com doutrinas de fisiólogos, de psicofisiólogos e de filósofos como Condillac, Maine de Biran e Reid.⁶ Vejamos a seguir alguns aspectos relevantes das doutrinas de Ferreira França.

No que diz respeito à psicologia experimental de sua época, Ferreira França acompanha com alguma independência o tratamento de Garnier às faculdades da alma, dividindo-as em *modificabilidade*, *motilidade*, *locabilidade*, *receptividade*, *sensibilidade cerebral*, *consciência*, *razão*, *memória*, *imaginação*, *abstração*, *composição*, *generalização*, *juízo*, *faculdade do futuro*, *linguagem*, *faculdade da fé* e *ideia*. A contribuição original de Ferreira França nesse estudo está em que ele considera a *locabilidade* uma faculdade intelectual, diferentemente de Garnier, que, segundo ele, não foi capaz de distingui-la da *motilidade*, faculdade ligada à *sensibilidade* e à *afetividade* (FRANÇA, 1973, pp. 123-30).

No campo da antropologia filosófica, a concepção franciana do *eu* segue as ideias de Maine de Biran, segundo as quais esse *eu* toma consciência de si ao exercer um ato voluntário. Mas, diferentemente de Maine de Biran, Ferreira França não identifica o *eu* com a *vontade*. Para ele, é através da *inteligência* que o *eu* se reconhece como força ativa (FRANÇA, 1973, pp. 53-6; 574-8).

⁶ Adolphe Garnier (1801-1864), foi um filósofo francês, considerado o principal discípulo e continuador de Jouffroy. Garnier escreveu um *Tratado das Faculdades da Alma*, em três volumes, que serviu de referência para o livro de Ferreira França. Infelizmente, por motivos de espaço, não poderemos desenvolver aqui a questão relativa aos fisiólogos, psicofisiólogos e filósofos utilizados nas *Investigações*. Os demais autores mencionados são suficientemente conhecidos para precisarem de algum detalhamento aqui.

Em teoria do conhecimento, Ferreira França elabora uma concepção própria, baseada na distinção entre *existência exterior* e *corpo exterior*. Para percebermos uma existência exterior, basta a atuação das faculdades da *receptividade* ou da *locabilidade*. Já para a percepção de um corpo exterior, precisamos das noções de *causa* e *substância*, que, por sua vez, conduzem à noção de *qualidade*. Isso significa que só formamos a noção de *corpo exterior* e de *qualidade do corpo exterior* através de outras faculdades, além da receptividade e da locabilidade. No que diz respeito à distinção entre as qualidades envolvidas, Ferreira França argumenta que as qualidades secundárias nos fornecem apenas uma existência exterior e não os corpos exteriores. Elas são qualidades diretas, que revelam o nosso corpo e não as qualidades dos corpos exteriores. Essas últimas são as qualidades primárias, que envolvem o conhecimento dos corpos exteriores e são indiretas, já que fornecem tal conhecimento depois de conhecermos nosso próprio corpo. Para Ferreira França, devemos manter a distinção entre qualidades primárias e secundárias, mas levando em conta que as primeiras se referem aos corpos exteriores e as últimas, apenas às existências exteriores (FRANÇA, 1973, pp. 258-9).

Ferreira França concebe a *razão* como *percepção do absoluto*. Ela é responsável pelo nosso acesso direto às categorias de *causa*, *substância*, *espaço*, *tempo*, *bem*, *obrigação*, *infinito*, *perfeição*, *ordem*, etc., que ele chama de *concepções da razão*. Nessa perspectiva, a experiência sensível não é a única fonte de nossos conhecimentos, pois todo conhecimento empírico envolve um conhecimento *a priori*. As nossas percepções se referem a objetos fenomênicos e são conhecimentos *a posteriori*. As concepções da razão não se referem a objetos e são conhecimentos metafísicos *a priori* (FRANÇA, 1973, pp. 330-41).

No campo da teodiceia, ao estilo de Garnier, Ferreira França chega à ideia de *Deus* através da intuição, pela razão pura, da substância infinita

como causa do universo, mas se coloca contra esse pensador francês na questão da perfeição divina. Para Garnier, a razão nos fornece a noção de uma *causa primeira*, ao passo que a *fé natural* nos leva à noção de que essa *causa primeira é perfeita*. Para o médico baiano, a nossa razão é suficiente para demonstrar tanto a existência como a perfeição da causa primeira (FRANÇA, 1973, pp. 474-5).

Em filosofia moral, por fim, Ferreira França argumenta que é por ocasião do ato voluntário que a alma age em função de um fim previamente estabelecido. Como não há vontade sem inteligência e como o ser humano é a única criatura inteligente no mundo, esse fato o distingue das demais criaturas. A liberdade é o poder de agir com base numa determinação voluntária que não encontra obstáculos capazes de impedir a ação. Isso significa que a vontade é a única causa livre no ser humano e a liberdade constitui sua propriedade essencial. A vontade é livre porque entra em ação depois da deliberação realizada pela inteligência. Mas, embora o domínio da vontade sobre as faculdades intelectuais seja grande, o seu domínio sobre a paixão e sobre os instintos é limitado. O máximo que ela pode fazer em relação a esses últimos é agir indiretamente sobre eles, procurando desviá-los de seus objetos e criando inclinações secundárias que os orientem a fins mais positivos. Isso significa que, apesar de suas limitações, a vontade é concebida por Ferreira França como uma faculdade que dirige as demais faculdades e procura dominar os instintos, visando um fim moral. Isso permite que nosso autor conclua pela existência de uma *consciência moral* no ser humano, entendida como um censor interno que vigia os nossos atos, mostrando-nos o que devemos e o que não devemos fazer (FRANÇA, 1973, p. 528; 543-59).

Como podemos ver pelo breve resumo acima, Ferreira França defende, nas *Investigações*, uma perspectiva científico-filosófica que associa conhecimentos de psicologia experimental de sua época com uma

psicologia racional espiritualista, baseada numa teoria do conhecimento e numa metafísica inspirada em Garnier, a qual, por sua vez, remonta à influência de Cousin. Uma crítica adequada dessa doutrina deveria levar em conta esses seus pontos relevantes. Vejamos agora se Romero cumpre a contento essa tarefa.

3. As críticas de Silvio Romero a Ferreira França

Esse polemista descreve Ferreira França como um discípulo do sensualismo francês que se passou para a “reação espiritualista, superficial e palavrosa, inaugurada por Royer-Collard, professor mais parlante que profundo, e continuada por Cousin e seus discípulos” (ROMERO, 1969, pp. 15-6).

Depois de lembrar alguns aspectos da Restauração na França, que ele considera um período de efusões e desvarios do romantismo, levando ao fenômeno Victor Cousin, Romero passa a discutir as ideias de Ferreira França. E reproduz um trecho do *Prefácio das Investigações*, em que esse último relata sua decepção com o sensualismo materialista e seu reconhecimento da necessidade de admitir uma dimensão espiritual no ser humano, sob a influência principalmente de Maine de Biran (ROMERO, 1969, pp. 13-5).

Romero vê a confissão acima de Ferreira França como um eco débil da célebre confissão de Jouffroy, uma vez que a desse último foi expressa numa “página fulgurante”, enquanto a do primeiro foi prejudicada por um estilo incorreto. E acrescenta ter sido esse mecanismo confessional um recurso dos ecléticos em geral, que se julgaram na obrigação de revelar como seus conflitos interiores foram apaziguados pela nova filosofia espiritualista. Para Romero, esse espetáculo pouco edificante era uma tentativa de salvaguardar a fé e uma filosofia pouco segura. E o próprio Jouffroy manteve suas convicções religiosas diante de seus achados de psicólogo. Romero acrescenta que

sua confissão já era vista na época como um mero achaque romântico que não convencia ninguém (ROMERO, 1969, pp. 15-6).

Quanto a Ferreira França, Romero assim se manifesta:

Eduardo França andava *inquieto, aflito até...* depois o *profundo* Maine de Biran, que começou *estoico* e acabou *místico*, apazigou-lhe o espírito! Deixou Destutt de Tracy por este último. Parece que o digno baiano não leu a obra de Taine, que apesar de ter conhecimento exato de quanto escreveram os ecléticos, continuou a ser condillacista; o nobre médico não leu os *Filósofos clássicos da França no século XIX* (ROMERO, 1969, pp. 16; grifos de Romero).

Romero argumenta que, se Ferreira França tivesse lido Taine, teria percebido a “figura mínima” de Maine de Biran, que só se destacava pela obscuridade e pelo abuso de expressões bárbaras e enigmáticas, que tornavam sua leitura “escabrosa e fatigante”. Romero alega que Ferreira França herdou de Maine de Biran esse ranço, abusando de expressões como *motilidade*, *motilidade*, *locabilidade* e outras descobertas terminadas em *ade*. As *Investigações* indicam com clareza que Ferreira França teve como mestre esse “festejado metafísico francês”. Mesmo assim, Romero pensa que o livro de Ferreira França é mais digno de leitura do que os de Monte Alverne e de Gonçalves de Magalhães, encerrando uma boa quantidade de fatos e experiências extraídas de obras valiosas de escritores de medicina. Numa caracterização geral do espírito da filosofia de Ferreira França, Romero a descreve como uma combinação das ideias dos ecléticos franceses, sobretudo de Garnier, e dos fisiologistas que pretendem harmonizar o espiritualismo com a biologia de Longet. E Romero conclui que Ferreira França é um trânsfuga do velho sensualismo metafísico, que está muito longe da filosofia *monística* e do *realismo* científico da época (ROMERO, 1969, pp. 16; os grifos da nossa paráfrase são os mesmos de Romero).

A seguir, Romero passa a avaliar um ponto em que Ferreira França pretende ser um pouco original: sua análise da faculdade da *locabilidade*, através da qual conhecemos nosso próprio corpo. Romero afirma que a doutrina de Ferreira França a esse respeito reduz o ser humano a uma alma recôndita, tão distinta do corpo que esse último poderia até mesmo confundir-se com qualquer outro, se não existisse essa faculdade especial da locabilidade. Temos aqui o “requisite da espiritualidade”, na expressão de Romero. Depois disso, ele expõe a justificativa franciana para a faculdade da locabilidade: a fim de conhecermos que temos um corpo, não precisamos da ação dos sentidos, pois, mesmo privados dos sentidos exteriores, ainda saberíamos que temos um corpo, um *não-eu* que existe além do *eu*. Segundo Romero, isso significa que Ferreira França considera seu corpo algo tão externo a ele mesmo que inventa uma faculdade especial de sua alma para descobri-lo, como se fosse um favor. Em oposição a essa hipótese, Romero afirma que as evidências de sua época permitem rejeitar essa anomalia. De acordo com ele, o conhecimento de nós mesmos ou o sentimento de nossa individualidade existindo separada do mundo exterior não é um dado fornecido por alguma faculdade do espírito, que não passa de uma hipótese. Na verdade, esse conhecimento é o resultado do jogo mútuo de todas as nossas faculdades, uma condição do exercício normal de nossos órgãos. O mesmo acontece com a *vida*. Nessa perspectiva, a ideia de *pessoa* constitui um dado posterior da ciência do direito ou da prática do mundo. Coisa análoga acontece com a ideia de *corpo*, que constitui também um resultado de uma ciência ou da experiência cotidiana. Portanto, no sentimento puro e primordial de nós mesmos, as distinções de Ferreira França não têm lugar. Baseando-se em Rostan, Delboeuf e Büchner, Romero afirma que esse sentimento é uma afirmação da individualidade que constitui o nosso corpo com todas as suas funções, entre as quais a mais eminente é a de pensar e de conhecer a si próprio (ROMERO, 1969, pp. 17-8).

Para Romero, o argumento de Ferreira França a favor da locabilidade é “lastimável”. O médico baiano afirma que, sem os sentidos externos, ainda saberíamos que temos um corpo. Mas a hipótese de um ser humano ao qual faltassem desde o nascimento todos os sentidos externos não deve sequer ser considerada. Se admitíssemos essa extravagância, teríamos dificuldade em dificuldade em explicar como um ser humano desprovido dos sentidos externos poderia conceber a noção de um *corpo* e ter conhecimento do seu próprio corpo. E, novamente baseando-se em Rostan, Delboeuf e Büchner, Romero acrescenta que um ser humano privado dos sentidos internos, mas conservando os externos, ainda teria conhecimento do próprio corpo. Além disso, de acordo com ele, o conhecimento de nossos órgãos interiores não nos é fornecido pela própria atuação deles, mas sim pelas revelações de alguma ciência particular ou pela prática da vida. As funções do nosso pulmão ou do nosso coração, p. ex., são desconhecidas à nossa consciência. Só sabemos delas ou porque alguém nos contou ou porque lemos nos livros de medicina. E Romero argumenta nesse ponto que, mesmo assim, Ferreira França insiste na sua ilusão, ao afirmar que a localização externa, feita através dos sentidos exteriores, é capaz de fornecer o conhecimento de alguma parte de nosso corpo, mas não como constituindo o nosso e sim como um outro corpo exterior qualquer (ROMERO, 1969, pp. 18-9).

A partir daí, Romero comenta que o médico baiano começa seu estudo sobre a locabilidade como se ela fosse uma faculdade independente, mas de repente ele a divide em *interna* e *externa*, pertencendo a primeira à *consciência* e a segunda, à *percepção exterior*. Romero pensa que isso é falso, pois qualquer sensação externa localizada já nos dá o conhecimento de nosso próprio corpo. A localização que Ferreira França chama de *interna*, pertencente à consciência, é muito menos capaz de nos fazer conhecer nosso corpo do que a localização externa. Isso é assim porque o

jogo dos órgãos internos é em geral inconsciente, conforme argumentado acima. E Romero alega aqui que Ferreira França, ao estabelecer a distinção entre *locabilidade interna e externa*, se esquece um pouco da própria fisiologia. E, para justificar sua posição, Romero recorre a Émile Küss.

De acordo com Romero, em seu *Curso de fisiologia*, Küss divide as sensações em *localizadas e não-localizadas*. Essas últimas são sentimentos ou sensações internas, dentre as quais se destaca o *sentimento de nossa existência*. Segundo Romero, isso significa que tal sentimento é uma sensação não-localizada, de tal modo que nós sentimos a nós mesmos vivendo como corpo. Nessa perspectiva, segundo Romero, a espiritualidade é uma abstração que não se fundamenta nos fatos e vai se tornando cada vez mais decrépita e esquecida. E Romero conclui a partir daí que pouco resta da localização interna defendida por Ferreira França, diante da doutrina defendida pelo “fisiólogo notável”. As sensações internas em geral não são localizadas. E o professor baiano pretende que a faculdade da locabilidade deva executar seu ofício tanto interna como externamente. Mas ela é incapaz de realizar essa função, pois só nos revela, em raríssimos casos, o conhecimento das partes internas do corpo, deixando as partes externas para a percepção. Assim, para refutar Ferreira França, Romero pensa que basta recorrer à sua própria escola de fisiologia, sem buscar recurso em uma ordem superior de ideias na época (ROMERO, 1969, pp. 19-21).

