

ISSN 1982-6532

S a b e r e s

Interdisciplinares



Revista do Centro Universitário
Presidente Tancredo de Almeida Neves

Edição Especial - Vol. 2
Atas do XII Colóquio Antero de Quental
07 a 11/05/2018 - Mariana (MG) - Brasil

Ano XI, nº 22, jul.-dez./2018

R454 Revista Saberes Interdisciplinares / Centro Universitário Presidente
Tancredo de Almeida Neves. – São João del-Rei, 2018.
- Ano 11, n. 22

Semestral

ISSN 1982-6532

1. Multidisciplinar. 2. Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida
Neves. 3. Sílvio Firmo do Nascimento.

CDU- 050

Revista do Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves

Ano XI, nº 21, jul.-dez./2018

UNIPTAN
CENTRO UNIVERSITÁRIO PRESIDENTE TANCREDO DE ALMEIDA NEVES

DIRETOR PRESIDENTE
Dr. Nicolau de Carvalho Esteves

REITOR
Prof. Msc. Ricardo Assunção Viegas

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E EXTENSÃO
Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza

PRÓ-REITORA DE ENSINO E ASSUNTOS ACADÊMICOS
Profª Dra. Maria Tereza Gomes de Almeida Lima

DIRETORA ADMINISTRATIVO-FINANCEIRA
Profa. Esp. Fabíola de Oliveira Alvarenga

COORDENADORA DE PESQUISA
Profª Dra. Eliane Moreto Silva Oliveira

COORDENADORA DE EXTENSÃO
Profª Msc. Raruza Keara Teixeira Gonçalves

COORDENADORA GERAL DE PESQUISA E EXTENSÃO
Profª Msc. Lívia Naiara de Andrade

Endereço:

Av. Leite de Castro, 1.101 – Bairro das Fábricas
São João del-Rei – MG – CEP: 36.301-182
Tel.: (32) 3379-2725 – Ramal 233
E-mail: revista@iptan.edu.br



Sumários.org
SUMÁRIOS
DE REVISTAS BRASILEIRAS



Qualis B5 - Filosofia/Teologia
Qualis B5 - Letras/Linguística
Qualis C - Direito

Solicita-se permuta
We ask for exchange
Se pide canje

Periódico cadastrado nas seguintes bases de dados:

Qualis B5 - Filosofia/Teologia
Qualis B5 - Letras/Linguística
Qualis B5 - Psicologia/Sociologia
Qualis C – Direito

Linha editorial

A Revista *Saberes Interdisciplinares* abrange as grandes áreas do conhecimento humano, com o objetivo de divulgar e incentivar a produção científica, instituindo o debate acadêmico e promovendo a ótica multidisciplinar na análise de fatos e fenômenos da realidade.

Editor

Prof. Dr. Sílvio Firmo do Nascimento

Conselho Editorial

Prof. Dr. Adeldo Rodrigues Gonçalves (UNIP)

Prof. Dr. Adeldo José da Silva (UFSJ)

Prof. Dr. André Malina (UFRJ)

Prof^ª Dra. Carla Leila Oliveira Campos (UNIFAL)

Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo (UFSJ)

Prof^ª Dra. Cristiana Maria Machado Abranches Soveral Paszkiewicz (Universidade Nova – Portugal)

Prof. Dr. Deilton Ribeiro Brasil (UNIPTAN/FDCL)

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (UFPI)

Prof. Dr. Geraldo Dondici Vieira (CES-JF)

Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza (UNIPTAN)

Prof. Dr. José Manuel de Barros Dias (UFPR; ANQ – Portugal; UCP – Portugal; Universidade de Évora – Portugal)

Prof. Dr. José Maurício de Carvalho (UNIPTAN)

Prof. Dr. Manuel Jauara (UFSJ)

Prof^ª Dra. Maria Aline Araújo de Oliveira Geoffroy (UNIPAC)

Prof^ª Dra. Maria do Carmo Santos Neta (UFSJ)

Prof^ª Dra. Maria Elisa Rodrigues Moreira (UNINCOR)

Prof^ª Dra. Maria Tereza Gomes de Almeida Lima (UNIPTAN)

Prof^ª Dra. Natalia Aparecida Resende (UNIPTAN)

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho (UFSJ)

Prof. Dr. Sílvio Firmo do Nascimento (UNIPTAN)

Prof^ª Msc. Cleonice Mara Gomes Muffato (TJMG)

Prof. Msc. Clodoaldo Fabrício José Lacerda (UNIPTAN)

Prof. Msc. Kennedy Alemar da Silva (UNILAVRAS)

Prof^ª Msc. Marina Silveira de Resende (UNIPTAN)

Prof. Esp. Márcio Antônio Resende (UNIPTAN)

Revisão

Prof. Dr. Heberth Paulo de Souza (UNIPTAN)

Prof^ª Dra. Maria Tereza Gomes de Almeida Lima (UNIPTAN)

Prof^ª Dra. Natalia Elvira Sperandio (UNIPTAN)

Prof^ª Msc. Hellen Sueli Bergo (UNIPTAN)

Tradução e versão

Prof. Esp. Ronaldo de Freitas Moreira (EPCAR)

ATAS DO XII COLÓQUIO ANTERO DE QUENTAL

SUMÁRIO

Editorial	5
<i>Dr. José Mauricio de Carvalho (organizador do evento)</i>	
Artigos	
A Historiografia filosófica brasileira, balanço das contribuições	
13. Historiografia e hermenêutica da filosofia brasileira Hilton Ferreira Japiassu (1934-2015)	7
<i>Dr. Antônio Joaquim Severino – USP/ Universidade Nove de Julho</i>	
14. Historiografia e hermenêutica da filosofia brasileira António Braz Teixeira (1936)	17
<i>Dra. Constança Marcondes Cesar – UFS</i>	
15. A concepção de filosofia segundo António Braz Teixeira	27
<i>Dr. Selvino Malfatti – UFSM</i>	
16. Historiografia e hermenêutica da filosofia brasileira Aquiles Côrtes Guimarães (1937 – 2006)	36
<i>Dra. Regina Coeli Barbosa Pereira - UFJF</i>	
17. Historiografia e hermenêutica da filosofia brasileira Paulo Margutti (1946)	44
<i>Dr. Adelmo José da Silva – UFSJ</i>	
18. A filosofia no Brasil: a perspectiva de Ivan Domingues (1950)	53
<i>Prof. Bernardo Goytagazes de Araújo – Núcleo de estudos ibero americanos</i>	
Outras contribuições para a historiografia das ideias no Brasil e Portugal	
19. A missão francesa e a fundação do departamento de filosofia da USP	63
<i>Dr. Ivan Domingues – UFMG</i>	
20. O ensino no seminário de Mariana durante o período de Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)	67
<i>Prof. João Paulo Rodrigues Pereira – FDLM</i>	
21. Desafios atuais para a historiografia brasileira	79
<i>Dr. Antônio Ferreira Paim – Instituto de Humanidades (SP)</i>	
22. José Marinho, um filósofo integral do espírito da terra	81
<i>Dr. Renato Manuel Laia Epifânio – Universidade do Porto (Portugal)</i>	
23. Historiografia e historiosofia a obra de José Sebastião de Silva Dias (1916-1994)	88
<i>Dr. José Esteves Pereira – Universidade Nova de Lisboa</i>	
24. A natureza no planeta terra e sua necessidade da filosofia para a prevenção, preservação e recuperação neste estágio da humanidade	99
<i>Dr. José Afrânio Vilela – Desembargador do TJMG</i>	
Normas para publicação na Revista Saberes Interdisciplinares	107

EDITORIAL

O estudo da historiografia filosófica luso-brasileira, pelos membros do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e investigadores ligados a diversas universidades no Brasil e em Portugal, realizou-se nos últimos quarenta anos e se consolidou, nessas décadas de investigação, como pesquisa sistemática. Ele possibilitou pesquisa planejada das relações entre a Filosofia e outros segmentos da cultura luso-brasileira. Tal estudo, concluiu pela existência de algumas características particulares no modo de pensar a Filosofia nos dois países. Também identificou nexos espirituais que aproximam o que se fez aqui e do outro lado do Atlântico, sem desconsiderar as diferenças dos dois países observadas no ritmo de desenvolvimento de escolas e problemas filosóficos. Destes encontros nasceram iniciativas de reconhecido mérito acadêmico, como a *Enciclopédia Logos de filosofia luso-brasileira*, os *Colóquios Tobias Barreto*, realizados em Portugal e *Antero de Quental*, realizados no Brasil. Destes últimos o melhor registro histórico é o conjunto de Atas dos eventos publicadas no Brasil e em Portugal, alternadamente. No caso brasileiro, chegamos ao *XII Colóquio Antero de Quental*, realizado em Mariana, contra outros onze denominados Tobias Barreto realizados em Portugal.

Cabe recordar que o esforço de aproximação entre as filosofias brasileira e portuguesa data dos anos sessenta, então desenvolvido, do lado brasileiro, pelo Professor Miguel Reale, falecido em 2006 e, do lado português, pelo Professor António Manuel de Assunção Braz Teixeira, para nossa alegria, presente no XII Colóquio. Dois grandes nomes do momento inicial do diálogo foram os professores da USP, Luís Washington Vita e o português Antônio Quadros, ambos desaparecidos há alguns anos. Seguiu-se a presença no Brasil dos saudosos professores portugueses: Eduardo Abranches Soveral, Francisco da Gama Caeiro e Afonso Botelho, todos igualmente falecidos. Essa presença permitiu, com vistas à continuidade dos trabalhos de investigação, a criação do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, sediado em Lisboa, atualmente presidido pelo Professor Antônio Braz Teixeira, que reúne pesquisadores de diferentes universidades brasileiras e portuguesas. Estes contatos propiciaram também a aproximação entre a Universidade Nova de Lisboa, em Portugal, e a Universidade Federal de São João del-Rei, que, como parceiras, além do projeto dos Colóquios, passaram a cooperar em outros assuntos. O convênio celebrado entre as duas universidades permitiu crescente intercâmbio acadêmico, projetos comuns de pesquisa e diferentes iniciativas que beneficiam as duas instituições.

O trabalho sistemático de investigação realizado pelos pesquisadores nos Colóquios Antero de Quental foi registrado em Atas publicadas por diferentes Universidades e Entidades de Pesquisa. O primeiro *Colóquio Antero de Quental* foi realizado em dois módulos, respectivamente, em Aracaju e Salvador, no ano de 1991. As daquele Colóquio foram editadas pela Fundação Augusto Franco, de Aracaju, em 1993 (348 p.). O primeiro Colóquio realizado em terras brasileiras foi dedicado ao estudo de Antero de Quental e deu nome aos encontros seguintes. O *II Colóquio* foi dedicado ao estudo da obra de *Sampaio Bruno* e se realizou, em 1993, com módulos em Aracaju e na UFRJ. As Atas do evento foram publicadas pela Secretaria de Estado da Cultura do Sergipe, em 1995 (429 p.). O *III Colóquio* promovido pela UFSE, Fundações Joaquim Nabuco, Gilberto Freire e outras instituições parceiras foi realizado com módulos em Fortaleza e São Paulo, em 1995, e dedicou-se ao estudo de *Cunha Seixas* e *Farias Brito*. Suas Atas foram editadas com recursos do Ministério da Cultura e Secretaria do Estado do Sergipe pelas Fundações organizadoras (218 p.). O *IV Colóquio* foi realizado em São Paulo e Brasília, em 1997, e dedicado ao estudo do pensamento de *Antônio Vieira* e *Leonardo Coimbra*, Atas publicadas pela Fundação Augusto Franco de Sergipe (232 p.). O *V Colóquio* se realizou em 1998, na USP, e suas Atas foram publicadas, em anexo, aos *Anais do V Congresso Brasileiro de Filosofia*, promovido pelo IBF e USP em 1995, cujas Atas somente saíram em 1998. O *VI Colóquio* dedicado ao estudo de *Delfim Santos* e *Antônio Sérgio* realizou-se, em

1999, em São Paulo, na USP, e na UFSJ e suas Atas foram publicadas, em anexo, aos *Anais do VI Congresso Brasileiro de Filosofia*, pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, em 2003.

A partir do *VII Colóquio Antero de Quental* os eventos tiveram a temática ampliada para sínteses temáticas e os módulos foram realizados no *campus* Santo Antônio da UFSJ. Foram realizados desde então cinco eventos, todos com Atas publicadas. O *VII* (dedicado ao século XIX) e *VIII* (século XX) trataram do confronto entre o pensamento político brasileiro e português. O *IX* e *X* foram dedicados ao confronto na área de ética (séculos XVI-XIX, o nono) e Século XX, o décimo. As atas do *VII Colóquio Antero de Quental* foram publicadas em dois volumes pela UFSJ, em 2007 (ISBN 978-85-88414-28-0) e em 2009 (ISBN 978-85-88414-47-1). As atas do VIII, IX, X XI Colóquios foram publicadas, respectivamente, nos números 3, 7, 11 e 14 da Revista *Estudos Filosóficos*, do Departamento de Filosofia e Métodos da UFSJ, ISSN 1982-9124 (versão impressa) e 2177-2967 (versão eletrônica). A revista em versão eletrônica pode ser acessada no endereço: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

Para a realização do *XII Colóquio Antero de Quental*, que se realizou em Mariana, em maio de 2018, uniram-se como parceiros o *Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves (UNIPTAN)*, uma instituição do Grupo NRE, a *Faculdade Dom Luciano Mendes, de Mariana* e a *Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)* aos parceiros portugueses do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Suas Atas saem aqui em dois números da *Revista Saberes Interdisciplinares* (Ano 11, n. 21, jan. /jun. e n. 22, jul./dez. 2018), do UNIPTAN. A revista em versão eletrônica pode ser acessada no endereço: <http://186.194.210.79:8090/revistas>

José Mauricio de Carvalho

*Organizador do XII Colóquio Antero de Quental e Coordenador da Pós-Graduação do
UNIPTAN*

13. CIÊNCIA E FILOSOFIA NO PROJETO INTERDISCIPLINAR DA FORMAÇÃO HUMANA: A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DE HILTON FERREIRA JAPIASSU.

Antonio Joaquim Severino

PPGE Uninove/Feusp

ajsev@uol.com.br

Data de recepção: 24/12/2017

Data de aprovação: 17/02/2018

Resumo:

O ensaio visa apresentar, de forma sintética, o pensamento filosófico de Hilton Japiassu, mostrando que sua construção como filosofia da ciência se desenvolve articulada a duas outras perspectivas. Evidencia-se, então, que sua proposta filosófica nuclear é a de elaborar a fundamentação de um projeto antropológico que tenha por suporte um processo epistemológico criticamente sustentado que possa ser universalizado mediante um processo formativo garantido por uma educação competente, criativa e crítica. Para tanto, após breve situação biobibliográfica do autor, o texto destaca o pioneirismo de Japiassu na abordagem crítica da prática científica no contexto brasileiro, questionando os pressupostos epistemológicos das tendências científicas, particularmente, na esfera das Ciências Humanas, e explicitando a exigência de sua prática interdisciplinar bem como seu compromisso das mesmas na configuração de um projeto antropológico que se ponha como lastro do projeto educacional. Só uma educação, sustentada na prática da racionalidade crítica, poderá contribuir para a efetiva emancipação das pessoas na sociedade contemporânea, superando-se a condição de alienação em que se encontram nos dias de hoje.

Palavras-chave: epistemologia, filosofia da ciência, Ciências Humanas, interdisciplinaridade.

1. Considerações iniciais

... se o objetivo utópico do transdisciplinar é a unidade do saber, o grande desafio lançado ao pensamento neste incício de século e milênio é a contradição entre, de um lado, os problemas cada vez mais globais, interdependentes e planetários (complexos), do outro, a persistência de um modo de conhecimento ainda privilegiando os saberes disciplinarizados, fragmentados, parcelados e compartimentados (JAPIASSU, 2006, p. 15)

No final de 2015, nos deixou Hilton Ferreira Japiassu, reconhecido representante da filosofia em nosso país. Natural de Carolina, Maranhão, nasceu em 1934. Teve sua iniciação filosófica no Seminário Dominicano *Studium Generale* Santo Tomás de Aquino, de São Paulo, tendo completado sua licenciatura no curso de Filosofia da PUC, do Rio de Janeiro, em 1969, após retorno ao *Studium Generale* Santo Tomás de Aquino, para sua formação eclesiástica em Teologia.

Consolidou essa sólida formação intelectual, tradicional no seio da Ordem Dominicana, fazendo o mestrado em Filosofia, na área da epistemologia, na Universidade de Grenoble, na França, em 1970. Nessa mesma Universidade, doutorou-se em Filosofia, em 1974. Fez pós-doutorado, também na área de epistemologia, na Universidade de Estrasburgo, em 1985. Desde então, de volta ao Brasil, dedicou-se à docência e à pesquisa em Filosofia, tendo sido professor

de Filosofia na PUC e na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Teve intensa atividade acadêmica e cultural no âmbito da filosofia, particularmente no campo da epistemologia e da filosofia da ciência, atuando nos cursos de graduação e pós-graduação dessa área. Desenvolveu suas pesquisas nesse mesmo campo, com foco especial na esfera das Ciências Humanas, destacando-se a discussão do estatuto científico da Psicologia e da Psicanálise.

Além da tradução de inúmeros textos filosóficos e da publicação de muitos artigos, Japiassu é autor dos seguintes livros: *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975; *O Mito da Neutralidade Científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1976; *Interdisciplinaridade e Patologia do Saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1977; *Interpretação e Ideologia*. Rio: Francisco Alves, 1977; *Para ler Bachelard*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977; *Nascimento e Morte das Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978; *Psicologia dos Psicólogos*. Rio: Imago, 1979; *Introdução à Epistemologia da Psicologia*. São Paulo: Letras & Letras, 1979; *Questões Epistemológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1981; *A Pedagogia da Incerteza*. Rio de Janeiro: Imago, 1983; *Psicanálise: Ciência e Contraciência*. Rio de Janeiro: Imago, 1989; *A Revolução Científica Moderna*. Rio: Imago, 1986; *Dicionário Básico de Filosofia* (com Danilo Marcondes). Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1990; *As Paixões da Ciência*. São Paulo: Letras & Letras, 1991; *Saber Astrológico: Impostura Científica?* São Paulo: Letras & Letras, 1992; *Introdução às Ciências Humanas*. São Paulo: Letras & Letras, 1993; *Francis Bacon: O Profeta da Ciência Moderna*. São Paulo: Letras & Letras, 1995; *A Crise da razão e do saber objetivo*. São Paulo: Letras & Letras, 1996; *Um Desafio à Filosofia: Pensar-se nos Dias de Hoje*. São Paulo: Letras & Letras, 1997; *Um Desafio à Educação: Repensar a Pedagogia Científica*. São Paulo: Letras & Letras, 1998; *Nem Tudo é Relativo*. São Paulo: Letras & Letras, 2000; *Desistir de pensar? Nem pensar!* São Paulo: Letras & Letras, 2001; *Ciência e destino humano*. Rio de Janeiro: Imago, 2005; *O sonho transdisciplinar e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 2006; *Como nasceu a ciência moderna e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 2007; *O eclipse da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2009; *Crise das ciências humanas*. 2012; *A face oculta da ciência*. Rio de Janeiro: Imago, 2013; *Ciência: questões impertinentes*. São Paulo: Letras & Letras, 2015.

Perdemos, sim, um intelectual brilhante que militava, incessantemente, mobilizando todo o potencial do conhecimento filosófico para esclarecer e emancipar as pessoas. Não se dirigia prioritariamente aos acadêmicos, pois queria se fazer ouvir por um público mais amplo. Daí sua opção por um estilo de escrita que acompanha o fluxo da fala - o que lhe valeu críticas da parte de especialistas - e sua repetida insistência em determinados aspectos de suas concepções. Chama a atenção o seu cuidado em escolher os títulos de seus escritos: sempre temáticos, precisos, diretos, traduzindo em linguagem acessível ao leitor não especializado, o conteúdo de cada obra. Mas não se trata de linguagem didática, no sentido escolar da palavra, ao contrário, está-se sempre diante de um discurso fluente, provocante, que leva o leitor a seguir um raciocínio denso, mas sem lacunas e argumentações sofisticadas.

O que ele diz especificamente sobre seu último livro, aplica-se perfeitamente a toda sua obra.