4. Avaliação das críticas de Silvio Romero a Ferreira França

Como vimos, Romero descreve Ferreira França como tendo transitado do sensualismo francês para a “reação espiritualista, superficial e palavrosa” de pensadores franceses da época, como Royer-Collard e Cousin. É verdade que podemos considerar as *Investigações de psicologia* uma obra que se enquadra no contexto do espiritualismo eclético que surgiu como reação ao sensualismo materialista dos ideólogos e aos excessos da

Revolução de 1789. Mas Romero está aqui expressando de maneira retórica apenas sua opinião subjetiva a respeito da reação espiritualista em questão, acusando-a de “superficial e palavrosa”, mas sem justificar adequadamente tal afirmação. Essa opinião pode até ser verdadeira, mas, para fazer as desqualificações envolvidas, Romero teria de justificá-las adequadamente, o que não acontece em seu texto. Da forma que se encontram, as críticas por ele feitas não passam de artifícios retóricos para expressar convicções cientificistas do próprio Romero e desqualificar dogmaticamente o pensamento de Ferreira França e seus inspiradores espiritualistas franceses, deixando de merecer maiores considerações de nossa parte.

Romero critica também, como vimos, a confissão de Ferreira França a respeito da sua passagem do sensualismo para o espiritualismo, considerando-a um arremedo da confissão de Jouffroy. Acontece que essa crítica tem a ver não com o conteúdo das respectivas confissões, mas sim com o estilo de cada uma: de acordo com Romero, a confissão de Jouffroy foi expressa numa “página fulgurante”, enquanto a de Ferreira França foi prejudicada pelo “estilo incorreto”. Ora, desde quando uma postura filosófica deve ser criticada pelo seu estilo e não pelo seu conteúdo? Estamos aqui diante de um exemplo da *falácia da relevância*, que consiste em desviar a atenção do cerne do argumento para algum aspecto secundário e irrelevante com respeito à discussão em pauta. O máximo que pode acontecer aqui é o fato de certo estilo prejudicar a compreensão do conteúdo, mas isso não deve constituir um obstáculo para o estudioso de filosofia, em geral acostumado a lidar com a aridez e a obscuridade dos textos pesquisados. O que importa aqui é conhecer os motivos que levaram às confissões envolvidas, sem levar em conta a correção do estilo em que os mesmos foram expressos. E tais motivos são bastante diferentes no pensamento de cada um desses autores. Com efeito, a confissão de Jouffroy, registrada na *Segunda Parte* do texto *Da organização das ciências*

filosóficas, descreve a experiência que o levou a abandonar o cristianismo em nome de uma filosofia racional cuja essência é ter um objeto indeterminado, sem apresentação de um conjunto de verdades certas.⁷ E digno de nota é a postura de Romero, mesmo depois de elogiar a confissão de Jouffroy pelo seu estilo brilhante, termina por desqualificá-la como um mero achaque romântico que não convence ninguém.

Já a confissão de Ferreira França, tal como descrita no *Prefácio* das *Investigações*, é a de um médico que sentiu o vazio existencial proporcionado pela explicação exclusivamente sensualista e materialista do ser humano e que optou por uma complementação da mesma através do espiritualismo, optando assim por uma perspectiva dualista desse mesmo ser humano, marcada pela interação da alma com o corpo. E a concepção franciana de *filosofia* é a de uma disciplina racional, com objeto, método e fins definidos, sem as indeterminações atribuídas por Jouffroy. Como podemos ver, a confissão franciana vai na direção oposta à de Jouffroy. O problema aqui não envolve estilos diferentes, mas sem orientações filosóficas diferentes. Além disso, não identificamos nas *Investigações de psicologia* problema algum ligado a um suposto “estilo incorreto”, tal como sugerido por Romero. Em suma, estamos diante de confissões diferentes, com estilos diferentes e resultados diferentes. Novamente, Romero apela aqui a um argumento puramente retórico, também destinado a desqualificar dogmaticamente o pensamento de Ferreira França através de uma comparação equivocada de estilos e não de conteúdos filosóficos. E não podemos esquecer que sua postura ambígua em relação à confissão de Jouffroy, elogiando-a pelo estilo e desqualificando-a como mero achaque romântico, essa postura enfraquece inadvertidamente o seu argumento

⁷ Ver JOUFFROY, 1872, pp. 81-139. Essa confissão foi estudada por Leroux, que a vê não como uma biografia do autor, mas como a biografia do espírito em geral (LEROUX, 1845 pp. 18; 41-2; 76).

retórico. Por esse motivo, não consideramos ser o caso de levar adiante a discussão desse ponto.

Há, porém, um aspecto da crítica de Romero à postura confessional que merece nossa consideração. Romero alega também que Ferreira França e os ecléticos usaram essa postura confessional para fundamentar retoricamente uma posição filosoficamente insegura. Sabemos que não apenas os ecléticos, mas muitos pensadores franceses da época passaram em geral por diversas conversões, que exprimiram por vezes através de confissões. Além do já mencionado Jouffroy, é o caso, p. ex., de Cabanis, que evoluiu de uma perspectiva fisiologista e materialista para uma visão metafísico-religiosa animista; de Maine de Biran, principalmente na transição da fase da filosofia da vontade para a da filosofia da religião; de Cousin, que abandonou o sensualismo condillaciano e passou para Reid, sob a influência de Royer-Collard; de Laromiguière, que, mesmo tendo sido aluno de Condillac, combateu o sensualismo em benefício do espiritualismo. Alguns deles expressaram essas conversões através de confissões. Por motivos de espaço, porém, não as consideraremos aqui. Iremos concentrar a atenção na confissão do próprio Ferreira França, para avaliar se Romero tem razão ao acusá-la de justificar retoricamente o espiritualismo.

Como vimos, Ferreira França confessa no *Prefácio* ter experimentado um sentimento de “vazio existencial” enquanto se contentou apenas com a explicação meramente sensualista e materialista do ser humano. Em outras palavras, o sentimento de “vazio existencial” o levou a perceber a necessidade de adotar uma abordagem espiritualista para aquelas dimensões do ser humano que a abordagem meramente sensualista e materialista não dava conta de explicar adequadamente. Desse modo, para superar a deficiência da abordagem da tese de doutorado, ele adota nas *Investigações* a concepção do ser humano como constituído de alma e

corpo. Todavia, como ele mesmo reconhece no *Prefácio das Investigações*, são os *atos observáveis* e não alguma forma de *experiência mística* que revelam ser o homem composto de alma e corpo, duas substâncias em influência recíproca, por mais misteriosa que seja essa condição. E nossa tarefa é usar a inteligência que Deus nos deu para extrair as induções legítimas a partir da observação dos fatos envolvidos.

Como podemos ver, é verdade que Ferreira França usa a expressão subjetiva “sentimento de vazio existencial” para justificar a complementação do sensualismo com uma abordagem espiritualista. Se apenas isso estivesse envolvido no argumento, Romero teria razão em alegar que a confissão franciana possui caráter retórico. Mas ele ignora – propositadamente? – que, logo em seguida, Ferreira França reconhece o *fato inegável* de que o ser humano é formado de duas substâncias, a alma e o corpo, as quais, apesar de diferentes, estão em relação contínua e atuam uma sobre a outra. Nessa perspectiva, a postura confessional de Ferreira França foi utilizada apenas como justificativa da insatisfação com a explicação meramente sensualista e materialista, a qual, para ele, *conforme mostram os fatos observáveis*, deve ser complementada por uma explicação espiritualista, em que pese ao caráter misterioso das relações entre a alma e o corpo. Daí seu apelo ao dualismo alma/corpo. Romero se equivoca aqui em sua interpretação, realizando uma *falácia de relevância* que exagera o aspecto retórico da confissão franciana e despreza a justificativa da adoção da dimensão espiritualista pela observação dos fatos. Isso foi assim porque provavelmente Romero não leu – ou não quis ler? – o texto franciano com o devido cuidado.

Um outro ponto merece ser considerado aqui, em relação às críticas de Romero. Com efeito, ele retoma as palavras de Ferreira França no *Prefácio*, confessando que o médico baiano *andava inquieto, aflito até*, e acrescenta a seguir que ele teve o espírito apaziguado pelo *profundo* Maine

de Biran, que começou estoico e acabou místico. Romero alega que isso aconteceu provavelmente porque Ferreira França parece não ter lido *Os filósofos clássicos da França no século XIX*, de Taine, que, mesmo tendo conhecimento das doutrinas dos ecléticos, permaneceu condillacista. Ora, essas observações de Romero envolvem uma série de injustiças que merecem ser explicitadas.

Em primeiro lugar, ao retomar ironicamente as palavras de Ferreira França ao se descrever como *inquieto, aflito até*, Romero parece ter por objetivo reforçar a crítica à sua confissão, que ele vê como artifício retórico usado para justificar a adesão ao espiritualismo. Mas isso é também uma caracterização retórica, baseada num argumento *ad hominem* que pouco ou nada tem a ver com as doutrinas em questão. A inquietação e a aflição de Ferreira França não constituem elementos adequados para julgar as ideias expostas nas *Investigações*, que vão além delas. O apelo às mesmas só serve para reforçar a imagem retórica negativa construída para desqualificar Ferreira França como pensador. Por esse motivo, essa parte do argumento de Romero não precisa ser discutida aqui.

Em segundo lugar, Romero continua a ironia, alegando que o “profundo” Maine de Biran, pensador que começou estoico e acabou místico, foi capaz de “apaziguar” Ferreira França. A parte da evolução das ideias morais de Maine de Biran foi descrita corretamente por Romero.⁸ Mas a sua sugestão de que ele não era profundo, que começou estoico e terminou místico, além de proporcionar uma leitura “escabrosa e fatigante”, se baseia inteiramente em argumentos *ad hominem* e em *falácias de relevância*, sem qualquer justificativa válida. Muitos pensadores importantes

⁸ Michelet, em seu livro sobre Maine de Biran, mostra como as modificações das doutrinas psicológicas nas três fases do pensamento desse autor se refletem nas suas doutrinas morais. Na fase da filosofia da sensação, Maine de Biran foi quase um epicurista em moral. Na fase da filosofia da vontade, ele buscou no estoicismo a moral adequada às suas aspirações. Na fase da filosofia da religião, ele encontrou a solução na moral cristã (MICHELET, 1906, pp. 37-95; pp. 96-192).

passaram por evolução análoga, sem que isso prejudicasse a qualidade de suas ideias nesse processo. O mesmo pode ser dito com respeito ao estilo obscuro, proporcionando uma leitura “escabrosa e fatigante”, comum até mesmo nos autores alemães tão admirados por Romero. Esse parece ser inclusive o caso de Maine de Biran, pensador original e respeitado em sua época, o qual, apesar do estilo obscuro, recebeu várias premiações importantes por seus trabalhos e influenciou uma boa parcela dos autores franceses que o sucederam. Em nome do seu cientificismo, Romero não se dá ao trabalho de levar isso em conta. Esse ponto de seu argumento também não precisa ser considerado por nós.

Em terceiro lugar, Romero alega também ironicamente que Maine de Biran “apaziguou” Ferreira França, quando, na verdade, o autor das *Investigações* nos informa no *Prefácio* que já estava bastante adiantado no processo de revisão de suas ideias sensualistas quando leu Maine de Biran e obteve um esclarecimento maior. E Ferreira França nos informa também que não segue as doutrinas desse pensador francês, justamente porque ele lhe ensinou sobretudo a raciocinar com independência. A palavra “apaziguar”, empregada por Romero em sua crítica, se revela como mais um artifício retórico *ad hominem* para depreciar injustamente a imagem de Ferreira França.

Em quarto lugar, por fim, Romero acusa o “nobre médico” baiano de não ter lido Taine e essa crítica envolve um evidente anacronismo. Com efeito, Ferreira França publicou as *Investigações* em 1854, enquanto *Os filósofos clássicos da França no século XIX* chegaram a lume apenas entre 1857 e 1868. Ao redigir as *Investigações*, Ferreira França não teria como consultar uma obra que só foi publicada depois de 1854. Além disso, a crítica de Romero nesse ponto constitui uma falácia do *apelo à autoridade*. Com efeito, o fato de Taine ter-se mantido condillaciano apesar de ter lido os ecléticos não significa que Ferreira França teria de fazer a mesma coisa

se tivesse lido esse autor francês. Na verdade, ele provavelmente teria visto Taine como mais um dos partidários de um mero sensualismo, que, em virtude de uma observação inadequada dos fatos, se revela insuficiente para dar conta da complexa estrutura do ser humano, marcado não pelo materialismo, mas sim pela interação de duas substâncias distintas, o corpo e a alma. E, para Ferreira França, Maine de Biran, com sua contribuição para chegar aos resultados de um autêntico positivismo espiritualista, dificilmente poderia ser considerado uma “figura mínima”.

Consideremos agora a crítica de Romero à linguagem utilizada por Ferreira França nas *Investigações* para apresentar suas doutrinas. Ao contrário do que pensa Romero, nosso autor não abusa de “expressões bárbaras” herdadas de Maine de Biran. Na verdade, alguns dos termos usados pelo brasileiro, como *modificabilidade*, *sensibilidade*, *afetividade*, *motilidade*, *locabilidade*, etc., parecem inspirar-se muito mais em Garnier, que é o grande inspirador de Ferreira França em sua psicologia experimental. Esse pensador francês recorre a esses termos porque eles eram necessários na época para realizar as exposições técnicas em psicologia. E as traduções desses termos para a língua portuguesa não têm nada bárbaras, sendo plenamente aceitáveis. O apelo à crítica baseada na “terminologia bárbara”, no contexto da argumentação de Romero, é mais um exemplo da *falácia da relevância*. Além disso, para dar uma ideia da parcialidade de Romero em sua avaliação, achamos conveniente lembrar aqui que pelo menos um dos autores por ele mencionados em seu debate com Ferreira França também recorre a expressões análogas. Com efeito, o próprio Büchner, a quem Romero tanto admira, usa, como bom alemão, termos que também poderiam ser considerados “bárbaros”, como *contratilidade*, *irritabilidade*, *atomicidade*, *imensurabilidade*, *habitabilidade*, *ilimitabilidade*, etc., (BÜCHNER, 1918, pp. 7; 13; 20; 39; 112; 127). Mesmo assim, ele não deixa de ser respeitado por Romero, que adota dois pesos e

duas medidas no caso em pauta. E, num cômputo geral, podemos dizer, contra Romero, que a linguagem de Ferreira França é bastante clara, como pensa também Wilson Martins (MARTINS, 1992, p. 509). É certo que ele se revela prolixo, mas essa é uma característica comum aos autores da época, além de corresponder às suas intenções de produzir um manual de psicologia suficientemente completo para ser utilizado nos cursos de medicina da época.

Passemos agora à crítica mais significativa e articulada de Romero a Ferreira França. Trata-se da sua avaliação negativa da faculdade da *localidade* tal como apresentada nas *Investigações*. A escolha desse item não foi aleatória, pois ele constitui um dos pontos em que Ferreira França pretende oferecer uma contribuição original à psicologia experimental da época. No que segue, iremos discutir os diversos aspectos dessa crítica.