Quis simplesmente mostrar a um público amplo, e não necessariamente acadêmico, que, em nosso mundo embriagado de racionalização, eficácia, especialização, competição, busca de notoriedade, ceticismo, consumismo e hedonismo, dominado por rápidas mudanças afetando os homens e a natureza, onde o trabalho, a cultura, os amores e a coisa pública não escapam ao império da confusão e da decepção, torna-se urgente a retomada da reflexão. Não sobre ideias abstratas, mas sobre conceitos vinculados ao real e aos vários saberes, tendo em vista viver a Sabedoria e buscar a Felicidade. Neste sentido, cada um de nós pode se tornar um pensador, alguém que se baseia na lógica da argumentação e da refutação, jamais confundindo as coisas da lógica com a lógica das coisas, e dizer

“Não” a tudo o que degrada o homem. Porque toda sociedade que nega a importância fundamental da racionalidade crítica para resolver seus problemas está mais facilmente exposta a ser vítima de tiranos e charlatães. (GOLDEMBERG, 2011, p. 4).

Este pequeno trecho sintetiza perfeitamente todo o pensamento de Japiassu, expressando bem sua percepção da realidade humana atual e da necessidade da retomada da reflexão como único caminho que pode levar à superação dessa condição de alienação em que nos encontramos. Expressa assim seu projeto unificado: ciência e filosofia retomadas, como ferramentas privilegiadas da espécie, vivenciadas num trabalho educativo que reconstrua integralmente o homem histórico em sua dignidade plena.

A grande preocupação de Japiassu foi suscitar em seus leitores o empenho a pensar e repensar o estado de coisas que tornou o nosso mundo “embriagado de racionalidade, eficácia, velocidade, consumo, arrisca-se paradoxalmente a perder a capacidade de se entender e se ver criticamente”. (GOLDEMBERG, 2011, p.1). E tem a incisiva convicção de que a ciência, com seu prolongamento técnico, tornou-se responsável por essa configuração da civilização atual.

2. Japiassu e o olhar crítico sobre a atividade científica no Brasil.

É reconhecida a precariedade da aclimação da ciência no Brasil (CRUZ COSTA, 1960; MOTOYAMA, 1979; AZZI, 1985; PAIM, 1986, 1999; DE CICCIO, 1990; AZEVEDO, 1994; VARGAS, 1994; CARVALHO, 1998; SEVERINO, 1999; DANTES, 2017). O sentido da história da ciência no Brasil está intimamente vinculado às relações da sua moldura cultural, desenhada, por sua vez, pela confluência de fatores de ordem econômica, política e social que dão conta da sua experiência nesses cinco séculos de sua integração ao universo ocidental. É em razão desse contexto que a inspiração científica é relativamente recente na cultura brasileira.

Os estudos históricos acima citados mostram que a ciência, no Brasil, começa a se desenvolver nos sécs. XIX e XX, toda impregnada de um prestígio não prioritariamente epistemológico: reveste-se de uma áurea mística, prometeica, não só pelo seu potencial como geradora de tecnologia, mas também como recurso eficaz para a reconstrução político-social da nação. Por isso, só merece uma avaliação positiva, otimista. Toda análise e reflexão filosóficas que dela se faz então assume um tom elogioso e expressa sempre a grande necessidade que dela tem o país.

Não há mesmo como não reconhecer a relevância dessa demanda, tendo em vista o inegável papel que a ciência e tecnologia desempenham no desenvolvimento histórico das sociedades e o atraso real da cultura brasileira no que concerne à prática científica. Assim, é bem compreensível o fascínio que a ciência exercia na elite intelectual do país e a ausência de um olhar mais crítico sobre ela.

É nesse cenário que ganha pioneirismo a abordagem de Japiassu, ao insistir sistematicamente na constituição de uma filosofia da ciência de cunho inovadoramente crítico. Sem dúvida, uma abordagem epistemológica de perfil crítico já se fazia presente no movimento geral da filosofia contemporânea ocidental. Japiassu mergulhara fundo nas perspectivas fenomenológicas, ao se tornar leitor atento de Bachelard, Piaget, Husserl, Merleau-Ponty e Ricoeur, entre outras grandes referências epistemológicas, que já reconheciam as insuficiências e limitações do paradigma positivista.

Mas com certeza sentiu-se igualmente provocado e desafiado pela hegemonia avassaladora desempenhada pelo positivismo na teoria e na prática dos pensadores brasileiros, tanto nas universidades, em contexto de ensino, como nos demais espaços de produção de conhecimento científico. Daí seu empenho em despertar os estudantes e demais estudiosos para a necessidade de uma inflexão nos investimentos filosóficos, buscando-se uma reavaliação dos fundamentos epistemológicos da ciência e de seu papel na cultura humana.

Dedica-se, então, a mostrar que o conhecimento científico é uma prática histórica concreta e não um modelo puramente lógico, ideal e a-histórico. Ele se dá num devir, num processo contínuo de passagem de um estágio de menor conhecimento a um estágio de conhecimento maior. Por isso mesmo, não é possível se apropriar do conhecimento científico se não se retomar historicamente as ciências, explicitando-se seus processos formativos lógicos, psicológicos, históricos e sociológicos. Como atividade social, a ciência se envolve necessariamente com o contexto histórico-cultural de sua produção. Ela está sempre enredada com um fundo ideológico, travestindo um sentido social e político.

Japiassu, situando-se nessa perspectiva abrangente, veio refletindo sistematicamente sobre a atividade científica. De um primeiro ângulo, procura delinear uma discussão sobre a tarefa epistemológica, cujo sentido ele busca delinear, estabelecendo assim sua própria perspectiva de investigação e de reflexão; um segundo núcleo é aquele da denúncia do processo de mitificação da ciência vinculado à concepção positivista da atividade científica. Daí a cobrança incisiva da interdisciplinaridade, pois impõe-se superar a fragmentação do saber que ocorreu por injunção da postura positivista.

Inspirado por Bachelard, Japiassu procura delinear, com sua reflexão epistemológica, o novo espírito científico. A epistemologia contemporânea, sensível à impregnação da cultura pela ciência, parte necessariamente de uma reflexão sobre a mesma. É através da ciência que se pode colocar, legitimamente, nos dias de hoje, o problema filosófico do conhecimento.

Com efeito,

a epistemologia outra coisa não é senão essa atitude reflexiva e crítica que permite submeter a prática científica a um exame que, diferentemente das teorias clássicas do conhecimento, não se aplica mais à ciência verdadeira – de que deveríamos estabelecer as condições de possibilidade e de coerência lógica, bem como seus títulos de legitimidade ou de validação -, mas à ciência em vias de se fazer, em suas condições reais e concretas de realização, dentro de determinado contexto sociocultural (JAPIASSU, 1983, p. 61).

A diferença entre a epistemologia crítica e as epistemologias clássicas está na própria perspectiva de abordagem originária da ciência: enquanto estas abordam a ciência como um saber verdadeiro já dado, ou seja, a ciência como um conhecimento-estado, a epistemologia crítica a considera como um conhecimento-processo. Ela se dedica a revelar a processualidade das ciências. Isto implica a consideração da ciência como um produto humano e, por isso, uma realidade sócio-histórica. Ela está sempre fazendo-se e construindo-se num estado de constante inacabamento. Ciência acabada é um absurdo epistemológico, um dogma imutável, objeto de crença e não de saber racional.

Japiassu identifica três grandes direcionamentos epistemológicos na atualidade filosófica que assumem a discussão sobre a prática científica, distinguindo-se das abordagens clássicas que, por seu turno, vinculam-se a uma concepção excessivamente subjetivista. Coloca-se no contexto destas orientações epistemológicas contemporâneas, em relação às quais situa sua posição específica: aquela de uma epistemologia crítica. (JAPIASSU, 1975, 1976, 1996)

A primeira direção da epistemologia contemporânea é aquela vinculada às orientações das filosofias empiristas e neopositivistas. Trata-se então de uma "epistemologia lógica", uma vez que sua preocupação é com a construção lógico-formal da linguagem posta em prática no discurso científico. Está em questão, fundamentalmente, a validade dos enunciados científicos tanto em relação à referência empírica quanto em relação à coerência lógico-formal de suas articulações.

A segunda direção é aquela assumida pela epistemologia genética, tal qual vem sendo praticada

no âmbito da perspectiva do estruturalismo genético-construtivista. A preocupação no caso é a articulação do conhecimento com os vários estágios de amadurecimento pelos quais passa a mente humana ao se desenvolver. A cada estágio de desenvolvimento estabelece-se a possibilidade de um novo nível de conhecimento. Assim, o conhecimento científico corresponde a um determinado nível de possibilidade de procedimento lógico da razão.

A terceira direção da epistemologia contemporânea, na visão de Japiassu, é a epistemologia histórico-crítica: direção tomada por aqueles pensadores que procuram desenvolver uma análise da própria ciência, relacionando seu processo com coordenadas histórico-culturais. A ciência é então vista como fruto de condições sócio-culturais bem determinadas.

A posição de Japiassu, que ele denomina de epistemologia crítica, não deixa de incorporar contribuições dessas três direções. Mas ressalta que seu procedimento epistemológico assume um enfoque particularmente crítico, no sentido em que se propõe interrogar sobre a responsabilidade social dos cientistas e dos técnicos. Por assim dizer, as demais epistemologias não questionavam a ciência; admitiam-na como uma verdade indiscutível, buscando-se apenas entender e aprimorar os seus procedimentos e o seu alcance. Agora o que se coloca em questão é a própria significação da ciência.

Isto quer dizer que a significação da ciência não pode ser estabelecida de modo neutro ou objetivo. É que a ciência não se reduz a um processo de saber: ela é também um processo social de poder. Ela é uma instituição social que se insere num processo dialético mais amplo que envolve a prática dos cientistas no âmbito da sociedade. Na realidade, Japiassu está chamando a atenção para o fato do poder manipulador da ciência, seja mediante seu uso técnico, seja mediante seu uso ideológico. "Assim, o que pretendo mostrar a 'epistemologia crítica', é que a verdadeira significação da ciência não reside mais no 'saber enquanto tal', mas no 'poder' que ele efetivamente confere" (1978, p. 146). Hoje conhecer consiste em "saber que se sabe fazer", não havendo grande diferença entre ciência e técnica.