Em primeiro lugar, a descrição feita por Romero do dualismo franciano apresenta, antes mesmo de iniciar sua crítica, alguns elementos retóricos que precisam ser depurados aqui. Romero considera que, em Ferreira França, a alma e o corpo são tão distintos que a primeira precisa de uma faculdade para identificar nosso corpo e distingui-lo dos demais. Isso constitui para ele um “requinte de espiritualidade”, em que o corpo é “tão externo” à alma que precisa da localidade para ser descoberto. Ora, dado que Ferreira França assume a concepção dualista do ser humano, formado por duas substâncias radicalmente distintas e atuando misteriosamente uma sobre a outra, não é o caso aqui de desqualificar essa tese antes mesmo de criticá-la, alegando que o fato de a alma estar separada de um corpo tão externo a ela constitui um verdadeiro exagero espiritualista. O “requinte de espiritualidade” corresponde a mais uma *falácia da relevância* que pode ser deixada de lado, como recurso meramente retórico, pois apenas enfatiza negativamente a separação radical entre a alma e o corpo no pensamento de Ferreira França, sem oferecer um argumento

contra a mesma. O máximo que temos de considerar aqui é o núcleo da tese espiritualista de Ferreira França, que afirma não serem os sentidos externos necessários para descobrirmos nosso corpo e que para isso basta a sensação interna ligada à faculdade da locabilidade. É isso que levaremos em conta no restante de nossa avaliação das críticas de Romero.

A segunda consideração a respeito dessas críticas envolve o fato de que Ferreira França afirma claramente no *Prefácio* das *Investigações* que os *atos observáveis* nos mostram que o ser humano é formado por duas substâncias, a alma e o corpo, as quais agem continuamente uma sobre a outra. Para Ferreira França, isso constitui uma *evidência extraída da observação*, embora não sejamos capazes de explicar como podem duas substâncias tão diferentes coexistir e interagir num mesmo ser. E Ferreira França reconhece ter recebido a influência do positivismo espiritualista biraniano, ao admitir o fato primitivo do esforço/reação, que, para ele, nos fornece evidência fatural da existência de uma alma espiritual. Como podemos ver, Ferreira França alega estar se baseando *em fatos* para afirmar a existência do espírito e Romero alega que o espírito é uma hipótese que não encontra base nos fatos. Ferreira França atribui o conhecimento de nós mesmos e de nosso corpo ao fato primitivo biraniano e Romero atribui tal conhecimento ao jogo mútuo de todas as faculdades. Ferreira França procura justificar sua afirmação através da análise psicológica de tipo biraniano, enquanto Romero recorre ao *argumento de autoridade*, apelando aos resultados dos trabalhos de Rostan, Duboeuf e Büchner. Compararemos a seguir essas duas posições com maiores detalhes.

Começemos por Ferreira França cuja proposta psicofisiológica envolve uma tentativa de conciliação das ideias de Condillac com as de Maine de Biran. Sabemos que o problema central dos espiritualistas franceses do s. XIX não é o de mostrar como conhecemos o próprio corpo, mas sim como conhecemos a nossa dimensão espiritual. E alguns deles enfrentam

esse problema depois de constatarem as insuficiências de uma posição sensualista previamente assumida. É verdade que a questão de explicar como conhecemos o próprio corpo decorre do enfoque de Condillac, que pretende usar a sensação como base explicativa de toda a nossa experiência psicológica. Azouvi, num interessante artigo sobre essa questão, pensa que a descoberta do próprio corpo ocorre em dois momentos em Condillac. No primeiro deles, a estátua, afetada pelo "sentimento fundamental" que a ação dos órgãos uns sobre os outros nela produz, começa a sentir-se extensa. A estátua entrevê a ideia de sua própria extensão quando as impressões que a afetam passam a ser diferentes de acordo com as diferentes partes afetadas do corpo. Mas essa ideia ainda é vaga. No segundo momento, a estátua, sendo dotada de movimentos, pode tocar a si própria, constatando que possui um corpo. Essa é a versão da primeira edição do *Tratado das Sensações*, que não satisfaz nem ao próprio Condillac. Tanto é verdade que, na segunda edição, Condillac reconhece a insuficiência dessa explicação, uma vez que as sensações são maneiras de ser da alma e por esse motivo não podem fornecer o conhecimento do próprio corpo. Para explicar a descoberta desse último, Condillac apela então para a natureza, de tal modo que não é a estátua que descobre o próprio corpo e sim a natureza que o mostra, fazendo com que a estátua perceba suas sensações não como maneiras de ser de sua alma, mas como modificações dos órgãos corporais que funcionam como causas ocasionais. Desse modo, para resolver a dificuldade em questão, no intervalo entre a primeira e a segunda edição do *Tratado*, Condillac transita de uma explicação genética e empirista para uma explicação fundada na natureza, abandonando o ensinamento que deveria ser propiciado pela experiência sensorial (AZOUVI, 1982, pp. 92-4).

Quanto à posição de Ferreira França nessa questão, podemos constatar que, de um lado, ainda influenciado pelas doutrinas materialistas e

sensualistas de sua tese de doutorado, ele aceita o problema do conhecimento do próprio corpo numa perspectiva condillaciana. De outro lado, porém, ao transitar para o espiritualismo, ele oferece uma solução "biraniana" a esse problema, numa tentativa de conciliar as ideias dos dois autores envolvidos. De fato, em sua explicação, ele parte da "localização interna", fenômeno de consciência instintivo e primitivo, que nos dá um conhecimento inicial involuntário, vago e indeterminado do próprio corpo. Temos aqui a parte "condillaciana" da abordagem de Ferreira França, envolvendo não só a aceitação do problema, mas também o apelo ao que ele denomina "localização interna", uma espécie de conhecimento vago que se aproxima bastante do "sentimento fundamental" postulado na primeira edição do *Tratado das Sensações* (FRANÇA, 1973, pp. 128-30).

Todavia, Ferreira França considera também necessária a ação da *vontade* sobre esse conhecimento vago para chegarmos ao conhecimento adequado do próprio corpo. Ora, segundo Azouvi, Maine de Biran explica a descoberta do próprio corpo através da apercepção imediata da continuidade de resistência que ele oferece ao esforço voluntário do *eu*. Do ponto de vista dessa interpretação, Maine de Biran preserva os dois momentos indicados por Condillac na descoberta do próprio corpo. Desse modo, o primeiro objeto da apercepção imediata é a extensão interior do corpo, que corresponde a uma ideia vaga, como em Condillac. O segundo momento é o do aparecimento do esforço, que enfrenta a continuidade de resistência e permite a localização corporal das sensações (AZOUVI, 1982, pp. 95-6). Mas devemos observar aqui que, embora Maine de Biran apele a dois momentos, como em Condillac, o seu segundo momento é diferente, pois introduz a ação da vontade e não fica preso à insuficiência explicativa da mera sensação. E Ferreira França, com sua explicação pelo viés da vontade, introduz a dimensão "biraniana" à sua solução do problema. E parece-nos que o caráter conciliatório dessa abordagem se baseia na

possibilidade de identificação do "sentimento fundamental" de Condillac com a "existência sensitiva" de Maine de Biran. A originalidade de Ferreira França parece estar no recurso à *locabilidade* como a faculdade capaz de perceber *onde* se dá a resistência do corpo ao esforço da vontade.

Passando agora à posição de Romero, vemos que ele, em sua crítica, ignora os procedimentos e os resultados do positivismo espiritualista francês, considerando que tudo isso nada mais é do que um mero cacoete espiritualista. E oferece, como alternativa, os procedimentos e os resultados dos trabalhos de Rostan, Duboeuf e Büchner, como se todos convergissem numa mesma postura cientificista e materialista. Acontece que esses autores são muito diferentes entre si e, pelo que pudemos constatar, não oferecem o mesmo tipo de crítica ao espiritualismo e chegam a resultados relativamente diferentes em suas pesquisas. Vejamos como.

As obras citadas de maneira incompleta por Romero são as seguintes: Rostan, *L'Organicisme*; Delboeuf, *La psychologie comme science naturelle*; Büchner, *Kraft und Stoff*.⁹ Com exceção da obra de Rostan, que teve sua 2ª edição publicada em 1846, as outras duas vieram a público em 1855 e

⁹ Sobre os autores citados por Romero, temos as seguintes informações. Léon Louis Rostan (1790-1866) foi um médico francês que deu aulas na Faculdade de Medicina de Paris e atuou como membro da Academia de Medicina. Embora suas doutrinas sejam efêmeras, seu trabalho como clínico e professor possui grande valor. Pelas informações que conseguimos obter, a obra de Rostan citada por Romero passou por pelo menos três edições no s. XIX. Não obtivemos dados sobre a 1ª edição. A 2ª edição saiu em 1846, mas não tivemos acesso a ela. Somente conseguimos consultar a 3ª edição, cuja referência completa é a seguinte: Rostan, Léon. *De l'organicisme; précédé de réflexions sur l'incrédulité en matière de médecine, et suivi de commentaires et d'aphorismes*. 3e. éd. Paris: P. Asselin, gendre et successeur de Labé, libraire de la Faculté de Médecine, 1864.

Joseph Delboeuf (1831-1896) foi um psicólogo experimental e hipnoterapista belga que estudou ilusões de ótica. Deu aulas na Universidade de Ghent e na Universidade de Liège. Estudou e lecionou filosofia, matemática e psicofísica. A referência completa de sua obra, citada por Romero, é: Delboeuf, Joseph. *La psychologie comme science naturelle. Son présent et son avenir. Application de la méthode expérimentale aux phénomènes de l'âme*. Bruxelles: Librairie Européenne C. Muquardt, 1876.

Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (1824-1899) foi um médico e filósofo alemão. Deu aulas de medicina na Universidade de Tübingen. Devido ao seu extremo materialismo, perdeu o cargo na universidade e passou a praticar a medicina em Darmstadt. A referência completa de sua obra, citada por Romero, é: Büchner, Friedrich K. Ch. L. *Kraft und Stoff*. Frankfurt am Main: Leidinger, 1855. Não conseguimos acesso a essa edição. Tivemos de nos contentar com a seguinte tradução inglesa: Büchner, Friedrich K. Ch. L. *Force and matter or Principles of the natural order of the universe with a system of morality based thereon. A popular exposition*. Transl. from the fifteenth German edition, enlarged and revised by the Author. Reprinted from the fourth English edition. New York: Peter Eckler Publishing Co., 1918.

1876, depois, portanto da publicação de *Investigações de psicologia*. Mas a crítica de Romero não cobra de Ferreira França o ter lido essas obras, de tal modo que não podemos falar em anacronismo aqui, como no caso de Taine. Sobre as doutrinas envolvidas, coletamos as informações que seguem. Léon Rostan, autor conhecido por Ferreira França, que cita uma outra obra de sua autoria na tese de doutorado, é defensor do *organicismo*.¹⁰ Ele argumenta que o objetivo dessa doutrina é provar que não existe força vital ou propriedades vitais que possam ser separadas da matéria organizada e existir sem ela. O organicismo atribui à disposição molecular dada à matéria pelo Criador o poder de desenvolver-se e reproduzir-se, adquirindo todas as qualidades que são atribuídas à força vital (ROSTAN, 1864, pp. 5-6). De acordo com o organicismo, as doutrinas do vitalismo estão erradas, pois grande número de fenômenos vitais podem ser explicados pelas ciências físico-químicas. E até mesmo aqueles que parecem escapar da explicação por meio dessas ciências se encontram em tal situação simplesmente porque ainda não foram devidamente esclarecidos por elas (ROSTAN, 1864, p. 8).

Joseph Delboeuf, por sua vez, afirma que a distinção entre a *alma* e o corpo é *universal* e se aplica a todos os seres dotados de sensibilidade (DELBOEUF, 1876, pp. 5 ss.). Todavia, a distinção entre a alma e o corpo não é primitiva. O primeiro ato de conhecimento envolve a distinção entre *eu* e *não-eu*. Para que essa distinção seja possível, é preciso que o ser vivo, através de um esforço voluntário e sentido, possa propiciar sensações a si mesmo, ou seja, é preciso que ele tenha o sentimento da motilidade (DELBOEUF, 1876, pp. 10 ss.). Para Delboeuf, o *eu*, enquanto conhecido diretamente por um ato intuitivo, aparece como uno e indivisível. Todavia quando recorre ao sentimento da *motilidade* através dos sentidos externos

¹⁰ Obra desse autor, citada por Ferreira França em sua tese de doutorado é ROSTAN, 1821-2.

para chegar ao *não-eu*, atinge uma parte do *eu* que se revela acessível por esse procedimento. Essa parte é o *corpo*. A outra parte, conhecida pelo sentido interno, é a *alma* ou *espírito* ou o *eu* no sentido restrito e abusivo dessa palavra (DELBOEUF, 1876, pp. 20 ss.).

Avançando na sua doutrina, Delboeuf afirma que o materialismo, o espiritualismo e o harmonismo se baseiam na especulação vazia.¹¹ A psicofísica recorre ao método experimental, mas a comparação dos fenômenos corporais e psíquicos nem sempre pode ser feita diretamente. A medida dos fenômenos psíquicos não é dada no senso íntimo e só pode ser obtida artificialmente (DELBOEUF, 1876, pp. 38 ss.). O físico e o psíquico são irredutíveis. Mesmo assim, nosso espírito demanda que se restabeleça a unidade entre ambos. Delboeuf acredita que, já no seu nascimento, o mundo encerrava a inteligência, a matéria e o movimento (DELBOEUF, 1876, p. 105).

Delboeuf propõe um procedimento hipotético para tentar estabelecer a identidade entre o pensamento e o movimento. Suponhamos que uma força exterior, sob a forma de movimento, aja sobre um aparelho sensorial. Sabemos que essa força não se perde. Delboeuf recomenda que o fisiólogo acompanhe até o fim o caminho percorrido pela força no organismo por ela afetado, pois nesse caso duas alternativas ficam disponíveis: i) se a força equivale à soma dos efeitos por ela produzidos, então a sensação *não é* o resultado de uma transformação da força física; ii) se a força for superior à soma dos efeitos por ela produzidos, então *há uma porção da força que desapareceu* e que o fisiólogo pode suspeitar ter-se convertido em *sensação*. E se a força perdida for proporcional à sensação, o fisiólogo poderá concluir rigorosamente que a força é pelo menos a causa indireta da sensação (DELBOEUF, 1876, p. 105). Delboeuf acredita que, com esse

¹¹ *Harmonismo* aqui parece referir-se à teoria leibniziana da harmonia preestabelecida.

procedimento, a questão das relações do físico e do psíquico terá avançado um grande passo, mas não terá sido resolvida ainda. Será preciso saber *como* se opera a transformação da força em sensação. De qualquer modo, é preciso que as hipóteses e as generalizações assim obtidas se refiram a realidades observáveis e não a assuntos puramente especulativos. Essa é, segundo Delboeuf, a diferença entre a nascente psicofísica e as velhas psicologias das escolas materialistas, sensualistas e espiritualistas (DELBOEUF, 1876, p. 106-8).

Friedrich Büchner, por fim, era mais um fisiólogo do que um metafísico. Em seu livro, ele tenta demonstrar a indestrutibilidade da *matéria* e da *força*, bem como a finalidade da força física. Para ele, a matéria e a força ou energia são infinitas. A conservação da força se segue da permanência da matéria, que constitui a base definitiva de toda ciência. Em algumas partes de sua obra, Büchner defende um monismo materialista, em que a força e a mente emanam da matéria. Em outras partes, ele sugere que a mente e a matéria são dois aspectos diferentes de uma base comum, que não é necessariamente material. A intenção de Büchner é sobretudo protestar contra o idealismo romântico e a interpretação teológica do universo. Para ele, a natureza é puramente física, sem finalidade, sem vontade, sem leis e sem sanções éticas sobrenaturais (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 1911, p. 719).

Em seu livro, Büchner parte do reconhecimento da relação indissolúvel entre *força* e *matéria* como constituindo uma base indestrutível, de tal modo que a abordagem da natureza fundada na filosofia empírica deva relegar toda forma de sobrenaturalismo ou idealismo na interpretação dos fatos naturais, considerando-os inteiramente independentes da influência de qualquer poder externo separado da matéria (BÜCHNER, 1918, p. VI). Para Büchner, não há força sem matéria nem matéria sem força. Quando separadas, cada uma delas se torna uma abstração vazia ou ideia, que só é

útil para mostrar dois lados ou manifestações da mesma existência, cuja natureza é em si mesma desconhecida por nós. A força e a matéria são fundamentalmente a mesma coisa, contemplada a partir de dois pontos de vista diferentes (BÜCHNER, 1918, pp. 2-3).

A respeito do corpo e da alma, Büchner assim se manifesta:

As expressões *corpo mortal* e *alma imortal*, que têm sido repetidas *ad nauseam*, são completamente impróprias. Um pensamento exato poderia reverter os adjetivos. O corpo em sua forma individual é de fato mortal, mas não o é nas suas partículas constitutivas. Não somente na morte, mas por toda a vida ele muda sem cessar [...]; mas no sentido lato ele é imortal, uma vez que nenhuma das suas menores partículas pode ser aniquilada. Por outro lado, vemos que aquilo que chamamos *espírito*, *alma*, *consciência*, desaparece com o término da combinação individual de matéria. E deve ficar claro para a mente sem preconceito que essa ação [do espírito] tendo sido produzida por uniões peculiares e muito complicadas, deve terminar com sua causa, a saber, com o cessar dessas combinações peculiares (BÜCHNER, 1918, pp. 18-9).

Para Büchner, igualmente incriada, igualmente imortal como a matéria é a força a ela ligada. Unida em quantidade infinita à infinita massa de matéria, em uma união íntima com ela, a força também avança em um círculo incansável e sem fim, emergindo de cada união com a matéria exatamente na mesma quantidade com que entrou (BÜCHNER, 1918, p. 21).

Büchner afirma ainda que os filósofos espiritualistas e os psicólogos que consideram a mente uma entidade independente e apenas temporariamente unida a um corpo tentam explicar esse fato de muitas maneiras, mas sempre com resultados desafortunados. Eles são incapazes de mostrar como pode ser possível que uma coisa puramente espiritual possa ser unida a um corpo material e interagir com ele. Para Büchner, essas entidades absolutamente antitéticas não podem nunca ser unidas (BÜCHNER, 1918, pp. 238-9).

A fim de explicar o fenômeno da sensação, Büchner alega que deve haver um plano topográfico definido no interior do cérebro, com o auxílio do qual as diferentes sensações das diferentes partes do corpo são distribuídas correspondentemente. Desse modo, cada lugar no corpo que pode sentir separadamente deve ter no cérebro um lugar exatamente correspondente para trazê-lo ao foro da consciência (BÜCHNER, 1918, p. 260).

Sobre a metafísica especulativa, Büchner argumenta que uma das causas do abandono do transcendentalismo na Alemanha foi o grande avanço das ciências naturais na segunda metade do s. XIX. Graças a elas, as regiões nebulosas do devaneio especulativo de uma filosofia de palavras foram substituídos por uma filosofia de fatos. A filosofia aprendeu pelos exemplos do passado o quão sem esperança é a busca pelo absoluto (BÜCHNER, 1918, pp. 391-2).

Fazendo um resumo de suas convicções, Büchner afirma que, ao rejeitar o pensamento experimental, rejeitamos toda a compreensão humana e fracassamos em perceber que o conhecimento humano e o pensamento, quando desprovidos dos resultados reais extraídos da experiência, devem ser vistos como um não-ser, ou como um contrasenso. *Pensar e ser* são tão inseparáveis quanto a *força* e a *matéria*, ou o *espírito* e o *corpo*. A ideia de um espírito imaterial independente do corpo decorre de uma teoria meramente arbitrária que não passa de uma hipótese flutuando no ar (BÜCHNER, 1918, p. 393).

Como podemos ver, em sua crítica a Ferreira França, Romero recorre a três autores diferentes com três perspectivas bastante diferentes que convergem apenas na simpatia por algum tipo de explicação materialista. Ora, o apelo de Romero a esses autores para criticar Ferreira França se revela problemático por dois motivos. O primeiro deles envolve o fato de que, do ponto de vista lógico, quando pretendemos rejeitar uma doutrina *A* em nome da verdade de uma doutrina *B*, não é adequado opor uma à

outra. Isso é uma variante do argumento de autoridade, pois estamos simplesmente opondo a autoridade de uma doutrina à autoridade da outra. Essa estratégia permite que, em resposta, a verdade da doutrina *A* seja simplesmente reiterada para rejeitar a doutrina *B*. E o problema de saber qual das duas é verdadeira permanece sem solução. A estratégia logicamente correta consiste em analisar a estrutura da doutrina *A* e mostrar, por redução ao absurdo, que ela envolve uma contradição e por esse motivo deve ser substituída pela doutrina *B*, que não envolve tal contradição. Em alguns momentos, Romero parece fazer isso, mas um exame mais cuidadoso mostra que em geral as falhas que ele vê na doutrina do adversário não passam de resultados obtidos por meio de argumentos retóricos. Esse é o caso de grande número de suas críticas a Ferreira França. E, diante do *argumento de autoridade* utilizado por Romero ao recorrer aos três autores mencionados, o médico baiano poderia simplesmente responder alegando a autoridade da sua doutrina, que considera o materialismo uma explicação insuficiente do ser humano.

O segundo motivo está em que, como vimos, Romero utiliza o argumento da autoridade não apenas de uma doutrina, mas de três, ou seja, a de Rostan, a de Delboeuf e a de Büchner, para rejeitar a doutrina do médico baiano. Acontece que, como vimos, essas doutrinas são convergentes apenas na simpatia pela explicação materialista, divergindo em muitos outros aspectos. Pela exposição feita acima, a doutrina de Delboeuf, através do apelo à vontade e ao sentimento de motilidade, chega a destoar das doutrinas de Rostan e de Büchner, apresentando convergências com doutrinas tanto da parte fisiológica como da parte biraniana das *Investigações de psicologia*, doutrinas essas que Romero não estaria disposto a aceitar. Como se não bastasse isso, por mais que haja uma pequena convergência em alguns poucos aspectos das doutrinas de Rostan e as de Büchner, as perspectivas de ambos são suficientemente diferentes para impedir uma

associação adequada das mesmas. Isso enfraquece o argumento de Romero, deixando claro que, em última instância, ele está recorrendo a um novo tipo de falácia para criticar Ferreira França. Poderíamos chamá-la de *falácia do apelo a uma tripla autoridade*, na qual as doutrinas de três autoridades diferentes, com perspectivas diferentes, são utilizadas inconsistentemente para fazer oposição à autoridade da doutrina do médico baiano. O pior é que com isso ficamos sem saber em qual dos autores mencionados Romero efetivamente se baseia e sua crítica perde a força lógica em benefício da força retórica. Desconfiamos, contudo, que seu autor preferido seja Büchner, em virtude dos elogios feitos por Romero ao monismo materialista. De qualquer modo, novamente nesse caso, Ferreira França poderia replicar que, qualquer que seja o autor que realmente inspire Romero, as doutrinas dos três mencionados possuem a mesma falha: ao insistir na simpatia pelo materialismo, elas oferecem uma explicação insuficiente da complexa estrutura do ser humano. Romero nada provou aqui com seu mal estruturado *argumento de tripla autoridade*.

A terceira consideração às críticas de Romero, tem a ver com o fato de que, depois de criticar a divisão franciana da *locabilidade* em *interna* e *externa*, ele oferece em troca a divisão das sensações em *localizadas* e *não-localizadas*. O autor ao qual Romero recorre para propor essa divisão alternativa é Émile Küss, que ele descreve como como um “distinto professor de Strasburgo”, um “fisiólogo notável” cujas doutrinas seriam suficientes para refutar a distinção franciana entre *locabilidade interna* e *externa*.¹²

¹² Em seu texto, Romero se refere a certo Küss, “distinto professor de Strasburgo”, usando apenas o sobrenome desse autor e com a grafia de uma só letra s. Mas a referência a Strasburgo e a obra citada no rodapé deixam claro que ele está pensando em Émile Küss (1815-1871), professor de medicina, jornalista e político alsaciano, que foi inclusive prefeito de Strasburgo por alguns meses, antes da entrega da Alsácia-Lorena à Alemanha. Küss ocupou a cátedra de fisiologia na Universidade de Strasburgo. Era republicano e patriota, tendo gozado de grande popularidade entre seus concidadãos. Tivemos acesso à 2ª edição da obra citada por Romero, sendo a seguinte a referência completa: Küss, Émile. *Cours de physiologie d'après l'enseignement du Professeur Küss publié pour le Docteur Mathias Duval*.

Para esclarecer essa questão, começaremos expondo rapidamente a doutrina de Ferreira França no capítulo sobre a *Locabilidade ou percepção do nosso corpo*. Nesse capítulo, Ferreira França faz uma distinção entre o *eu* e o *corpo* que é dado pelos sentidos externos. Para que um fenômeno se refira diretamente ao *eu*, é preciso: i) que o fenômeno não possa ser observado pelos sentidos; ii) que, mesmo assim, o fenômeno modifique nossa consciência. Desse modo, o médico baiano não atribui ao *eu* nem os fenômenos corporais dos quais não temos consciência nem os fenômenos observados pelos sentidos. Apenas os demais fenômenos ele atribui ao *eu*. Nessa perspectiva, nós distinguimos os fenômenos do *eu* dos fenômenos do corpo através da *localização* da parte afetada do corpo (FRANÇA, 1973, p. 56).

Ferreira França acrescenta ainda que o conhecimento do corpo exige a conjunção de duas observações, a interior e a exterior (FRANÇA, 1973, p. 57). Isso o leva a distinguir entre *sensação* e *sentimento*. Para ele, a *sensação* é uma modificação que vem *acompanhada* de localização no corpo. Ela é uma modificação que provém dos sentidos externos. O *sentimento*, por sua vez, é uma modificação *não acompanhada* de localização no corpo. Ferreira França afirma que a localização é mais difícil ou mesmo impossível quando a modificação se origina nos órgãos internos. Para comprovar isso, ele recorre ao fato de que, quando alguém está privado de algum membro, ainda parece ter sensações nele originadas. Nesse caso, somos iludidos pelo *sentimento de localização* (FRANÇA, 1973, pp. 80-1). Isso significa que, para conhecermos que temos um corpo não precisamos da ação dos sentidos exteriores. Privados deles, ainda saberíamos que temos um corpo. Os sentidos exteriores só nos revelam a superfície de nosso corpo, através

deles só conhecemos as partes externas do corpo. As sensações internas permaneceriam ignoradas (FRANÇA, 1973, p. 123).

Ferreira França argumenta que os órgãos internos se manifestam ao eu como partes do corpo e, apesar de incapazes de nos fornecer o conhecimento da exterioridade, nos dão o conhecimento do corpo (FRANÇA, 1973, p. 123). O médico baiano não oferece exemplos a respeito nesse ponto, mas alguns deles podem ser os seguintes: a sensação de fome, a sensação de queimação no estômago, a sensação de palpitação do coração, etc. Isso lhe permite dizer que, para sabermos que temos um corpo, bastam as *sensações internas localizadas*. Nessa perspectiva, a locabilidade é uma faculdade diferente da percepção externa. A locabilidade é uma faculdade intelectual porque nos dá o conhecimento do corpo. Se ela não existisse, conheceríamos nosso corpo como outro qualquer e não como nosso corpo, porque ele nos seria dado pelos sentidos externos, sem que pudéssemos penetrá-lo pela consciência para conhecê-lo interiormente. Ferreira França acrescenta aqui que a locabilidade é uma faculdade perceptiva, da natureza da percepção externa (FRANÇA, 1973, pp. 123-4). Isso parece contradizer o que foi dito antes, mas tudo indica que ele está dizendo tal coisa porque a locabilidade, para ele, permite a percepção do corpo, do mesmo modo que a percepção externa permite o acesso aos corpos exteriores. Mesmo assim, nas sensações internas, a localização é mais difícil do que nas externas (FRANÇA, 1973, p. 124).

Desenvolvendo sua doutrina, Ferreira França alega que há dois tipos de localização: a *interna* ou *imediata*, que se faz na consciência; a *externa* ou *mediata*, que se faz pelos sentidos. Para ilustrar a distinção, ele recorre ao caso do paralítico que não vê sua perna ao ser tocada e por esse motivo não localiza a sensação. O paralítico só consegue efetuar a localização quando vê sua perna ao ser tocada. Nessa segunda situação, a localização é *mediata* e não *imediata* (FRANÇA, 1973, p. 125). O médico baiano procura

justificar isso argumentando que, no caso do paralítico, a localização continua a funcionar quando ele vê sua perna ao ser tocada porque a origem central dos nervos ficou intacta. Isso mostra que o fenômeno da localização depende da origem cerebral, constituindo um *fenômeno interno* (FRANÇA, 1973, p. 126).

Para Ferreira França, uma impressão sobre uma parte do corpo é transmitida da periferia para o centro, produzindo a sensação. Ela é localizada, mas a localização é um fenômeno interno e se faz a partir do centro. Ela parece acontecer na parte periférica porque a ação da alma vai do interior para o exterior, no sentido inverso ao da impressão que ocasionou a sensação. Ferreira França recorre ainda a um outro exemplo para justificar sua teoria. Ele lembra que, na rinoplastia, quando usamos um pedaço de pele da testa para refazer o nariz, as impressões recebidas pela porção de pele da testa nesse nariz refeito serão referidas à testa e não ao nariz. Isso é assim porque as sensações transmitidas pela pele da testa agora no nariz são as mesmas que ela transmitia quando estava na testa. Em virtude disso, continuamos a referi-las à testa e não ao nariz, mesmo depois da rinoplastia. Isso permite ao médico baiano concluir que, sem o sentimento da localização, não há localização externa (FRANÇA, 1973, pp. 126-8).

O trecho abaixo, apesar de relativamente longo, esclarece muito bem a posição de Ferreira França a respeito do tema da *locabilidade*:

Devemos distinguir bem a *localização interna* que é um fenômeno do espírito, uma modificação sua, da *localização externa* que não é um fenômeno simples, mas o resultado obtido pelo conhecimento que venho a ter da parte que é a sede da impressão e onde principiou o fenômeno da sensação que experimento. *Esta localização externa é o resultado do exercício da reflexão, é o resultado de um juízo.* Antes deste juízo se formar, antes do emprego da observação exterior, tenho o *sentimento de localização*, mas não posso ainda referi-lo a esta ou aquela parte do corpo que ainda não conheço; *tenho o sentimento interno de localização, mas ainda não sei de sua relação com as partes*

do corpo que conheço pelos sentidos. Por outras palavras, quando tenho uma sensação, tenho muitas vezes com ela a concepção de meu corpo assim como tenho em outras ocasiões a concepção de alguma coisa externa a meu corpo. Tendo, porém, este conhecimento de meu corpo dado pela localização interna, não posso sempre descobrir a sua correspondência com o mesmo corpo patenteado pela observação exterior, porque *o meu corpo é conhecido pela observação interior e pela observação exterior*, e uma vez conhecido pela primeira, sem ainda estar conhecido pela segunda, impossível é que refira o que percebo interiormente ao que percebo pelos sentidos.