O cientificismo, visão ideológica da ciência, assume todas as características de uma religião. O ensino e o saber da ciência são dogmáticos, só podendo ser praticados por *experts*. E assim sendo, suas verdades são apresentadas como absolutas e indiscutíveis, não podendo ser questionadas.

Por outro lado, o uso dos conhecimentos científicos pela técnica, ao dar aos homens tão grande poder de manipulação da natureza, transforma a ciência num instrumento também de manipulação social e política. Os grupos se apropriam do saber para utilizá-lo como instrumento de poder. E os donos do poder acabam determinando os tipos de saber que lhes interessa, impondo, aos próprios cientistas, uma atitude extremamente ambígua.

3. O projeto antropológico como tarefa das Ciências Humanas

Como o objetivo não é apenas esclarecer o perfil e o sentido da postura científica, mas sobretudo reconstituir, em novas bases, a realidade da condição existencial do homem, as Ciências Humanas tornam-se objeto de uma atenção especial (JAPIASSU, 1983, 1993, 2012) e, dentre elas, as ciências do campo psicológico (1979a, 1979b, 1998, 2009), dada sua relevância na constituição dessa imagem e sua arrogância reducionista ao pretender-se hegemônica nessa tarefa. Sobretudo em decorrência dessa construção antropológica, a prática do novo espírito científico a ser implementada pelas Ciências Humanas exige uma radical interdisciplinaridade, outra temática recorrente do discurso de Japiassu.

A crítica que ele faz aos desvirtuamentos da ciência não significa, de modo algum, o desconhecimento de sua fecundidade epistemológica. Ao contrário, a crítica vai no sentido de livrar as ciências, de modo particular as Ciências Humanas, de comprometimentos positivistas para que elas possam dar a sua grande contribuição, ou seja, a construção de um projeto

antropológico. O que o autor vem se propondo denunciar

São algumas de suas ilusões, entre as quais destacam-se duas: a de serem ciências e a de serem humanas. Porque tudo indica que, em nossos dias, sua pretensa cientificidade é proporcional a sua desumanidade. Quanto mais 'científicas' se tornam, menos humanas se revelam (1978, p. 9).

Na realidade, Japiassu persegue um resgate do homem que, por assim dizer, acabou alijado do universo do saber. As Ciências Humanas, em decorrência do tipo de processo de sua constituição, "não somente negam o sujeito, mas também o objeto 'homem'" (1978, p.10-11). Nesse sentido, as várias propostas epistemológicas são criticadas por Japiassu, a começar pelo empirismo, filosofia que foi a artesã dessa negação do homem, consequentemente anti-humanista. Mas o ser do homem insiste em colocar em questão "a extraterritorialidade implícita do sujeito do conhecimento, postulada pela ciência moderna" (1978, p. 11). De seu lado, o positivismo tentou "salvar a ciência enquanto discurso objetivo, mas ao preço de uma proscrição do homem; a hermenêutica tentou salvar a unidade e a presença do sujeito em si, postuladas pelo discurso filosófico, mas não conseguiu salvar a ciência" (1978, p. 11). Por isso mesmo, também fracassa o projeto estruturalista: "articular uma teoria do sujeito e uma teoria da ciência. Todavia também nesse projeto o homem se desvanece como objeto de conhecimento" (1978, p. 11).

O problema do homem continua presente e desafiando as Ciências Humanas e a Filosofia. Será que o homem hoje é "a figura de um novo objeto oferecendo-se ao estudo científico? Ou será que devemos ver nele um momento de contestação no qual a ciência, enquanto projeto de *mathesis universalis*, é posta em questão?" (1978, p. 11). E Japiassu continua, afirmando que "o ser do homem, que não é coisa nem consciência, constitui um modo de ser do pensamento, mas onde o pensamento não se deixa apreender nos atos reflexivos do Cogito nem tampouco consegue atingir uma positividade acessível do exterior" (1978, p. 11). Para enfrentar esse desafio, entende que

Talvez seja preciso adotarmos uma atitude de coragem, que certamente passa pela suspeita e pela redução, mas que deva retomar a medida de seu saber, de suas possibilidades, a fim de que, renunciando às suas ilusões, possa aproximar-se desse nosso próprio enigma, que é o homem (1978, p. 12).

Este projeto revela-se então como tentativa de não cortar a reflexão da vida.

A suspeita crítica a que o autor submete as Ciências Humanas se apoia no acompanhamento analítico de sua gênese e desenvolvimento, que se dão mediante uma sucessão de modelos de inteligibilidade e de cosmovisões, na descontinuidade das épocas culturais.

As ciências humanas nasceram e se desenvolveram, libertando-se da filosofia, dentro do espírito de positividade elaborado pelas ciências naturais, de que pretenderam tomar de empréstimo os modelos de inteligibilidade para dar conta de seu real humano (1978, p. 12).

Japiassu fala então do "processo de desantropologização crescente" que acaba comprometendo o caráter de humanidade das Ciências Humanas.

4. A Psicologia e suas ilusões científicas

No âmbito de seu investimento com vistas à explicitação do estatuto das Ciências Humanas, a Psicologia ocupa lugar especial na reflexão crítica de Japiassu. Embora reconheça que também a Sociologia desempenha idêntico papel na tradição das Ciências Humanas em operar a negação

do homem, na realidade suas análises se voltam mais à Psicologia, dado talvez o reconhecimento de uma certa ancestralidade dessa disciplina na tentativa de construção do saber sobre o homem.

Na sua retomada da gênese e da trajetória histórica da Psicologia, Japiassu mostra quanto foi desastrosa, para o homem, a tentativa de autoinstituição dessa disciplina como pretensa ciência. Seu esforço, ao deixar de ser especulação sobre a alma ou sobre a essência do homem, para se tornar uma ciência da conduta humana, não logrou grandes resultados.

Para se constituir como ciência, a Psicologia se deu o imperativo metodológico de superação do homem uma vez que só haveria

Conhecimento psicológico racional objetivo quando for capaz de renunciar aos apelos que, a propósito de 'homem', lançar-nos a ideia que gostaríamos de ter dele para afirmá-la ou salvá-lo. E escapando à ordem dos valores que a psicologia ingressa na ordem dos fatos. O equívoco olhar de Narciso, tentado por sua própria beleza, deve dar lugar a um olhar frio e escrupuloso, calculista e calculador (1978, p. 254).

Nessa sua arrancada, a Psicologia não se deu conta de que não era possível "instaurar de modo decisivo a dessacralização do objeto nem tampouco [...] ser aplicado, de modo peremptório, o conceito de corte epistemológico" (1978, p. 255). Por isso mesmo, Japiassu vê na obra de Freud o melhor caminho para um redimensionamento da Psicologia como uma autêntica Ciência Humana. É que Freud, como bem o mostra o complexo de Édipo no centro de sua concepção do psiquismo, conclui que não há possibilidade de um sujeito livre de sua interioridade, de um homem apreensível fora dessa umbilical vinculação com o lastro inconsciente de uma subjetividade, lugar do desejo e da produção simbólica.

5. A interdisciplinaridade necessária na prática científica.

A postura interdisciplinar, para Japiassu, é uma exigência que está se impondo não em função das necessidades específicas do saber, mas também daquelas vinculadas à prática. Além disso, não se trata de apenas de "certas convergências pluridisciplinares", mas de um espírito epistemológico suficientemente amplo para que cada especialista "possa observar as relações de sua disciplina com as demais, sem negligenciar o terreno de sua especialidade" (1976, p. 34-35). A interdisciplinaridade é enfocada, pelo autor, com uma exigência interna das Ciências Humanas, "como uma necessidade para uma melhor inteligência da realidade que elas nos fazem conhecer" (1977, p. 29).

Mas, dizendo respeito também às necessidades da ação, busca a convergência dessas ciências no esforço conjunto de elaboração de uma interpretação global da existência humana. De um lado, o conhecimento interdisciplinar estará tentando suplantar uma epistemologia da dissociação do saber, dissociação entre pensamento teórico e ação informada. As ciências se encontram num estado de esmigalhamento total, de esfacelamento, de fragmentação, de compartimentalização. O que constitui, na realidade, uma patologia. O interdisciplinar é apresentado então pelo autor como "o remédio mais adequado à cancerização ou à patologia geral do saber" (1977, p. 31). Não se trata, obviamente, de "uma panaceia científica" ou de um empreendimento dissociado das características sociais e intelectuais da comunidade dos pesquisadores" (1977, p. 31). Mas é um processo de trabalho científico no qual o espírito de concorrência e de propriedade epistemológica, entre os pesquisadores, cede lugar a um processo comum de busca de "interação, entre duas ou mais disciplinas, de seus conceitos diretrizes, de sua metodologia, de sua epistemologia, de seus procedimentos, de seus dados, bem como da organização da pesquisa e do ensino que dela possa decorrer" (1976, p. 32).

A prática efetiva da interdisciplinaridade tem muito a ver com a instituição universitária. Com

efeito, a Universidade foi criada com base na exigência dessa comunidade de saber que se afirma na unidade das disciplinas e do processo educativo. A Universidade não pode ser apenas um depósito central de cultura.

6. Considerações finais

Finalmente, há que se reconhecer uma outra dimensão do pensamento de Japiassu: busca explicitar as implicações pedagógico-educacionais desse novo espírito científico no contexto histórico-cultural contemporâneo, momento em que busca construir uma pedagogia da incerteza, propondo uma reconstrução científica da Pedagogia (JAPIASSU, 1983, 1998).

Japiassu não publicou trabalhos explicitamente dedicados à temática educacional. Mas esta está pressuposta e subjacente em toda sua obra, ao problematizar o papel do conhecimento humano. Não sem razão, a própria natureza comunicativa de sua escrita é inteiramente praticada no sentido de se tornar acessível a todo público a ser educado. Em decorrência de toda a sua compreensão do ser e do conhecer humanos, os saberes filosófico e científico demandam necessariamente uma articulação íntima e profunda com o pedagógico. Ou seja, o exercício do pensar, seja ele sob a modalidade científica ou sob a modalidade filosófica, pressupõe um contínuo aprendizado, uma convivência íntima e constante, por parte de todos os sujeitos, em decorrência da própria natureza desses saberes. Eles são, de *per si*, formativos do humano. Encontra-se aí, nessa educabilidade dos homens, a gênese do processo institucionalizado da educação. O exercício do conhecimento só ganha seu pleno sentido quando inerente ao processo educativo, mediante o qual todos os sujeitos possam compartilhar dos bens simbólicos da cultura, aí inclusos os benefícios do próprio conhecimento, dos frutos da ciência e da cultura. É graças a esse compartilhamento que a humanidade se constitui como especificamente humana, tanto na dimensão filogenética como na dimensão ontogenética.