Mas uma vez conhecida pela observação exterior uma parte de meu corpo, quando a mesma sensação se apresenta com o elemento de localização, vem logo o juízo habitual de referência a essa parte, e daí provém a ilusão nos amputados e nos que sofreram a operação da rinoplástica. Seja ou não necessária a interferência dos nervos motores, *a localização interna se manifesta, o sentimento de localização se une à sensação e por ele conhecemos que existe o nosso corpo.* O conhecimento de que tenho um corpo é primitivo; temos este conhecimento imediatamente, logo que uma sensação se apresente com o fenómeno ou sentimento de localização (FRANÇA, 1973, pp. 128-9 grifos nossos).

A passagem acima mostra que podemos tomar conhecimento de nosso corpo e de suas partes apenas pela observação interna, sem necessidade dos sentidos externos. É por esse motivo também que nosso corpo, se fosse apenas percebido pelos sentidos externos, não se distinguiria de outros corpos exteriores, pois lhe faltaria justamente a localização interna, que permite identificá-lo como *nosso* corpo.

Passemos agora, para efeito de comparação, às doutrinas correspondentes de Émile Küss, na sua obra citada por Romero. A respeito da *fisiologia*, Küss afirma que, em todas as épocas, os fenómenos da vida foram considerados os mais impenetráveis, conduzindo à noção de que eles ocorrem fora das leis físico-químicas, sendo regidos por causas impossíveis de apreender e de *localizar*, como, p. ex., *o princípio vital, o espírito,*

a *alma fisiológica* ou a *arché*. A química moderna, com Lavoisier, mostrou porém que a maior parte dos fenômenos da vida possuem caráter físico-químico idêntico ao dos corpos brutos. Isso não quer dizer que a física e a química possam explicar todos os fenômenos da vida. Mas ao menos elas nos permitem apreender e *localizar* tais fenômenos, ligando-os a um *substratum* orgânico e dispensando-nos de invocar a existência de um princípio inteiramente independente das formas orgânicas nas quais se manifestam (KÜSS, 1873, pp. 1-2).

Mais adiante, porém, Küss atenua bastante essa posição, ao afirmar que podemos distinguir, nos elementos orgânicos de um ser vivo, duas classes: na primeira, eles podem ser explicados por leis físico-químicas; na segunda, eles não podem ser explicados por leis físico-químicas. Nessa perspectiva, a *vida é tudo aquilo que não pode ser explicado pela física ou pela química* (KÜSS, 1873, p. 2).

Na parte do *Curso de fisiologia* da qual Romero extrai a citação usada para criticar Ferreira França, Küss divide os fenômenos de percepção em duas classes: i) as *sensações especiais*, objetivas, que nos ensinam de maneira correta sobre os objetos exteriores e correspondem aos órgãos dos sentidos; ii) as *sensações gerais*, subjetivas, que nos avisam apenas sobre as modificações sofridas pelos nossos órgãos, sem indicar a natureza dos agentes que as produziram, como, p. ex., a sensação de dor. As sensações gerais ou subjetivas são, por sua vez, de dois tipos: i) as *localizadas* ou *sensações propriamente ditas*, como, p. ex., a sensação de dor no braço; ii) as *difíceis de localizar* ou *vagas* ou *sentimentos*, como, p. ex., o sentimento de mal-estar geral. Para Küss, as *sensações gerais não localizadas* ou *sentimentos* ou *sensações internas* são interessantes para o médico. Dentre elas, destaca-se, do ponto de vista de suas modificações patológicas, o *sentimento de nossa existência*. Essa sensação é comumente desapercibida, porque é habitual e constante. Quando essa sensação é percebida, ela

indica em geral um estado patológico que nos faz sentir dolorosamente todos os fenômenos que se passam em nosso organismo, como no caso da hipocondria. As *sensações localizadas* se produzem em geral sob a influência de uma ação externa exercida sobre uma parte determinada de nossa superfície e chegam aos centros nervosos através de nervos igualmente determinados. Mas se uma causa vier a agir sobre estes nervos em um ponto qualquer de seu trajeto, perceberemos a sensação resultante como produzida no ponto da superfície de onde vêm os nervos em questão (KÜSS, 1873, pp. 67-9).

A distinção entre *sensações gerais e especiais* é retomada mais adiante, agora nos termos que seguem. De acordo com Küss, os fenômenos de sensibilidade se dividem em *fenômenos de sensibilidade geral*, compreendendo as sensações que nos avisam das modificações ocorridas em nosso corpo ou de maneira vaga (sentimentos) ou mais ou menos localizada (sensações) e em *fenômenos de sensibilidade especial*, que nos avisam de certas qualidades especiais dos objetos que nos cercam através das modificações produzidas em órgãos particulares (KÜSS, 1873, pp. 448-9). Por fim, Küss afirma, mais à frente, que a *hipocondria* é produzida por um estado que atrai muito particularmente a nossa atenção ao *sentimento de nossa existência orgânica interior* (KÜSS, 1873, p. 487).

Fazendo agora uma comparação entre as ideias do alsaciano e as do médico baiano, podemos ver, em primeiro lugar, com relação à concepção de *fisiologia*, que Küss é um pensador de tendências materialistas que, apesar de reconhecer a insuficiência das leis da física e da química para explicar todos os fenômenos vitais, acredita serem elas ao menos capazes de localizá-los em relação a algum *substratum* orgânico, dispensando-nos de buscar princípios imateriais para fundamentá-los. Isso lhe permite inclusive definir a *vida* como algo que não pode ser explicado pela físico-química. Estamos aqui diante de um programa de pesquisa que, por um

lado, reconhece criticamente suas insuficiências e, por outro, manifesta sua esperança na possibilidade de superá-las no futuro.

Ora, vimos que a postura de Ferreira França se caracteriza também por reconhecer criticamente as deficiências do programa sensualista e materialista de pesquisa. Todavia, diferentemente de Küss, Ferreira França não acredita na possibilidade de superar as deficiências mencionadas apenas pela físico-química e procura complementar seu programa de pesquisa com o acréscimo da investigação sobre o domínio da alma. Se ele está interessado numa complementação conciliadora de perspectivas opostas, isso quer dizer que ele está disposto a aceitar doutrinas provenientes da fisiologia, desde que sejam compatíveis com sua proposta de articular tais doutrinas com as provenientes da psicologia espiritualista. Nessa perspectiva, podemos dizer que Ferreira França não se esqueceu da fisiologia, como acusa Romero. A respeito desse ponto, Wilson Martins pensa que a maior contribuição de Ferreira França foi a introdução das ideias dos ideólogos franceses em nosso país. Martins reconhece ser verdade que o médico baiano passou do sensualismo para o espiritualismo, mas seguindo uma inspiração mais científica do que religiosa. Nessa perspectiva, Ferreira França renuncia o cientificismo brasileiro no último terço do s. XIX. Assim, se é verdade que ele recusa o *materialismo* em nome do *espiritualismo*, também é verdade que algo de materialista continua impregnando o seu espiritualismo (MARTINS, 1992, pp. 509-10). Concor damos com Martins e, se isso está certo, então podemos dizer que, ao fim e ao cabo, mesmo tendo procurado incorporar a abordagem sensualista a uma concepção dual do ser humano, Ferreira França não deixa de ser um precursor do cientificista Romero. E vale observar que, até esse ponto, as diferenças entre Küss e Ferreira França não são tão grandes como Romero está sugerindo.

As diferenças diminuem mais ainda quando consideramos o apelo de Romero às doutrinas küssianas a respeito das sensações *localizadas* e *não-localizadas* para refutar a doutrina correspondente das *Investigações*, relativa às localizações *interna* e *externa*. Com base nas exposições feitas acima das doutrinas relevantes de Ferreira França e Küss, podemos constatar que as ideias de ambos se aproximam bastante, apresentando apenas diferenças sutis, muitas das quais dependem mais do apelo a terminologias diferentes do que a oposições teóricas significativas. Vejamos como.

Em primeiro lugar, Küss e Ferreira França admitem ambos a distinção entre *sensações objetivas* e *subjetivas*, em que pese às diferenças de terminologia. É verdade que Küss subdivide as sensações subjetivas em *localizadas* e *sentimentos*, enquanto Ferreira França fica apenas com os sentimentos como sensações subjetivas, mantendo as sensações localizadas na categoria das objetivas. Isso, porém, não nos parece constituir uma diferença significativa no contexto da comparação que estamos fazendo. Com efeito, ambos fazem uma distinção entre *sensações objetivas* e *sentimentos*, com base principalmente no critério da *localização*: as primeiras são localizáveis, enquanto os sentimentos são vagos ou difíceis de localizar. Isso significa que, em última instância, a divisão küssiana das sensações com base na localização não é muito diferente da divisão franciana das sensações com base na localização interna e externa, pois o critério utilizado em ambos os casos é praticamente o mesmo. A diferença entre os dois autores é sobretudo terminológica.

Em segundo lugar, Küss destaca o *sentimento de nossa existência* como merecedor de destaque no domínio das sensações não-localizadas. Esse sentimento aparece duas vezes no texto de Küss: na primeira, que se encontra na passagem citada por Romero, como o *sentimento de nossa existência* e, na segunda, numa passagem não citada por Romero, como o *sentimento de nossa existência orgânica interior*. Essa segunda expressão

é mais clara e não pode ser interpretada, como faz Romero, como descrevendo o sentimento que constitui “uma afirmação da individualidade que constitui nosso corpo com todas as suas funções”.¹³ Na realidade, com essa expressão, Küss está se referindo ao sentimento vago de nossa existência orgânica, sem localização definida ou difícil de localizar, como no caso da sensação de queimação no estômago ou no caso do sentimento de mal-estar geral. Isso está ligado ao sentimento que Ferreira França chama de *cenestesia*. Estamos aqui praticamente diante da mesma tese do médico baiano, segundo a qual, com o auxílio do sentimento da nossa existência orgânica interior, ficamos sabendo, embora de maneira vaga, que temos um corpo mesmo sem o auxílio dos sentidos externos. Há inclusive um lugar nas *Investigações* em que Ferreira França defende que a cenestesia é necessária para a distinção do *eu* e do *corpo*, ainda que de maneira vaga e confusa (FRANÇA, 1973, p. 139).

Como podemos ver, dificilmente a expressão de Küss poderia ser entendida como se estivesse se referindo ao “nosso corpo com todas as suas funções”, como pensa Romero. Esse conhecimento completo exige a contribuição das sensações objetivas, localizadas, que exercem essa função tanto no sistema de Küss como no de Ferreira França. Embora esse último não seja muito claro a respeito, podemos concluir, a partir dos textos relevantes das *Investigações*, que o nosso corpo é conhecido *parcialmente*, de maneira vaga, quando está em jogo apenas a observação interior, o sentimento. E nosso corpo é conhecido *completamente* pela combinação da observação interior, representada pelo sentimento, com a observação exterior, representada pela sensação localizada.

¹³ Romero usa também a expressão “sentimento puro e primordial de nós mesmos”, mas ela nos parece ambígua, pois pode ser interpretada ora num sentido materialista, envolvendo o sentimento da própria existência como ser dotado de mente e corpo, ora num sentido espiritualista cartesiano, envolvendo apenas o sentimento da própria existência como substância pensante. Para evitar complicações desnecessárias, não utilizaremos essa expressão de Romero em nossa discussão.

A discussão acima deixa claro que Romero fez uma leitura apressada dos textos de Küss e de Ferreira França. Por esse motivo, utilizou inadequadamente a autoridade do primeiro para refutar o segundo, quando, na realidade, ele estava propondo substituir o mesmo por quase o mesmo. Nessa perspectiva, se Romero tiver razão, o argumento de Küss é tão “lastimável” quanto o de Ferreira França. O apelo de Romero à autoridade do “fisiólogo notável” Küss, apenas opondo retoricamente a doutrina desse último à de Ferreira França, deixando de revelar eventuais contradições na mesma, falha redondamente em virtude da praticamente inexistente oposição entre os dois autores. Partes significativas da fisiologia de Küss estão incorporadas nas *Investigações*. Ferreira França se afasta dessa fisiologia porque também inclui as doutrinas do espiritualismo positivista, que o fisiólogo alsaciano prefere evitar. Mesmo com essas deficiências, Romero foi capaz de influenciar outros historiadores da nossa filosofia em suas interpretações de Ferreira França. É o caso, p. ex., de Washington Vita, que subscreve dogmaticamente a crítica de Romero à faculdade da *locabilidade*, embora considere Ferreira França um pesquisador sério, reflexivo e discreto, correspondendo a um fiel servidor da ciência. Washington Vita pensa que as falhas do sistema de Ferreira França “não são imputáveis a ele, mas ao estado desventurado dos estudos filosóficos em seu tempo e em seu meio” (VITA, 1969, pp. 67-8). Sobre esse último ponto e lembrando a questão de saber se um copo está meio cheio ou meio vazio, talvez fosse o caso de inverter a avaliação de Washington Vita, reconhecendo a qualidade e a seriedade do trabalho de Ferreira França, apesar do “estado desventurado dos estudos filosóficos” na época.

5. Observações finais

Num balanço final da interpretação de Romero, podemos ver que ele se concentra sobretudo na segunda fase do pensamento de Ferreira

França, sem fazer referência adequada à fase sensualista, da qual alguns importantes aspectos sobrevivem nas *Investigações*. Além disso, ele realiza uma crítica enviesada dessa obra, focada sobretudo nos seguintes pontos secundários da mesma: i) a caracterização do texto como expressão de uma reação espiritualista, superficial e palavrosa; ii) apelo a uma postura confessional como mero recurso retórico; iii) uso de uma terminologia bárbara; iv) concepção da *locabilidade* como sinal de espiritualismo extremado. Com esse procedimento, Romero deixa de avaliar adequadamente as seguintes doutrinas que efetivamente compõem o cerne da teoria das *Investigações*: i) a concepção dual do ser humano, com base no mistério do influxo físico, considerado uma evidência fornecida pela observação dos fatos; ii) a proposta de uma *terceira ciência* para estudar as relações entre a alma e o corpo; iii) a noção de *razão* como *percepção do absoluto*; iv) as concepções *a priori* da razão; v) a tese de que a ideia de *Deus* não constitui uma concepção *a priori* da razão, mas que pode ser demonstrada racionalmente. Não é o caso de desenvolver cada uma dessas doutrinas aqui. Basta fazer referência a elas para constataremos que a crítica de Romero a Ferreira França é parcial e desvirtuada, deixando de levar em consideração os aspectos mais importantes das *Investigações de psicologia*, os quais acabam retórica e injustamente abarcados pela declaração de que seu autor é partidário da “reação espiritualista, superficial e palavrosa”.