Se com a formação do ser humano, a educação busca passar-lhe conhecimentos, valores, normas de conduta, portanto, está visando uma mudança na sua vida, está intervindo na vida dele, propondo-lhe determinadas escolhas, o único processo legítimo de fazê-lo é apresentando-lhe justificativas sólidas: e esta só pode ser assimilada e apropriada pelo educando se ela fizer sentido para ele, se ele a entender e compreender, só essa compreensão pode tornar a proposta desejada e dinâmica, ou seja, eficaz, levando-o a novas decisões e a ações coerentes com essas decisões. Encontra-se aí a cúmplice parceria entre filosofia e ciência. Com efeito, se os conhecimentos científicos nos ajudam a entender as coisas, são os conhecimentos filosóficos que nos ajudam a compreendê-las, ou seja, a situá-los no conjunto de sentidos que norteiam a existência humana.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Fernando de, (Org.) **As Ciências no Brasil**, 2 vols. São Paulo: Melhoramentos, 1955; reimpressão UFRJ, 1994.

AZZI, Riolando. A influência do iluminismo e o despertar do interesse científico no Brasil. **Reflexão**. Campinas: PUCCamp, Ano 10, n. 31, p. 77-104, jan./abr. 1985.

CARVALHO, J. Maurício de. Ecloração no Brasil das vertentes positivistas. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia. Vol. 44, fasc. 191, jul./ago 1998. p. 271-282.

CRUZ COSTA, João. **Panorama da filosofia no Brasil**. São Paulo: Cultrix, 1960.

DANTES, Maria Amélia Mascarenhas. As ciências na história brasileira. **Ciência e**

Cultura, São Paulo, v. 57, n.1, p. 26-29, Mar. 2005. Disponível em:
<http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 Jul. 2017.

DE CICCO, Cláudio. A filosofia de Augusto Comte e o movimento republicano no Brasil: a erosão do modelo positivista de regeneração. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1990, p. 57-80.

GOLDEMBERG, Nicolau K. **Entrevista com Hilton Japiassu, a respeito do livro Ciência, questões impertinentes**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011. Disponível em:
<https://editoraideiaseletras.wordpress.com/2011/03/24/entrevista-com-hilton-japiassu-autor-do-livro-ciencias-questoes-impertinentes/>. Acesso em: 26 jan. 2018.

JAPIASSU, Hilton F. Introdução ao pensamento epistemológico. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

_____. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. **Introdução à Epistemologia da Psicologia**. São Paulo: Letras & Letras, 1979a.

_____. **A psicologia dos psicólogos**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1979b.

_____. **Questões epistemológicas**. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

_____. **A Pedagogia da incerteza**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

_____. **Introdução às Ciências Humanas**. São Paulo: Letras & Letras, 1993.

_____. **Um Desafio à Educação: Repensar a Pedagogia Científica**. São Paulo: Letras & Letras, 1998b

_____. **O sonho transdisciplinar e as razões da filosofia**. Rio de Janeiro: Imago, 2006

_____. **O eclipse da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

_____. **A crise das ciências humanas**. São Paulo: Letras & Letras, 2012.

MOTOYAMA, Shozo, **História das Ciências no Brasil**, 3 vols. São Paulo: Edusp/CNPq, 1979.

PAIM, Antônio. **O estudo do pensamento filosófico brasileiro**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Convívio, 1986.

_____. **Os intérpretes da filosofia brasileira: Estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil**. v. I. Londrina: Editora UEL, 1999.

SEVERINO, Antônio J. Hilton Ferreira Japiassu: por uma epistemologia crítica. In: **A Filosofia Contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 87-102.

VARGAS, Milton, (Org.). **História da Técnica e da Tecnologia no Brasil**. São Paulo: Unesp, 1994.

Abstract:

The essay aims to present, in a synthetic way, the philosophical thought of Hilton Japiassu, showing that its construction as a philosophy of science develops articulated to two other perspectives. It points then that its nuclear philosophical proposal is to elaborate the foundation of an anthropological project that has as support a critically sustained epistemological process that can be universalized through a formative process guaranteed by a competent, creative and critical education. For this, after a brief bibliographical situation of the author, the text highlights the pioneerism of Japiassu in the critical approach of scientific practice in the Brazilian context, questioning the epistemological assumptions of the scientific tendencies, particularly in the sphere of the Human Sciences, and explaining the requirement of its interdisciplinary practice as well as their commitment in the configuration of an anthropological project that becomes the ballast of the educational project. Only an education, sustained in the practice of critical rationality, can contribute to the effective emancipation of people in contemporary society, surpassing the condition of alienation in which they are today.

Keywords: epistemology, philosophy of science, human sciences, interdisciplinarity.

14. ASPECTOS DA CONTRIBUIÇÃO DE ANTÔNIO BRAZ TEIXEIRA AO DIÁLOGO FILOSÓFICO LUSO-BRASILEIRO NO ÂMBITO DA FILOSOFIA DO DIREITO

Constança Marcondes Cesar

Doutora em Filosofia

Instituto Brasileiro de Filosofia/ Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

e-mail: cmarcondescesar@gmail.com

Data de recepção: 11/12/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

Resumo:

O trabalho de Antonio Braz Teixeira sobre a Filosofia do Direito Português-Brasileiro tem como característica distintiva a reflexão sobre o trabalho do professor brasileiro que estabeleceu um método de procedimento para o estudo deste campo: Miguel Reale. Braz Teixeira examina o diálogo entre contemporâneos Reale, Cabral de Moncada e Brandão e mostra como o trabalho de Reale reverberou na "Escola de São Paulo" - nomeado por Braz Teixeira ao grupo de filósofos brasileiros e portugueses que participaram da criação do Brasil Instituto de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia. A contribuição de Braz Teixeira consistiu na criação de um método de investigação que considera similaridades e diferenças entre filósofos brasileiros e portugueses; estabelece uma ampla perspectiva acerca da contribuição de Reale e apresenta o cerne dessa contribuição e a evolução e maturação do pensamento de Reale.

Palavras-chave: Filosofia do Direito, Reale, Moncada, Brandão, "Escola de São Paulo".

1. Considerações iniciais

A obra de Antônio Braz Teixeira, dedicada aos estudos de Filosofia do Direito Luso-Brasileira, tem como sinal distintivo, desde os seus primeiros escritos sobre o assunto - dentre os quais se destaca no texto de 1990, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira* (TEIXEIRA, 1991, p. 125-152) - a atenção dada à obra de um dos "mestres fundadores"¹ dessa reflexão, o professor Miguel Reale da Universidade de São Paulo, recentemente falecido.

O livro apresenta um amplo panorama do tema, numa abordagem histórica. Parte do exame das "convergências e peculiaridades das filosofias portuguesa e brasileira", passando pela consideração do casuísmo luso-brasileiro, pelo evolucionismo voluntarista, da crítica do positivismo, feita por Tobias Barreto, do evolucionismo materialista e das meditações de Cabral de Moncada e Antônio José Brandão. Reflete também sobre as relações entre Direito e Justiça em Delfim Santos, e sobre o pensamento católico português contemporâneo.

No âmbito que para nós têm interesse especial no presente estudo, Braz Teixeira considera, numa perspectiva histórica, a contribuição de Miguel Reale no campo do diálogo filosófico luso-brasileiro. Seu ponto de partida é a consideração dos "laços espirituais entre Portugal e Brasil", através de seus marcos históricos: realização de congressos, colóquios e edição de enciclopédias com a participação de autores brasileiros e portugueses. Seu ponto inaugural ocorreu em 1981, no I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, prosseguindo ininterruptamente, desde 1990, na sucessão de colóquios denominados *Tobias Barreto* e *Antero de Quental*, realizados alternativamente em Portugal e no Brasil.

2. A contribuição de Braz Teixeira

No horizonte dessa ampla tarefa, é especialmente interessante o texto dedicado a “Miguel Reale e o diálogo filosófico Luso-Brasileiro”, escrito por Braz Teixeira em 1990. No mesmo ano, Braz Teixeira fez a primeira edição de seu texto sobre filosofia jurídica, intitulado *Sentido e Valor do Direito* (TEIXEIRA, 2010).

Nesse texto, na segunda parte, dedicada à axiologia do Direito e à meditação sobre a Justiça, ao apresentar a concepção historicista de Justiça, no pensamento contemporâneo, Braz Teixeira cita Reale, ao lado de Del Vecchio, “pela sua comum matriz neokantiana, embora [o pensador brasileiro] se reclame de uma feição existencial”, tal como a que apresentou em seu volume de ensaios *Nova fase do Direito Moderno*, publicado pelo filósofo paulista em 1990. Essa obra retoma, diz Braz Teixeira, teses anteriormente apresentadas por Reale em *Verdade e Conjectura*, em 1983, no qual o pensador brasileiro, inspirado em Hartmann, assinala que a justiça é o valor que possibilita a emergência de outros valores, que se explicitam através das diversas experiências da humanidade, ao longo da sua história. Para Reale, a Justiça é sempre expressão da *igualdade* – tem a finalidade de diminuir a desigualdade entre os homens. Mostra-se como ideia cultural, é histórico-axiológica, existencial e se correlaciona com a de *pessoa*, “valor-fonte de todos os valores [...]”, realizando-se como intersubjetividade.

A justiça exprime-se na experiência existencial, histórico-social do homem. Está vinculada à correlação entre liberdade e igualdade, para realizar a plenitude da pessoa humana, numa comunidade cada vez mais democrática.