Apesar de não ter discutido os itens relevantes indicados, Romero parece ter percebido a articulação dos mesmos num sistema filosófico próprio, pois caracteriza a doutrina das *Investigações* como uma combinação das ideias dos ecléticos franceses, sobretudo Garnier, com as dos fisiologistas, tentando harmonizar o espiritualismo com a biologia de Longet. Essa caracterização está relativamente correta, pois Ferreira França de fato se inspira no espiritualismo de Garnier e em fisiologistas que seguem a linha de Cabanis. O próprio Longet parece caminhar nessa mesma

linha, procurando articular teses espiritualistas com doutrinas sensualistas no espírito da teoria do influxo físico.¹⁴ Essa caracterização indica inclusive o caráter pessoal da síntese franciana, não nos parecendo ser o caso de entendê-la numa acepção negativa, como sugere Romero.

Ele ainda caracteriza Ferreira França como um trânsfuga do sensualismo metafísico, que se encontra muito distante do monismo e do realismo científico da época. Essa descrição nos parece bem mais problemática do que a anterior. Com efeito, Ferreira França não foi um trânsfuga do sensualismo, pois apenas o considerou insuficiente para explicar a natureza do ser humano. Para ele, o sensualismo ainda contém doutrinas corretas, devendo apenas ser complementado por uma perspectiva espiritualista inspirada no enfoque de Maine de Biran. Quanto ao distanciamento de Ferreira França em relação ao monismo e ao realismo científico da época, isso é verdadeiro, mas não constitui por si só uma crítica às doutrinas das *Investigações*, pois Romero teria de mostrar aqui não só as contradições dessa obra, mas também a maior adequação do monismo e do realismo científico para explicar a constituição do ser humano. Isso envolveria inclusive assumir uma posição capaz de superar a ambiguidade do monismo de Büchner, que parece ter sido um dos grandes inspiradores de Romero. E só mesmo um filoneísta declarado como ele consideraria válido criticar uma obra como as *Investigações* com base no distanciamento da mesma com respeito às doutrinas mais recentes da época. Isso nada mais é do que uma versão disfarçada do argumento de autoridade.

Romero opina ainda que Ferreira França é melhor do que Monte Alverne e Gonçalves de Magalhães. Com relação ao franciscano, Romero

¹⁴ Na *Introdução do Tomo I* de seu *Tratado de fisiologia*, Longet afirma: "Apenas o homem é dotado de razão, essa faculdade de conhecer a verdade, e da palavra, esse instrumento destinado a exprimi-la. Apenas o homem é perfectível. Apenas o homem, ainda, tem idéias abstratas pelas quais ele se eleva até o conhecimento da Divindade. Do ponto de vista psíquico, mas apenas desse ponto de vista, o homem poderia então constituir um reino à parte. A fisiologia considera especialmente os atos que assimilam o homem aos animais. À psicologia pertence estudar e conhecer as faculdades que o separam dos animais" (LONGET, 1861. p. XXVIII).

certamente tem razão, mas a culpa não é do religioso, e sim daqueles seus seguidores entusiastas que temerariamente publicaram o *Compêndio de filosofia* em estado de rascunho, sem a devida revisão do autor. Com relação a Gonçalves de Magalhães, Romero precisaria justificar a sua avaliação, pois as evidências apontam em sentido contrário. Com efeito, *Investigações* são uma obra de psicologia, abarcando uma área mais restrita, voltada ao ensino universitário da psicologia, enquanto os *Fatos do espírito humano* são uma obra de filosofia espiritualista, voltada para uma área mais ampla, sendo inclusive complementada por outras obras, formando uma visão de mundo sistemática e voltada para a realidade brasileira. Infelizmente, esse ponto não pode ser desenvolvido aqui por motivos de espaço. Mas ele será tratado no 3º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação.

Por fim, esperamos ter mostrado que a interpretação de Romero constitui um verdadeiro desserviço à história da filosofia brasileira, tanto pela análise superficial como pelas críticas grosseiras e predominantemente retóricas, contribuindo assim para a injustiça da qual Ferreira França tem sido vítima por parte de um número significativo de membros da nossa comunidade filosófica. Para que tenhamos um melhor conhecimento de nós mesmos através do conhecimento de nosso passado, é imprescindível que essa postura negativa, mais dogmática do que crítica, seja urgentemente reavaliada e abandonada.

Referências

Azouvi, F. Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran. In: *Archives de Philosophie*, 45, 1982, pp. 85-107.

Büchner, Friedrich K. Ch. L. *Force and matter or Principles of the natural order of the universe with a system of morality based thereon. A popular exposition*. Transl. from the fifteenth German edition, enlarged and revised by the Author. Reprinted from the fourth English edition. New York: Peter Eckler Publishing Co., 1918.

Delboeuf, Joseph. *La psychologie comme science naturelle. Son présent et son avenir. Application de la méthode expérimentale aux phénomènes de l'âme*. Bruxelles: Librairie Européenne C. Muquardt, 1876. Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig. *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1911, p. 719

Encyclopaedia Britannica, ed. 1911, vol. 4, verbete Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig, p. 719. Disponível em <https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclopaedia_Britannica/Büchner,_Friedrich_Karl_Christian_Ludwig>. Aces-so em agosto de 2021.

Ferreira França, E. *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*. Paris: Impr. de Didot le Jeune, 1834.

Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia*. Intr. de Antonio Paim. 2 ed. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973.

Franca, Leonel. *Obras Completas I. Noções de história da filosofia*. 17ª ed. Rio: Livraria Agir Editora, 1964.

Jouffroy, Théodore. De l'organisation des sciences philosophiques. Deuxième Partie. In: *Nouveaux mélanges philosophiques. Précédés d'une notice et publiés par P. H. Damiron*. 3e. éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1872, pp. 81-139.

Küss, Émile. *Cours de physiologie d'après l'enseignement du Professeur Küss publié para le Docteur Mathias Duval*. 2e. éd. Complétée par l'exposé des travaux les plus récents. Avec 152 figures intercalées dans le texte. Paris: J.-B. Baillièrre et fils, 1873.

Leroux, Pierre. *De la mutilation d'un écrit posthume de Jouffroy, avec une lettre à l'Académie des Sciences Morales et um Appendice pour faire suite à la Réfutation de l'Écléctisme*. Paris: s. n., 1845.

Longet, François Achille. *Traité de physiologie. Ouvrage accompagné de figures dans le texte et de planches em taille-douce. Tome premier*. Paris: Victor Masson et Fils, 1861.

Martins, W. *História da Inteligência Brasileira. Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992.

Michelet, Georges. *Maine de Biran*. Paris: Lib. Bloud et Cie., 1906.

Paim, A. Introdução. In: Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Textos escolhidos da 2ª Edição*. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973.

Pereira, Lafayette Rodrigues. *Vindiciae: o sr. Silvio Romero crítico e filósofo por Labieno*. Rio: Livraria Cruz Coutinho, 1898.

Rabello, Silvio. *Itinerário de Silvio Romero*. Rio: Livraria José Olímpio Editora, 1944.

Rocha, N. M. D. A Psicologia oitocentista no acervo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia: alguns exemplos. In: *Memorandum*, 3, 2002, 14-49. Disponível em <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/rochao1.htm>>. Acesso em junho de 2015.

Romero, S. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. In: Romero, S. *Obra Filosófica*. Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969, pp. 5-162.

Rostan, Léon Louis. *Cours élémentaire d'hygiène* (1821-2 – 2 vols.).

Rostan, Léon. *De l'organicisme; précédé de réflexions sur l'incrédulité en matière de médecine, et suivi de commentaires et d'aphorismes*. 3e. éd. Paris: P. Asselin, gendre et successeur de Labé, libraire de la Faculté de Médecine, 1864.

Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. II.

Verbete Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig. In: *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1911, p. 719.

Washington Vita, L. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

As ideias de Paulo Freire

Rodrigo Marcos de Jesus¹

1. Introdução

Este curto texto tem como objetivo destacar algumas dimensões e oferecer determinadas chaves de leitura do pensamento de Paulo Freire, com ênfase em seus aspectos filosóficos. É também uma homenagem pelo centenário do educador e filósofo. E espera ser um estímulo para que leitoras e leitores possam conhecer um pouco mais sobre as ideias do patrono da educação nacional.

A bibliografia de e sobre Freire é enorme. Como aqui a proposta não é a de uma exposição sistemática, mas uma indicação de elementos significativos para um posterior estudo mais aprofundado, resolvi começar por “limpar o campo”, apontando o que o pensamento de Freire não é. Na sequência, indicarei os grandes contornos do pensamento freireano. Depois, debatarei um conceito central do autor. No fim, elencarei momentos do itinerário intelectual do pensador e alguns textos fundamentais.

2. Desfazendo incompreensões

Muito já se escreveu sobre Paulo Freire, que também nos deixou um número considerável de obras (livros, artigos, entrevistas, testemunhos, vídeos). Porém, a quantidade não implica necessariamente ganho em termos de entendimento. Ainda mais se lembrarmos que as posições político-pedagógicas freireanas despertam múltiplas e contraditórias reações. Vai-se da admiração à execração, seja num viés crítico, ingênuo ou malicioso.

¹ (UFMT)

Por isso, uma introdução às ideias freireanas poderia começar com algumas considerações negativas, isto é, afirmando aquilo que o pensamento de Freire *não é*, para depois afirmar o que ele *é*.

Saliento quatro pontos que costumam aparecer nas caracterizações de Freire e são fontes de incompreensões, por mais que o próprio autor os tenha rechaçado em vários escritos. Sinteticamente pode-se afirmar que o pensamento freireano *NÃO É*:

- a) *simplesmente o método de alfabetização de adultos*. Ou seja, o projeto freireano não se reduz a uma metodologia, ainda que contenha uma proposta metodológica. O método é apenas uma parte do pensamento de Freire e deve corresponder ao entendimento que se faça do que é o ser humano e do que é a educação como ato de conhecimento. Paulo Freire elaborou fundamentalmente uma *filosofia da educação*.
- b) *uma proposta pedagógica “boazinha”*. Quer dizer, uma educação “adocicada”, do diálogo entendido como uma “conversa solta” com os educandos e sem preocupação com os conteúdos e a rigurosidade do que é ensinado. Segundo Freire, toda educação, explícita ou implicitamente, se coloca a favor de alguém ou contra alguém, a favor de algum sonho e contra um determinado projeto de sociedade. Nenhuma educação, pois, é neutra.
- c) *uma educação que permanece no senso comum, girando em torno do conhecimento dos educandos*. A proposta freireana sem dúvida procura *partir* do que os educandos conhecem, daquilo que Freire chama “saber de experiência feito”. Mas ele nunca postulou *permanecer* nesse saber. Parte-se para ir além, não para se fixar naquilo que já se sabe. E não é possível ir além se não se parte de onde se está.
- d) *uma educação salvacionista*. Freire nunca considerou a educação a chave única de resolução dos problemas sociais. Se, por um lado, a educação não é todopoderosa, fazedora do mundo, por outro, é tampouco mera reprodutora da sociedade. Ela é *um* dos instrumentos de transformação² que contribuem, dentro de um contexto maior, para a transformação da sociedade e do mundo.

² Isso está expresso, por exemplo, em uma passagem de *Educação como prática da liberdade*: “[...] não dever ser encarada a educação ingenuamente, como algo milagroso, que por si fizesse as alterações necessárias à passagem da sociedade brasileira de uma [sociedade fechada] para outra forma [sociedade aberta]. Porém, o que não se pode

3. Linhas de força e influências

No pensamento freireano duas linhas de força permanecem constantes em toda sua obra. A primeira diz respeito à concepção de educação como *formação* do ser humano e suas implicações. Para Freire, o estímulo que leva à educação se fundamenta na ontologia humana. Com efeito, o pensador brasileiro compreende o ser humano como ser inconcluso, inacabado e consciente de tal incompletude. Devido essa consciência o ser humano diferencia-se dos demais animais e se torna um ser educável, isto é, em permanente processo de formação. Assim a educação sempre aponta uma direção, visa algo. Isso envolve uma necessária *diretividade* da educação, entendida como um “mover-se até”, a postulação de um horizonte, a busca por alguma coisa. A diretividade faz parte da natureza da educação e, por consequência, implica a *não-neutralidade* da prática educativa. Estar ciente da diretividade e da não-neutralidade da educação significa atentar para as ideologizações daquelas práticas pedagógicas (e também políticas) que se afirmam neutras e imparciais porém mascaram e justificam a dominação de uns sobre os outros.

Outra linha de força persiste central e em contínuo aprofundamento: a perspectiva *democrática*. A preocupação em estabelecer a pedagogia enquanto teoria e prática contribuinte da “radicalidade democrática”. Para o filósofo e educador, a humanização, o fim da exploração e da dominação são possíveis somente pela via democrática. Freire, desde o seu primeiro livro, *Educação e Atualidade Brasileira* (1959)³, defenderá uma prática pedagógica democrática que concorra para a efetivação da democracia nos

negar à educação, é a sua força instrumental, que inexistirá se superposta às condições do contexto a que se aplica” (1974, p. 88, nota 51).

³ Tese escrita em 1959 para um concurso de professor de História e Filosofia da Educação na Universidade de Pernambuco. Teve na época uma edição pequena e de circulação limitada. Uma nova edição, acrescentada de introduções e contextualizações de especialistas, foi publicada em 2001.

âmbitos político, social e cultural. Daí a prioridade do *diálogo* como método e fim da educação e da democracia. Uma vez que impossibilitar o diálogo, o empoderamento da palavra pelos agentes do processo gnosiológico (educador e educandos) e das decisões políticas (liderança e povo) conduz a um falso ato cognoscente e a uma ilusória participação.

Pode-se apontar ainda que a concepção de educação freireana desenvolve-se a partir de dois grandes polos de irradiação: a) o *polo psicopedagógico*, referente às questões de conhecimento e de método e b) o *polo político-pedagógico*, relativo à politicidade da educação. Ao longo de sua obra há um deslocamento em que se dá a acentuação do segundo polo, mas sem perder a atenção com o primeiro⁴.

Quanto às influências teóricas mais expressivas, cabe indicar as seguintes. O escolanovismo é um registro importante em suas obras iniciais, sobretudo nas questões metodológicas. O marxismo⁵ e certo hegelianismo aparecem com bastante força na *Pedagogia do Oprimido* (1968) e em escritos posteriores ligados à análise social e à compreensão dialética das contradições. Fenomenologia, existencialismo e personalismo cristão são presenças praticamente constantes em toda a sua obra.⁶ Existe, contudo, outra corrente e, em particular, um filósofo que nem sempre receberam a atenção devida nas pesquisas sobre as bases teóricas freireanas: o isebianismo e Álvaro Vieira Pinto. O primeiro refere-se ao pensamento do Instituto Superior de Estudos Brasileiro (ISEB), órgão ligado ao Ministério da Educação, que teve atuação relevante nos governos JK e Jango ao congregar um grupo de intelectuais, de distintas correntes teóricas e ideológicas, que pretendiam não só refletir sobre os “problemas da realidade

⁴ Cf. Scocuglia (1999, p. 35).

⁵ Sobre o uso das categorias marxistas por Freire e como este as mobiliza em um sentido próprio, conferir as observações de Saviani (2010, sobretudo p. 330-6).