Braz Teixeira assinala também, dentre os representantes da tendência historicista, na consideração da Justiça, outro pensador brasileiro: Renato Cirell Czerna, discípulo de Reale e seu sucessor na cátedra de Filosofia do Direito na Universidade de São Paulo. A concepção historicista de Justiça, em Czerna, foi inspirada pelo neo-idealismo de Schelling e Hegel. Admitindo a historicidade do Direito, considera o problema de como conciliar o caráter absoluto de Justiça e sua realização histórica. A Justiça é um valor que excede o direito positivo, este último só se realiza adequadamente reconhecendo que faz parte de um todo, que só alcança sua plena expressão na possibilidade de o direito positivo estar aberto a desenvolvimentos ulteriores.

Assim, “na aplicação da norma abstrata ao fato concreto, em cada caso e em cada momento”, estes se apresentam “como dois termos de uma síntese [...] que não esgota em si todas as possibilidades, por não esgotar na sua casuística momentânea, a possibilidade de novas objetivações em que o Direito, como história perpétua, consiste”, diz Braz Teixeira, expondo sinteticamente a posição de Czerna, como se apresenta na obra deste último, *Ensaio de Filosofia Jurídica e Social*, editado em 1965.

Convém recordar que, para Braz Teixeira, no seu *A Escola de São Paulo*, Czerna aparece como um dos discípulos mais importantes e originais de Reale.

Editado, como dissemos, no mesmo ano que *Sentido e Valor do Direito*, o ensaio *Miguel Reale e o diálogo filosófico Luso-Brasileiro* aparecem como capítulo do livro de Braz Teixeira, *Caminhos e figuras da Filosofia do Direito luso-brasileira*, mas datado, na sua redação, de 1990.

O método tradicionalmente adotado, inicialmente pelo estudioso português, caracteriza-se inicialmente pela busca do contexto histórico em que se insere o diálogo filosófico luso-brasileiro, prossegue identificando seus temas e autores com perspectivas comuns ou análogas nos dois países e, finalmente, põe em relevo as teses centrais, destacando a originalidade de Reale, bem como as referências de obras e teses de relevantes autores lusos e do autor brasileiro.

Assim, mostra que nos séculos XVII e XVIII, com autores que procediam do tronco português nas suas especulações – e António Braz Teixeira cita Vieira, Matias Aires e Tomás António

Gonzaga – a filosofia brasileira assumiu um caráter próprio, com Silvestre Pinheiro Ferreira e Diogo António Feijó marcando o surgimento de um ecletismo que resultará na tentativa de superação do positivismo e do kantismo, este último compreendido numa perspectiva sensista e relativista. Dessa forma, surge a especulação filosófica que caracterizou depois Farias Brito e Silvestre Pinheiro Ferreira.

No pensamento luso-brasileiro do século XX o diálogo, nos anos cinquenta, deu-se especialmente entre Vicente Ferreira da Silva, Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa e, no âmbito filosófico jurídico, entre Miguel Reale, Luis Cabral de Moncada e António José Brandão, desde a década de trinta. Reale, Brandão e Cabral de Moncada convergiram na crítica ao positivismo, materialismo e sociologismo, que já fora proposta, no início do século, por Farias Brito e Paulo Morêa, inserindo-se na busca de uma renovação espiritual que já se afirmava “na Europa e na América desde o final do século XIX” (Ibid., p. 127).

Estudando, comparativamente, a evolução dos três autores, Reale, Brandão e Cabral de Moncada; Braz Teixeira mostra que a partir de 1940 os pensadores portugueses centraram sua atenção na filosofia jurídica. Cita as obras de Reale: *Fundamentos do Direito* (1940) e *O Direito, ensaio de ontologia jurídica* (1942); de Cabral de Moncada: *Direito Positivo e Ciência do Direito* (1944) – nelas mostrando a tentativa de superação do positivismo, materialismo e sociologismo, em direção a uma reflexão inspirada pelo neokantismo – Husserl, Hartmann – na reflexão de Cabral de Moncada e de Reale; e por uma leitura da “tradição aristotélico-tomista e da ética de Max Scheler, de Nicolai Hartmann e da analítica existencial de Heidegger” (Ibid., p. 128-129), em Brandão. Ou seja, são inspirados pelas contribuições das escolas fenomenológica e neo-kantiana.

Cabral de Moncada se restringiu ao campo jurídico-político, Reale e Brandão escreveram suas reflexões em um “horizonte especulativo mais amplo, que vai da filosofia da cultura até as portas da metafísica” (Ibid., p.129), elaborando conjecturas e problematizando o significado mais amplo da meditação filosófica e inspirando-se numa visão teodicéica, em Brandão.

Em ambos, Reale e Brandão, a reflexão tem como objetivo estabelecer, a partir do diálogo com suas fontes inspiradoras, um pensamento original, uma reflexão com contribuições pessoais. Tema comum é a valorização da filosofia jurídica, considerada no horizonte da pluralidade e da temporalidade do Direito, concebido como “realidade cultural” com “fundamento axiológico”. Meditam também sobre a epistemologia do Direito e sobre o valor desse como ciência. Reale conhecia bem as obras dos portugueses e os cita nas suas *Memórias*, diz Braz Teixeira (Ibid., p. 130, nota de rodapé 12). Por sua vez, seus escritos foram objetos de atenção de autores portugueses, como o atestam estudos de Brandão sobre a obra de Reale, em 1948, 1949 e 1953, bem como os estudos de Moncada sobre o filósofo brasileiro em 1966 e 1971.

Reale, por sua vez, menciona livros de Brandão em 1975 e publica estudos de Brandão sobre Hartmann na *Revista Brasileira de Filosofia* em 1976. Menciona também Moncada – suas obras de 1953, 1968 e também o cita em artigo publicado em Lisboa em 1988.

Moncada – diz Braz Teixeira – fez o caminho inverso aos seguidos por Reale e Brandão – que privilegiaram a meditação sobre o fundamento axiológico do Direito – partindo da reflexão ontológica e só no final da vida considerando a questão axiológica.

Para Reale, diz Braz Teixeira, “a filosofia jurídica não se esgota na ontognoseologia”, entendida como “introdução geral da própria filosofia do Direito” (Ibid., p. 132-133), mas abarca também “a *epistemologia jurídica* ou doutrina das ciências do Direito” que considera “os valores lógicos do Direito; a *deontologia jurídica*”, entendida como cerne e fundamentação do próprio Direito, porque aborda “os valores éticos do direito”; a *culturologia jurídica* ou doutrina do sentido histórico do direito e da sua eficácia social (Ibid., p.133). Os temas fundamentais de filosofia jurídica seriam os que tratam dos conceitos de *direito* e *justiça* e de sua expressão social e histórica.

Cabral de Moncada tem afinidades com as teses de Reale, porque, para o filósofo português, há estreita relação “entre gnoseologia e ontologia jurídicas” e porque para ele há quatro problemas cruciais para a filosofia jurídica: “o do conhecimento jurídico [o do] do ser a e realidade jurídica e o [... dos valores [que regem a] actividade jurídica [e o da meditação desses temas à luz da metafísica, entendida” como “visão [...] suprema da realidade” (Ibid., p.132 - 134).

Braz Teixeira destaca que “há uma confluência entre (...) Moncada e Reale” quando estes consideram o carácter conjectual da metafísica (Ibid.).

Perspectiva diversa é de Brandão, diz Braz Teixeira, porque, embora considere que “a Filosofia do Direito é o Direito contemplado e definido segundo o modo peculiar da Filosofia”, compreende a filosofia fora da orientação neo-kantiana que inspirou Moncada e Reale. Assim, entende por filosofia “*a ontologia ou teoria do ser*”, afirmando que “homem e mundo (...) se condicionam reciprocamente”. Daí decorre que na meditação sobre o Direito dá primazia à ontologia, que trata de “considerar o direito como ser” (Ibid., p.135).

Braz Teixeira assinala uma certa semelhança entre as ontologias jurídicas de Brandão, Moncada e Reale. Todos partem de uma concepção do Direito como “objecto ou realidade cultural”, recusando concepções legalistas, sociologistas ou normativistas; e também consideram que há, no Direito, um “*conteúdo axiológico*” (Ibid.).

Moncada, em 1933, reconheceu no ser do Direito uma realidade tridimensional: *social, objetiva*, - quando “trata da jurisprudência ou ciência do direito” e *axiológica*, evidenciando a relação entre a ciência do direito e *valores jurídicos*, que a filosofia do Direito aborda. Aponta, ainda, uma quarta dimensão possível, ao considerar o carácter *histórico* da evolução da jurisprudência (Ibid, p. 136-137). Assim, Moncada propõe uma teoria das quatro dimensões do jurídico: “*empírico-natural, histórico-cultural, lógico-constitutiva e ético-valorativa*” (Ibid., p. 137).

Examinando a evolução da teoria de Moncada de 1933 a 1944, Braz Teixeira assinala a sua progressiva passagem de uma teoria tridimensional a uma teoria quadridimensional, e, enfim, a reflexão sobre o direito como fato “que é [...] de natureza sensível, cultural – histórico - espiritual, lógico-objetivo e axiológico (Ibid.). Enfatizando que “o direito positivo é [...] norma, ordenamento e decisão (Ibid.) e que “a jurisprudência, entendida como ciência do direito [e] atividade interpretativa [é] realidade histórico-cultural”. Entende ainda, que o direito vivo exprime uma dimensão ideal no plano concreto, implicando sempre uma consideração *axiológica* (Ibid.).

A tríplice caracterização do Direito, por Miguel Reale, o levou a formular sua teoria tridimensional do Direito, esboçada na sua tese *Fundamentos do Direito* e que será desenvolvida nas diferentes edições do seu *Filosofia do Direito*, a partir de 1953, e alcançando sua formulação definitiva na obra *Teoria Tridimensional do Direito*, publicada em 1968 pelo mestre paulista, assinala Braz Teixeira.

Na concepção de Reale, o Direito tem em comum, com os mandamentos religiosos, os preceitos morais e os usos sociais, a relação entre *fato, valor* e *norma*. Todos esses campos envolvem a ideia de um *dever-ser* que levará o filósofo a formular a teoria de *invariantes axiológicas* (Ibid., p. 144)²; reconhecendo a pessoa como *valor-fonte* de todos os demais valores e como busca do bem comum, diz Braz Teixeira.

Se Moncada, na última fase de seu pensamento, faz a crítica gnoseológica da sua própria teoria tridimensional, sob a influência de Hartmann, em cujas teses se inspira, Brandão entende o Direito como *valor*, “espírito objetivado em normas e espírito objetivo de uma certa humanidade” (Ibid.).