⁶ Um estudo detalhado da importância de parte dessas correntes teóricas no pensamento freireano pode ser visto no artigo de Carlos Alberto Torres (1976).

brasileira”, mas influir no debate político e ideológico do país. Esse instituto defendia uma linha nacional-desenvolvimentista.⁷ Freire teve contato muito próximo com as pesquisas e com os intelectuais isebianos. Nos livros *Educação e Atualidade Brasileira* e *Educação como Prática da Liberdade* (1965) é nítida a marca da visão isebiana da realidade brasileira anterior ao Golpe de 1964. Já a influência específica exercida por Álvaro Vieira, que também pertenceu ao ISEB, merece ser mais investigada⁸. Com respeito a este autor, importa ressaltar que categorias freireanas como “consciência ingênua” e “consciência crítica” têm inegável origem (reconhecida por Freire) no filósofo brasileiro.

Paulo Freire não só estabelece uma síntese criativa a partir dessas distintas correntes, mas elabora um pensamento original, incapaz de ser reduzido a uma ou outra denominação. Neste sentido, o pensamento freireano cria uma perspectiva própria para refletir acerca dos seres humanos em suas relações com e no mundo. É um pensamento de libertação que se deixa interpelar pelos desafios históricos e aponta uma direção prática. Visa melhor pensar para melhor agir e agir certo para pensar certo. É um constante re-pensar e re-fazer feito numa dinâmica de continuidades e rupturas.

4. Estrutura da Filosofia da Educação

A filosofia da educação freireana estrutura-se em quatro campos temáticos e determinados pontos básicos que são retomados em vários momentos de seu itinerário intelectual. Aponto de modo sintético cada um desses campos.

⁷ Um livro que trata especificamente das relações entre Freire e o ISEB é o de Vanilda Paiva (2000).

⁸ Um estudo importante nesse sentido é o de José Ernesto Fáveri (2014).

4.1. Antropologia

A concepção antropológica freireana embasa sua proposta pedagógico-política. Freire delinea com clareza sua compreensão do humano e propõe uma pedagogia e uma política condizentes com tal concepção. Esse movimento do pensar freireano – da antropologia à educação e à política – pode ser observado, emblematicamente, nos livros *Educação como Prática da Liberdade* e *Pedagogia do Oprimido*. Ambos se iniciam com reflexões antropológicas que ancoram as posteriores formulações pedagógicas e políticas.

De acordo com Freire, o ser humano é um ser *inconcluso e consciente de sua inconclusão*. Por isso, sua existência e o mundo se colocam para ele como problema. Como consequência, o ser humano se lança na busca pelo conhecimento de si mesmo e pela construção do seu mundo, o que resulta na constituição do mundo da cultura, espaço próprio do humano.

Sendo assim, o ser humano é concebido como um ser de relações *no e com* o mundo, encontra-se não só instalado, mas sobretudo integrado ao mundo, modificando-o⁹. É *condicionado* (ambiental, social, econômica e culturalmente), mas *não determinado*. Mais do que *ser*, o ser humano é um *estar sendo*, num ato constante de criação e re-criação de si e do mundo.

Constituído social e historicamente, o ser humano pode, por isso, apresentar duas possibilidades tanto históricas quanto ontológicas de concretização. A primeira delas é a *humanização*, que, para o pensador brasileiro, representa a vocação ontológica e histórica do humano, expressão de sua busca pelo *ser mais*. A segunda é a *desumanização*, considerada distorção da vocação histórica, que significa *ser menos*, ter sua liberdade

⁹ “As relações que o homem trava no mundo com o mundo (pessoais, impessoais, corpóreas e incorpóreas) apresentam uma ordem tal de características que as distinguem totalmente dos puros contatos, típicos da outra esfera animal. Entendemos que, para o homem, o mundo é uma realidade objetiva, independente dele, possível de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está *no* mundo, mas *com* o mundo. Estar *com* o mundo resulta de sua abertura à realidade, que o faz ser o ente de relações que é” (FREIRE, 1974, p. 39).

restringida ou anulada. Essa última possibilidade resulta de uma “ordem” ou estrutura sócio-político-econômica injusta instaurada por um ato de violência dos opressores sobre os oprimidos e afeta de maneira diferenciada a ambos. A situação de opressão seria quebrada por uma ação libertadora.

4.2. Política

Como ser de liberdade, de criação e de re-criação do mundo o ser humano é capaz de transformar e de optar criticamente por um projeto de sociedade. O que faz dele um ser de decisão. Contudo, a capacidade de decisão, quando concentrada nas mãos de poucos, se converte em prescrição ao povo. A democracia, assim, ficaria impossibilitada e solapada em seus fundamentos, uma vez que exclui o povo das decisões que afetam toda a sociedade.

Uma educação para a decisão, para a responsabilidade social e política, dessa forma, é uma poderosa força instrumental para o aprofundamento democrático. Ela permite aos educandos participar das experiências do debate e da análise dos problemas, atividades essenciais na democracia.

Para Freire, a democracia não é apenas uma forma de governo, mas uma forma de vida. Esta envolve a constituição de determinada disposição social e mental que implica um sentido de historicidade das ideias e dos valores, confiança na razão e horizontalidade das relações nos âmbitos social, político e pedagógico. A democracia e a educação democrática precisam crer no ser humano, optar pelo povo e confiar em sua capacidade de discutir, problematizar e decidir.

4.3. Teoria do Conhecimento

Há uma relação fundamental entre antropologia e conhecimento. O inacabamento do ser humano o impulsiona a conhecer. Como o ser

humano não nasce pronto, mas por fazer-se, o mundo se apresenta como problema, desafio que necessita ser conhecido e transformado para que se torne um espaço habitável, mundo humano. Sendo assim, a consciência humana, que é intencionalidade, volta-se para o mundo tomando-o como objeto de reflexão e ação. E o mundo, por sua vez, surge à consciência como objeto cognoscível. Logo, as relações homem-mundo resultam em processos de aprendizagem expressos em forma de conhecimento.

O conhecimento, então, nasce das relações estabelecidas entre o ser humano e o mundo, com os outros e consigo mesmo. Neste sentido, o conhecimento *não é* transmissão e não se esgota na relação sujeito-objeto. Conhecimento *é* comunicação entre sujeitos cognoscentes em torno a um objeto cognoscível. Exige presença curiosa no mundo. Envolve uma ação transformadora sobre a realidade. Demanda invenção e reinvenção. Requer reflexão crítica sobre o mundo e sobre o próprio ato de conhecimento. O mundo humano conhecido-construído é uma criação que envolve os seres humanos, ou seja, se dá em um processo social, comunicativo, dialogal.

Desse modo, o pensar e o conhecer se exercem em co-participação, comunhão, referidos a um objeto que mediatiza a comunicação entre os sujeitos cognoscentes. “Não há um ‘penso’, mas um ‘pensamos’. É o ‘pensamos’ que estabelece o ‘penso’ e não o contrário” (FREIRE, 1980, p. 66). Como consequência, ninguém conhece tudo e não há ignorância absoluta. Todos estão – ainda que em níveis diferenciados, mais ingênuos ou críticos – envolvidos em processos de aprendizagem e de conhecimento. Tal concepção apresenta implicações fundamentais para o entendimento do que seja a educação.

Paulo Freire compreende a educação como *situação gnosiológica*, isto é, como processo de conhecimento. Um jogo envolvendo educador/educando, mundo e objeto cognoscível, que se realiza através do diálogo problematizador do mundo da cultura e da história. Nesse diálogo,

educador e educando exercem o ato cognoscente sobre o mundo: ob-jetivam a realidade (tomam distância, por assim dizer, colocam a realidade diante dos olhos), transformando-a assim em um objeto cognoscível. Nisso opera a passagem da *doxa* (opinião) ao *logos* (razão). A educação como produção de conhecimento não é ter uma série de informações acerca de alguma coisa (uma temática, uma linguagem, um artefato, etc.) ou estar ciente de sua existência. Mais do que ser informado de algo ou tomar consciência sobre alguma coisa é preciso adentrar essa coisa, compreendê-la em seus fundamentos, saber como foi formada, sob que condições, quais processos internos e externos a sustentam, quem usufrui dela, com que finalidades, quais suas implicações teóricas e práticas.

4.4. Metodologia

A noção freireana de conhecimento, que apresenta os aspectos de comunicação e problematização do objeto cognoscível, e seu entendimento da educação como situação gnosiológica contrapõem-se a concepção de uma educação como transmissão de conhecimento. É a partir dessa noção de conhecimento que Freire elabora um método que lhe seja adequado. Afinal, todo método visa ser a concretização de uma concepção do conhecimento.

No capítulo 4 de *Educação como Prática da Liberdade* e no capítulo 3 de *Pedagogia do Oprimido* Freire desenvolve sua concepção metodológica. Sem entrar em detalhes acerca de cada momento do chamado método Paulo Freire¹⁰, convém destacar duas etapas básicas de sua proposta.

Freire estabelece tanto para a alfabetização quanto para os outros níveis de ensino pós-alfabetização duas etapas. A primeira é uma etapa anterior ao ensino propriamente dito. Antes de se desenvolver um programa de alfabetização ou de pós-alfabetização elabora-se o programa que

¹⁰ Muito útil livro nesse sentido o livro de Carlos Rodrigues Brandão (1981).

será empregado. Não há, portanto, um programa ou currículo imposto exteriormente, seja pelo professor, escola ou governo. O programa/currículo nasce de uma investigação anterior (do universo vocabular e dos temas) realizada *com* a comunidade que se trabalhará. Participam de todo o processo de investigação educadores, pesquisadores profissionais e comunidade. É um trabalho interdisciplinar e em equipe. A segunda etapa da proposta metodológica freireana é a da alfabetização ou pós-alfabetização propriamente dita. Nesse momento, o programa/currículo e o material didático elaborados na investigação vocabular e temática serão desenvolvidos nos projetos de educação. A concretização dessa etapa seguirá a mesma perspectiva dialógica da investigação, num contínuo aprofundamento dos conteúdos pesquisados.

Dois aspectos relevantes da metodologia devem ser ressaltados. Freire não dicotomiza as fases do desenvolvimento e da execução do programa/currículo. Ambas fazem parte da unidade do processo educativo dialógico. A dialogicidade ocorre desde o princípio do processo educativo, que se inicia com a preparação do programa/currículo. Outro aspecto diz respeito ao necessário engajamento de *todos* os envolvidos em um projeto educativo enquanto *sujeitos* cognoscentes. Segundo o filósofo da educação, o imprescindível, do ponto de vista de uma educação libertadora, “é que, em qualquer dos casos, os homens se sintam sujeitos de seu pensar, discutindo o seu pensar, sua própria visão do mundo manifestada implícita ou explicitamente, nas suas sugestões e nas de seus companheiros” (2005b, p. 139).

5. Diálogo

Eis um bom exemplo de palavra conhecidíssima, presente em distintas perspectivas pedagógicas e filosóficas, que, no entanto, assume significações variadas. Freire caracteriza sua proposta pedagógica como

dialógica e critica veementemente as posturas antidialógicas na educação e na política. Entretanto, o que ele pretende dizer com “diálogo”?

Resumidamente, o que *não é* o diálogo. Não é *depósito de ideias de um sujeito no outro*, daí não ser uma *doação* de um sujeito que sabe a outro que não sabe. Logo, no diálogo não se visa à conquista do outro, uma *imposição de verdades*. Neste sentido, o diálogo que se exerce como *instrumento de conquista* se nega enquanto diálogo, transformando-se em mera retórica. Uma implicação disso é que a *polêmica* não condiz com o diálogo, uma vez que nela o objetivo é vencer o outro. Outra definição equivocada é a de *simples troca de ideias a serem consumidas*, sem um comprometimento efetivo dos sujeitos dialogantes com a busca pela construção de um mundo mais humano.

O conceito freireano de diálogo vai mais fundo, liga-se à formação do humano. Para ele, o diálogo é uma *exigência existencial*. Os seres humanos se constituem em sua própria existência através do diálogo. A seguinte afirmação é explícita quanto a essa exigência radical:

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão (FREIRE, 2005b, 90).

Logo, cercear o diálogo, a comunicação, redundaria em desumanização.

O diálogo é o “encontro amoroso dos homens que, mediatizados pelo mundo, o ‘pronunciam’, isto é, o transformam, e, transformando-o, o humanizam para a humanização de todos” (FREIRE, 1980a, p. 43). O diálogo estabelece uma relação entre os homens em que o mundo é intermediador

da comunicação. Sendo que a conquista implícita no diálogo é a do mundo para a libertação dos homens. Portanto, na perspectiva freireana, o diálogo não se esgota na relação eu-tu, mas apresenta a relação eu-mundo-tu. É ocasião de incidência dos seres humanos sobre o mundo. Um ato de conhecimento, de aquisição e criação de novo conhecimento, de desvelamento da realidade e de sua transformação, também.

É interessante observar que Freire não dicotomiza na *pronúncia da palavra autêntica* o momento da reflexão e da ação. O diálogo implica uma relação dialética entre ambos. Do contrário sacrifica-se a palavra, seja em prol de um verbalismo vazio, inócuo, seja de um ativismo irrefletido e que se verifica sem rumo. Por tudo isso o diálogo é práxis, isto é, ação e reflexão que os seres humanos exercem em comunhão direcionados ao mundo.

O exercício do diálogo autêntico demanda determinados componentes sem os quais a comunicação corre o risco de se transmutar em manipulação. São eles: o *amor* ao mundo e aos seres humanos; a *humildade*, advinda do reconhecimento de que ninguém conhece tudo; a *fé nos homens*, em sua capacidade de criar e recriar; a *confiança* que resulta do próprio comprometimento no diálogo; a *esperança* que impulsiona a busca pelo *ser mais*; o *pensar crítico*, quer dizer, a capacidade de penetrar profundamente na realidade.

6. Momentos do itinerário freireano

Pode-se distinguir, de forma esquemática, três momentos do itinerário intelectual de Freire. Tais momentos não constituem rupturas, porém indicam mudanças e aprofundamentos teóricos. Cada texto reflete sobre as questões fundamentais da educação a partir do contexto em que foram escritos, seja o Brasil até o golpe de 1964, seja o exílio, seja o Brasil pós-redemocratização. Essa é uma característica da obra freireana: os textos estão encharcados de história, do contexto em que foram escritos.

O primeiro momento do itinerário de Freire é marcado pela sua atuação como educador de adultos no Brasil nos anos 1950 até o desfecho trágico do golpe civil-militar de 1964. Neste período o país vivia intensas mudanças provocadas pela industrialização e urbanização. O Brasil passava por profundas transformações tanto em sua estrutura econômica quanto em sua estruturação política e cultural. Freire, num diálogo muito próximo e assumindo em linhas gerais a interpretação que o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) fazia do país, entende que a sociedade brasileira transitava de uma *sociedade fechada*, alienada econômica e culturalmente, que apresentava como dois grandes obstáculos o *autoritarismo* e a *inexperiência democrática* e na qual o povo era um mero objeto manipulado pelas elites, para uma *sociedade aberta*, autônoma, desenvolvida, que se democratizava e na qual o povo se transformava em sujeito de sua própria história.