Por sua vez, para Reale, a Justiça é um valor; pressupõe a existência do homem como pessoa, que institui a ordem jurídica, que implica a busca do bem comum.

Assinalando a presença de temas comuns, apesar da diversidade de fontes e perspectivas que caracterizam os três mestres luso-brasileiros – Moncada, Brandão e Reale – Braz Teixeira mostra a importância do diálogo que ocorreu entre os três mestres de língua portuguesa. E foi esse diálogo que propiciou, posteriormente, um aprofundamento dessa aproximação através de sucessivos encontros, que já citamos, entre estudiosos de filosofia luso-brasileira.

Esses encontros, sem se aterem apenas ao campo do Direito, vêm sendo realizados alternadamente em Portugal e no Brasil, desde 1990.

A figura de Reale, reconhecido por Braz Teixeira como “*Mestre*” e “*Amigo*”, emerge como exemplo de “cordial serenidade [...] profundo respeito e compreensão pelo pensamento do outro e pela comum busca de resposta às mais radicais e decisivas interrogações filosófico-jurídicas” (Ibid., p.152).

Publicado em 1998, o volume intitulado *O Pensamento de Miguel Reale* (CASTELO, 1998) apresenta um amplo panorama do pensamento do filósofo paulista, contando com a presença deste, procedendo o ulterior ao qual nos referimos, que também contou com a presença do Mestre brasileiro.

No Congresso de 1998, Braz Teixeira aborda a *Antropologia Filosófica de Miguel Reale*, levantando a hipótese de que o filósofo paulista, apesar de nunca ter escrito um livro sobre o assunto, faz da *Axiologia* o fio condutor de seu pensamento, desde os seus primeiros escritos até sua expressão madura. Nessa *Axiologia*, as noções de *pessoa* e *liberdade* seriam fulcrais. Destacamos também o texto de Reale, *Invariantes Axiológicas*, que, a nosso ver, representa um resumo das teses do pensador brasileiro.

A hipótese de Braz Teixeira, supra indicada, é sustentada por uma longa e aprofundada leitura e meditação a respeito dos textos do pensador paulista e por uma caracterização das implicações de suas noções fulcrais.

Para Braz Teixeira, a Antropologia Filosófica é a chave para a filosofia culturalista de Reale; é o fio condutor de sua reflexão, onde os temas

Da dialética, da implicação e da polaridade, da sua teoria da experiência, da sua ontogenoseologia, de sua concepção da metafísica como pensamento conjectural e do seu historicismo axiológico, ou de sua axiologia, que, porque fundada na natureza do homem, é indissociável da história (Ibid., p. 247).

E é a articulação desses temas que estruturam o pensamento de Reale, evoluindo ao longo do tempo e sintetizada, segundo Braz Teixeira, nas afirmações do próprio Reale: “*o ser do homem é o seu dever-ser*” e “*a pessoa é o valor-fonte de todos os valores*” (REALE *apud* TEIXEIRA, p. 248).

Os nexos entre a Antropologia Filosófica e a Axiologia se tornam manifestos quando Reale afirma que o homem se distingue dos demais seres do mundo pela *liberdade* e pela percepção de valores. Ser inconcluso, o homem é impelido a exprimir suas possibilidades de ser no tempo, na vida social, na história – sempre escolhendo, graças à sua liberdade, o modo de realização que sua incompletude, sua finitude, o levam a tentar expressar.

Finito, impelido a se realizar, o homem esbarra em sua limitação. Mas, desejoso do absoluto, reconhece que esse absoluto o chama a se transcender. Para Reale, esse absoluto é Deus, Realidade Transcendente, que chama o homem a expressar-se como *pessoa*, isto é, como fulcro da *vida ética* (Ibid., p. 252).

É como *pessoa*, cujas notas distintivas são: *singularidade*, *intencionalidade*, *liberdade*, *inovação* e *transcendência* (Ibid.), que Reale caracteriza o homem e seu destino espiritual,

superando a característica de ser mergulhado na natureza. Desabrochando na vida intersubjetiva, no mundo da cultura, cada homem precisa dos outros para se realizar, para expressar valores. O que é, então, o homem? É um ser que, além de sua dimensão corpórea, tem uma dimensão psíquica, um *eu profundo*, que o projeta como ser duplo. É corpo, sensibilidade e razão. Sua origem não pode ser constatada por uma dedução lógica, implica, como diz Reale, na obra *Verdade e Conjectura* (REALE *apud* TEIXEIRA, p. 254), a conjectura da existência de um Deus, Ser Supremo que cria o homem e o impele a perceber a morte como *insondável enigma, mistério que o impede de pensá-la como mera degradação psíquica*.

O Colóquio de Viana de Castelo, no qual aparece esse texto de Braz Teixeira, teve a presença de Reale, falando *sobre o sentido ontológico do dever-ser* (cf. REALE, 1998, p. 25 - 30).

A obra do pensador paulista, nesse Colóquio em sua homenagem, foi abordada sob vários aspectos. Por exemplo, o *historicismo axiológico* de Reale foi estudado por Celso Lafer, como fonte para a consideração dos direitos humanos no plano internacional e por Pedro Calafate, examinando as relações entre natureza e cultura. A *axiologia* de Reale foi estudada por Vamireh Chacon, António Paim e Anna Maria Moog. Sua *teoria da justiça* foi considerada, por Paulo Ferreira da Cunha; sua *teoria tridimensional do Direito*, estudada por Aquiles Cortes Guimrães e Nelson Saldanha; sua hermenêutica por Constança Cesar e Tércio Sampaio Ferraz; sua meditação sobre o caráter conjectual do conhecimento, por Eduardo Abranches de Soveral, Manuel Cândido Pimentel e António José de Brito. A comunicação de Braz Teixeira é muito importante, não só pela tese que defende, mas por seus escritos posteriores que pressagia: como, por exemplo, seu texto apresentado no IX Colóquio Tobias Barreto, realizado em Lisboa em 2010, na Universidade Nova de Lisboa, com apoio da FCT e da Gulbenkian, dentre outras relevantes instituições. O colóquio tratava de *Miguel Reale e o pensamento Luso-Brasileiro* e a conferência de abertura, feita por Braz Teixeira, foi sobre *A ideia de democracia no pensamento de Miguel Reale*.

Pressagia também o texto que aparece no mesmo ano como posfácio do livro, *O Grupo de São Paulo*³, onde a pergunta, meramente retórica – porque já constituía uma convicção e um plano de trabalhos futuros – *Haverá uma Escola de São Paulo?* – surge como embrião do texto – *A Escola de São Paulo*, editado recentemente, e que constitui, a nosso ver, a mais importante contribuição de nosso filósofo ao estudo da obra de Miguel Reale e dos pensadores que a ele conviveram entre 1950 e 1970.

Retomando o exame do IX Colóquio Tobias Barreto, podemos constatar, já na página inicial, justificativa da retomada do estudo da obra de Miguel Reale por várias razões: trata-se de uma homenagem ao centenário de nascimento do autor que aconteceu em 2010, de examinar aspectos ainda não abordados de seu pensamento político e filosófico-jurídico, bem como, as relações de Reale com outros pensadores da *Escola de São Paulo*. A expressão, inspirada pela *Escola de Madri*, denominação do grupo de pensadores que se reuniu em torno de Ortega y Gasset, aparece como fio condutor do exame, agora ampliado, das relações entre pensadores brasileiros e portugueses, em torno de suas figuras exponenciais: *Miguel Reale* e *Vicente Ferreira da Silva*.

Aspectos do pensamento filosófico-jurídico de Reale foram abordados por Aquiles Cortes Guimarães, Paulo Ferreira da Cunha, José Esteves Pereira, Clara Calheiros, Ana Paula Loureiro de Sousa, João Maluf Júnior; bem como a repercussão de seu pensamento no Código Civil Brasileiro de 2002, por Flávio Alves Martins; a relação entre *cultura e cidadania*, na obra do mestre paulista foi estudada por Guilherme de Oliveira Martins.

Pomos em relevo as comunicações de Rui Lopes, examinando as diferenças culturais como problema filosófico na ótica de Reale, Flusser e Agostinho da Silva e a de Dirk Hennrich sobre os temas da historicidade, responsabilidade e liberdade em Flusser e Reale. Por que pôr em relevo? Porque na obra recente, *A Escola de São Paulo*, Reale é um dos mestres fundadores da escola na ótica de Braz Teixeira; Agostinho da Silva, um dos companheiros do mestre fundador

(Reale); e Flusser, um dos discípulos dos mestres fundadores da Escola (Reale e Vicente Ferreira da Silva).

A estrutura do texto *A Escola de São Paulo* parece estar já pronta, as leituras e hipóteses que confirmam as possibilidades já feitas e servindo de fio condutor da homenagem, daquele que Braz Teixeira irá considerar como o mais importante pensador brasileiro pela amplitude e complexidade de sua reflexão, superando de longe o campo filosófico-jurídico – no âmbito do qual fez contribuições essenciais.

O IX Colóquio Tobias Barreto, de 2010, traz, como dissemos, a conferência de abertura feita por Braz Teixeira, sobre a *Ideia de democracia em Miguel Reale*. O texto é exemplar: o método de abordagem dos temas que caracteriza Braz Teixeira aí aparece com toda sua força. Trata-se de examinar os temas que permanecem e estruturam a reflexão do mestre paulista, constituindo, ao longo do tempo e da evolução de seu pensamento, as referências constantes, amplificadas e amadurecidas, corrigidas pela própria meditação e pelo contexto histórico em que se inserem.

Mostra, além das características do método histórico-crítico de Braz Teixeira, sua capacidade de sintetizar os temas-chave do assunto que aborda, bem como expõe a profunda convivência com as obras e os temas recorrentes de Reale, que servem para esclarecer a contribuição do pensador brasileiro.

Apoiando-se nas *Memórias* de Reale, Braz Teixeira aponta três fases do pensamento filosófico-jurídico de nosso autor. São elas: de 1932 a 1939 a primeira fase, expondo a atuação de Reale na Ação Integralista Brasileira; a segunda de 1940 a 1962, na qual são marcantes o afastamento do Integralismo e a publicação da *Teoria do Direito e do Estado*; a terceira, de 1963 em diante, a partir da publicação de *Pluralismo e Liberdade*.