A *sociedade em transição* passava, assim, por um período conflituoso entre um tempo que se esvaziava e um novo que começava a surgir, vivia a tensão entre uma sociedade-objeto e uma sociedade-sujeito. A “democratização fundamental” ensaiada pelo Brasil só se concretizaria, segundo Freire, se juntamente com as transformações econômicas houvesse um trabalho educativo que auxiliasse a formação de uma cultura democrática. Isso resultaria na transformação da *massa* popular emergente em *povo*, isto é, sujeito coletivo capaz de optar e decidir autonomamente os rumos da sociedade. A democratização da sociedade e o desenvolvimento nacional, portanto, não seriam obtidos apenas pelo dinamismo econômico.

O correlato, no plano educacional, do embate político-social entre uma sociedade fechada e uma sociedade aberta era a opção por uma *educação domesticadora* ou uma *educação para a liberdade*. A primeira favorecia a massificação e manutenção da sociedade-objeto. A segunda seria um instrumento fundamental à formação do povo e da sociedade-

sujeito. Mas essa educação voltada à conscientização para o desenvolvimento nacional, para a constituição de uma sociedade democrática, não poderia ser realizada utilizando-se da pedagogia fomentadora da sociedade autoritária. Daí ser necessária uma pedagogia da *comunicação*, que permitisse aos *indivíduos*, principalmente às camadas populares, participarem de modo ativo, enquanto sujeitos, tanto do próprio processo educativo quanto dos processos políticos.

Os dois primeiros livros de Freire, *Educação e Atualidade Brasileira* e *Educação como Prática da Liberdade*, retratam o momento inicial do pensamento freireano.

O segundo momento marca um aprofundamento de temas anteriores e a incorporação de novas preocupações. Freire, que se viu obrigado a sair do Brasil, amplia sua reflexão. A *Pedagogia do Oprimido*, escrita entre 1967-8 e publicada primeiramente em inglês em 1970, expõe os contornos e principais ideias desse momento.

Paulo Freire coloca como questão iniludível a *humanização*. Considera que as manifestações verificadas em distintos locais do mundo – movimentos estudantis, lutas contra as ditaduras e os neocolonialismos, as diversas rebeliões e revoluções – explicitam a questão antropológica fundamental: o *que* e *como* estão sendo os homens. Ora postular a humanização como urgência desse tempo é constatar o seu contrário, a *desumanização*.

A desumanização implica o reconhecimento da existência de relações de *opressão*. Freire desenvolve toda uma discussão sobre a contradição entre *opressores* e *oprimidos*. Dois pontos devem ser observados nessa discussão. O primeiro com relação à utilização das próprias categorias. Ao trabalhar as noções de opressor e oprimido o filósofo brasileiro enfatiza a questão das *classes sociais*. Contudo, a ênfase não significa redução ou identificação dessas categorias à dimensão de classe, tal como no

marxismo. Elas operam de modo mais amplo. Permitem compreender a dinâmica da opressão em seus níveis social e pessoal e demonstrar como, ao mesmo tempo e em diferentes esferas, um mesmo indivíduo pode ser oprimido (enquanto classe econômica) e opressor (por exemplo, nas relações de gênero). O segundo ponto se refere às formas da desumanização. Freire considera que a desumanização afeta diferenciadamente opressores e oprimidos. Sua posição é radical (no sentido de ir à raiz): não há autêntica liberdade e, portanto, realização do ser humano, na opressão. O opressor tem sua humanidade distorcida, porque liberdade para oprimir não é liberdade e sim um exercício sádico e necrófilo, significa transformar o outro em objeto de posse. O oprimido tem sua humanidade roubada porque impossibilitado do exercício da liberdade, de construir de maneira autônoma sua própria existência.

Desse modo, Freire afirma a necessidade da *libertação* tanto de opressores quanto de oprimidos. Libertação implica a quebra da estrutura opressora e a restauração da humanidade em ambos. É ação de conquista ou reconquista da liberdade. É humanização do mundo. E só pode ser concretizada pelos oprimidos, uma vez que o poder dos opressores visa manter a ordem opressora.

A libertação de que fala o educador demanda ação política e ação cultural. Ou seja, se concretiza através da ruptura da estrutura econômico-sócio-política e da transformação pedagógico-cultural. Requer modificações objetivas e subjetivas, do mundo e das consciências. Paulo Freire identifica na sociedade opressora uma prática pedagógica que favorece a dominação: a *educação bancária*. Esta mantém a ingenuidade dos homens e visa seu ajustamento ao mundo da opressão. Uma sociedade em processo de libertação não pode estabelecer uma educação desse tipo nem se utilizar de seus instrumentos, por isso o filósofo da educação procura elaborar uma nova pedagogia. Postula-se, assim, uma *educação problematizadora*,

que questione os homens em suas relações com o mundo. Essa educação tem sua base fundamental no diálogo entre educador e educandos (e no plano político, entre liderança e povo), busca a emersão das consciências e a inserção crítica na realidade a ser transformada. A educação como conscientização dirige-se à libertação.

Além da *Pedagogia do Oprimido* – obra maior desse segundo momento da trajetória freireana e, a meu ver, uma das obras fundadora do pensamento de libertação na América Latina e no Brasil – pode-se citar outros três textos relevantes: *Extensão ou Comunicação?* (1968); *Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos* (coletânea de textos redigidos entre 1968-74 e publicada em 1975) e *Cartas à Guiné-Bissau* (1977). Esta última revela o diálogo de Freire com um dos principais pensadores e atores políticos da descolonização africana, Amílcar Cabral, e traz à tona o tema do colonialismo e a necessidade da descolonização política e cultural.

O terceiro momento do itinerário de Freire repercute a nova configuração do mundo e da sociedade brasileira a partir dos anos 1990. Destaco duas obras¹¹: *Pedagogia da Autonomia* (1996) e *Pedagogia da Indignação* (1997). Esta última inacabada e publicada postumamente no ano 2000.

Sem abandonar as formulações teóricas anteriores, ao contrário, aprofundando-as, Freire identifica no novo cenário do final do século XX dois grupos sociais com projetos políticos e pedagógicos antagônicos. De um lado, os *neoliberais*, de outro, os *progressistas*. Os primeiros afirmam o fim da história e o modelo neoliberal como única alternativa econômica e política, mesmo que esse modelo se revele extremamente injusto do ponto de vista social. Além disso, proclamam a morte das ideologias e o

¹¹ Outra obra importante desse momento é *Pedagogia da Esperança* (1992), que tem como subtítulo “reencontro com a Pedagogia do Oprimido”. É um texto expressivo dos dois últimos momentos do pensamento de Freire. Nele o autor retoma e discute vários pontos da *Pedagogia do Oprimido* e sinaliza as mudanças pelas quais passou sua reflexão. *Cartas a Cristina* (1994) é também outro livro do mesmo período que vale a pena consultar, pois nele Freire realiza um balanço reflexivo sobre sua trajetória e suas ideias. Essas duas obras exemplificam a dimensão autocrítica da práxis freireana.

fim das utopias. Terminam por reforçar o *status quo* opressor e negador da liberdade dos oprimidos. No plano ético, defendem a *ética do mercado*, reforçadora dos individualismos, do “vale tudo” e da busca incessante pelo lucro. A educação que condiz com o neoliberalismo é uma *educação tecnicista*, que desconsidera a finalidade da educação e sua dimensão política intrínseca. Não leva em conta que toda educação opta, explícita ou implicitamente, a favor ou contra um determinado projeto de sociedade. Nesse sentido, para o neoliberalismo, a educação seria neutra e visaria basicamente a uma aprendizagem de técnicas e competências a serviço do mercado.

Já os progressistas são contestadores dessa ordem hegemônica neoliberal. Procuram desocultar a ideologia que a sustenta através de uma análise crítica de seus fundamentos e de suas consequências. Denunciam o caráter anti-histórico e, portanto, *fatalista* do neoliberalismo e o seu cinismo e *indiferentismo* com relação ao sofrimento humano. Contrapõem à ética do mercado a *ética universal do ser humano*, que postula a humanização, a luta em favor dos direitos humanos, o que inclui também a luta pela preservação e cuidado do planeta. A perspectiva progressista é necessariamente democrática, considera a história de maneira não-determinística e por isso vislumbra a chance de um *outro mundo possível*, mais humano e justo. No plano educacional condiz com essa perspectiva uma educação de caráter *crítico-formativo*, que não desconhece a imprescindível aprendizagem técnica, mas a inscreve como um dos momentos de um processo amplo de formação, que leva em conta a finalidade e a politicidade da educação. Daí Freire pensar uma educação que incorpore o *sonho* e a *utopia* – que não é o irrealizável, porém a dialetização dos atos de denúncia da estrutura desumanizadora e anúncio da estrutura humanizante – como dimensões fundamentais nesses tempos de suposta morte das utopias e adequação às exigências do mercado. A pedagogia defendida

pelo educador é, pois, uma pedagogia da *autonomia* e da *indignação*, e não do treinamento mecânico de determinados comportamentos e da adaptação ao mundo.

Interessante observar nesse terceiro momento do itinerário do filósofo brasileiro a ênfase dada ao *aspecto múltiplo da opressão*. Aí se reforça e se explicita ainda mais sua visão dialética da opressão que abarca, como salientamos, as questões econômicas, sociais, étnico-raciais, culturais, de gênero, dentre outras.

7. Convite

O encerramento deste texto é um convite. Convite à leitura de Paulo Freire, autor, julgo, muito falado porém ainda pouco estudado com o cuidado e rigor que o estudo de um pensador fundamental, clássico requer. Como disse, os estudos sobre o educador e filósofo brasileiro são inúmeros, o que pretendi foi tão somente oferecer algumas chaves de leitura e enfatizar dimensões estruturais de seu pensamento. Cabe agora à leitora, ao leitor se aventurar pelo itinerário teórico de Freire e avaliar se estas poucas linhas contribuíram para a compreensão de suas ideias.

Referências

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1918.
Disponível em: http://www.acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/4219/2/FPF_PTPF_12_102.pdf
- FÁVERI, José Ernesto Álvaro Vieira Pinto: *contribuições à educação libertadora de Paulo Freire*. São Paulo: LiberArs, 2014.
- FREIRE, Paulo (1975). *Ação cultural para liberdade e outros escritos*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- _____. (1994). *Cartas a Cristina: reflexões sobre minha via e minha práxis*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

- _____. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- _____. (1965). *Educação como Prática da Liberdade*. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- _____. (1959). *Educação e Atualidade Brasileira*. São Paulo: Editora Cortez/IPF, 2001.
- _____. (1968). *Extensão ou comunicação?* Trad. Rosisca Darcy de Oliveira. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. (1996). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 30 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- _____. (1992). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005a.
- _____. (1968). *Pedagogia do Oprimido*. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005b.
- JESUS, Rodrigo Marcos de. Compreender Paulo Freire: um convite aos/às estudantes. In: XAVIER, Conceição Clarette; JESUS, Rodrigo Marcos de (orgs.). *Educação, Cultura e Complexidade: diálogos Brasil-Cuba*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010, p. 117-139.
- _____. Paulo Freire: pedagogo e filósofo. In: CARDOSO, Delmar (org.). *Pensadores do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2012.
- PAIVA, Vanilda. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. 2 ed. São Paulo: Graal, 2000.
- SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 3 ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2010.
- SCOCUGLIA, Afonso Celso. *A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999.
- STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- TORRES, Carlos Alberto. A dialética hegeliana e o pensamento lógico-estrutural de Paulo Freire. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 3, n. 7, pp. 61-78, abr./jun., 1976.

Autores que colaboraram nesta coletânea

Alécio Donizete

Estudou filosofia na UFPR e na mesma instituição fez mestrado em Filosofia política com a dissertação *Rousseau e o Estatuto da linguagem*. Em 2019 concluiu doutorado pela UFBA, defendendo uma tese sobre Guimarães Rosa: *A razão poética no Grande Sertão: veredas*. Atualmente é professor no departamento de Filosofia da UFMT, onde coordena o PROF-FILO, Mestrado Profissional em Filosofia.

email: aleciodonizete.silva@gmail.com

Everton Frask Lucero

Estudante de Doutorado em Metafísica pela Universidade de Brasília (em andamento). Mestre em Metafísica (2019). Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (2017) e Graduado em Diplomacia (Curso Preparatório à Carreira de Diplomata) pelo Instituto Rio Branco (1992). É diplomata de carreira do Ministério das Relações Exteriores. Tem experiência profissional nas áreas de Política Externa, Relações Internacionais, Meio Ambiente, Mudança do Clima, Governança da Internet e Negociações Multilaterais. Tem interesse acadêmico nas áreas de Ontologias Contemporâneas, Filosofia Brasileira, Filosofia da Mente, Epistemologia, Ética e Filosofia da Educação.

email: lucero.everton@gmail.com

Ivan Domingues

Doutor em filosofia pela Sorbonne, Paris I (1989); estágios pós-doutorais na França, Inglaterra e Estados Unidos; membro de comitês de várias agências de fomento de apoio à pesquisa (CAPES, CNPq e FAPEMIG); autor de dezenas de artigos, capítulos e livros, sendo o último *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas – Cinquenta anos depois* (2020); e atualmente é professor titular de filosofia da UFMG, onde atua desde 1978.

email: domingues.ivan3@gmail.com

Júlio Canhada

Júlio Canhada é Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Na mesma instituição, realizou Mestrado em Filosofia Contemporânea com a dissertação *A invenção do discurso: filosofia e literatura em Merleau-Ponty*. Em 2017 defendeu Doutorado também

na USP, com a tese *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista*. Em 2020, publicou, pelas Edições Loyola, *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*.

email: juliocanhada@yahoo.com.br

Lúcio Álvaro Marques

Professor do Magistério Superior na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Atua no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFICS) e no Programa de Pós-graduação strico sensu em Educação (PPG Educação). Tem Pós-Doutorado em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto / Portugal (Uporto / 2015). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS / 2012-2014). Tem experiência nas áreas de Filosofia Brasileira e Metafísica. Atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Colonial, Segunda Escolástica, História do Ensino no Brasil, Educação dos Povos Originários e Afro-descendentes.

email: lucio.alvaro.marques@gmail.com

Paulo Margutti

Possui graduação em Filosofia pela UFMG (1967), mestrado em Filosofia Contemporânea pela UFMG (1979) e doutorado em Filosofia pela University of Edinburgh (1992), com tese sobre Wittgenstein. Foi pesquisador 1A do CNPq de 2003 a 2012, tendo inclusive coordenado o Comitê Assessor de Filosofia entre 2010 e 2012. Foi professor da UFMG de 1978 a 2006, quando se aposentou na categoria de titular. Atualmente, é professor titular da FAJE/MG. Tem experiência nas áreas de lógica, filosofia da linguagem e filosofia no Brasil.

email: pmargutti290@gmail.com

Rodrigo Marcos de Jesus

Professor de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenador do Curso de Graduação de Filosofia Licenciatura da UFMT. Integrante da Rede de pesquisa ?História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo?, do Grupo Studia Brasiliensia e do Grupo FIBRA (Grupo de Estudos de Filosofia no Brasil/FAJE). Áreas de atuação: Filosofia em geral; Educação; Ensino de Filosofia; Filosofia Brasileira; Filosofia da Religião; Ética.

email: rodrigomarcosdejesus@yahoo.com.br

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org