Braz Teixeira assinala os temas que, desde o início da reflexão de Reale, estão presentes em sua obra a distinção

entre o domínio do ser e o do *dever-ser*; o personalismo, o historicismo, as ideias de integração e de complementaridade, o relevo atribuído à noção de experiência, a concepção do espírito como liberdade, a afirmação do caráter nacional das diversas filosofias, a atenção reflexiva ao pensamento de Tobias Barreto e Farias Brito [...] a distinção entre democracia como *ideal* e democracia como *regime político*, bem como sua concepção marcadamente social (TEIXEIRA, 2010, p. 12).

Na primeira fase, esses temas estão ligados à crítica do liberalismo, do capitalismo, da burguesia e à proposição de uma democracia integral corporativa, próxima da apresentada por discípulos de Moncada, nos anos 30, em Portugal.

A crítica ao liberalismo e ao integralismo fora feita por outros intelectuais que, vinculados a Leonardo Coimbra, a Álvaro Monteiro e Delfim Santos e a Adolfo Casais Monteiro; promoveram o movimento chamado de *Renovação Democrática*.

Apoiando o Estado que se identificasse com a sociedade, representada por sindicatos, associações científicas, religiosas, que respondessem a um imperativo de solidariedade social; o jovem Reale, após o fechamento da *Ação Integralista Brasileira*, pela ditadura de Vargas, afastou-se do *Integralismo*, exilando-se em Roma no final da década de 30.

Já como professor da faculdade de Direito de São Paulo, em 1940, lançou o livro *Teoria do Direito e do Estado*, meditando sobre a democracia. Afirma que esta “só se realiza desde que haja correspondência entre o direito positivo e a vida e, ao mesmo tempo, haja possibilidade de

processo de constante ajustamento entre a lei e as aspirações da comunidade não ser suspenso, interrompido ou impedido (Ibid., p.18).

Ou seja, para que haja democracia, deve ser assegurada a participação do povo nas decisões que envolvem a comunidade. O Estado só se legitima se atender aos anseios do povo, governando apoiado no consentimento daquele, efetivamente o representando, quer dizer protegendo a expressão de suas capacidades espirituais e assegurando o seu bem-estar material, nunca o deixando à mercê de interesses de grupos ou classes.

Braz Teixeira mostra a evolução do pensamento de Reale, quando este reconhece que um Estado apoiado em corporações – como o integralismo propunha – não assegura essa proteção. Mais ainda: o filósofo paulista reitera a crítica ao capitalismo e propõe a nacionalização das indústrias básicas e do transporte, advertindo contra medidas legais que protegiam privilégios e lucros excessivos de alguns. Para ele, trata-se de garantir os direitos fundamentais à vida, saúde, educação, autonomia, salvaguardando o valor da pessoa humana e da comunidade, de modo a ser crescente a liberdade criadora, a expressão da dimensão espiritual e a participação no bem-estar material por todos os indivíduos, segundo sua capacidade.

Na terceira fase de seu pensamento, a partir de 1963, com a publicação de *Pluralismo e Liberdade*, a teoria da democracia, do filósofo paulista, encontra sua expressão madura, diz Braz Teixeira.

Para Reale, a democracia está sempre em construção, através da história. Não tem um modelo único; o que a caracteriza é o direito de exercer a crítica e a busca permanente de *atualização dos valores da convivência*, diz Reale em *Pluralismo e Liberdade*, citado por Braz Teixeira (REALE *apud* TEIXEIRA, p. 20). A democracia deve ser a expressão da vida espiritual, fundada em valores essenciais que foram assinalados na tradição filosófica grega: “a liberdade de pensar como pluralidade do pensar”; no legado romano dos valores expressos pelo Direito; na tradição cristã que afirmou o valor pessoa, “da perfectibilidade do homem” e das ideias de fraternidade e amor (Ibid.); acolhe, do liberalismo, a afirmação do valor do indivíduo e do direito de exercer a crítica; e do socialismo, a noção de igualdade e o sentido social da vida em comum (Ibid.).

Para Reale, diz Braz Teixeira, a democracia seria o único caminho para a expressão de todos esses valores. Pressupõe a confiança nos valores éticos e afirma o papel educativo da ação política e do Direito, atendendo aos indivíduos e associações. Na democracia, diz o pensador paulista, Estado e Direito surgem como complicados, e o poder do Estado estaria em consonância com a *opinião pública*, que aparece como guardião dos valores próprios do Estado de Direito Democrático (Ibid.), fiscalizando a sua realização.

É a partir de 1990, em obras como *O Estado Democrático de Direito e o conflito das ideologias (1998)*; *O homem e seus horizontes (1997)*, que Reale propõe uma democracia participativa e plural, traduzida na “fiscalização da legalidade dos atos administrativos e da constitucionalidade dos legislativos”, cabendo a última palavra “à opinião pública” (TEIXEIRA, 1998, p. 22)⁴.

O social-liberalismo de Reale visava a instauração da *justiça social*, entendida como a afirmação da relação estreita entre liberdade e igualdade. O papel do Estado seria o de atuar visando o bem-estar coletivo, intervindo não só no campo econômico, mas também assegurando a saúde, educação, preservação do meio ambiente e a participação de todos na vida da cultura, garantindo a diminuição das desigualdades, mediante a regulamentação da participação dos cidadãos nos lucros e na gestão das empresas, como forma de alcançar melhor distribuição de riquezas.

No seu texto mais recente, boa parte da obra *A Escola de São Paulo* (TEIXEIRA, 2016), de Braz Teixeira, é dedicada à consideração de aspectos do pensamento de Reale.

Aqui, a meditação sobre o Direito e a Justiça ocupam uma parte significativa, mas não única. É no horizonte de uma reflexão muito mais ampla, mostrando a presença de grandes temas de uma meditação que fez de Reale um dos mestres fundadores de uma linha de pensamento original, que congrega outros autores, num momento criador excepcional ocorrido nas décadas de 50 e 60 do século passado, em torno da fundação do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia, na qual os debates e as ideias inovadoras eram veiculados.

Braz Teixeira considera, na obra em pauta, aspectos do pensamento filosófico-jurídico de Reale e suas repercussões em Renato Cirell Czerna e Luis Washigton Vita, relacionando Direito e Justiça. Mostra, assim, o significado da obra daquele que chama de *mestre fundador* da *Escola de São Paulo*, bem como a sua repercussão no âmbito da filosofia luso-brasileira, assunto ao qual já dedicara, como vimos, estudos significativos.

3. Considerações finais

A longa convivência com a obra de Reale e com a dos autores estudados e apontados como *mestre-fundador*, ao lado de Reale: Vicente Ferreira da Silva; como *companheiros*, Heraldo Barbuy, Agostinho da Silva, Eudoro de Souza, Milton Vargas; e, como *discípulos*, Czerna, Luis Washington Vita, Gilberto de Mello Kujawski e Vilém Flusser.

No âmbito da Filosofia do Direito, o discípulo mais importante foi Czerna, o pensador que sucedeu Reale na Faculdade de Direito, na cátedra de Filosofia do Direito. Não adota as mesmas posições de Reale, mas seu voo foi apoiado pelo mestre fundador de um espaço de liberdade, que acolhia e estimulava a reflexão, a independência, a vida criadora de todos os que com ele conviveram e dialogaram.

Essa lição, também a devemos, no outro lado do Atlântico, a Braz Teixeira. Com sua generosa e atenta leitura das obras, com seu método histórico-crítico, com sua imensa erudição, ele assegurou uma ímpar leitura interpretativa do movimento filosófico que emergiu no Brasil, nos anos 50 e 60 do século XX, estabelecendo parâmetros críticos para compreendermos o jorro de criatividade e efervescência espiritual que a presença desses pensadores representou no Brasil e em Portugal e seus desdobramentos na Europa e na América, que apenas começamos a aquilatar.

Referências

TEIXEIRA, A. B. *A' Escola de São Paulo'*. Lisboa: DG, MIL, 2016.

_____. *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*. Lisboa: Associação Acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991.

_____. *Sentido e Valor do Direito*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2010.

TEIXEIRA, A. B.; EPIFÂNIO, Renato. *Olhares Luso-Brasileiros*. Movimento Internacional Lusófono, 2015.

TEIXEIRA, A. B. A ideia de democracia no pensamento de Miguel Reale. In. TEIXEIRA, A. B.; EPIFÂNIO, R.; CUNHA, R. S. (Orgs.). *Miguel Reale e o pensamento brasileiro*. Actas do IX Colóquio Tobias Barreto. Lisboa: IFLB, 2010.

_____. O pensamento de Miguel Reale. *Actas do IV Colóquio Tobias Barreto*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1998. R

Notas

1. Como o descreverá Braz Teixeira, veremos adiante.
2. Nosso texto sobre o assunto foi republicado no livro organizado por Braz Teixeira e Renato Epifânio, *Olhares Luso-Brasileiros*. Movimento Internacional Lusófono, 2015.
3. TEIXEIRA, A. B. Haverá uma Escola de São Paulo? In. MARCONDES CESAR, C. **O Grupo de São Paulo**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010.
4. Ver também REALE, Miguel. **De olhos no Brasil e no mundo**. 1997, p.157 e 159. E também, sobre a última fase do pensador paulista, nosso *Ética em Liberdade em Miguel Reale*, In. TEIXEIRA, A. B. Renato EPIFÂNIO, Rodrigo Sobral CUNHA (orgs.). **Miguel Reale e o pensamento brasileiro**. Actas do IX Colóquio Tobias Barreto. Lisboa: IFLB, 2010.

Aspects of Antonio Braz Teixeira's contribution to the investigation of the Portuguese-Brazilian philosophical dialog concerning the Philosophy of Law 's field

Abstract:

The work of Antonio Braz Teixeira on the Portuguese-Brazilian Philosophy of Law has as a distinctive feature the reflection on the work of the Brazilian professor who established a method of procedure for the study of this field: Miguel Reale. Braz Teixeira examines the dialogue between contemporaries Reale, Cabral de Moncada and Brandão, and shows how Reale's work reverberated in the "São Paulo School" - given name by Braz Teixeira to the group of Brazilian and Portuguese philosophers who participated in the creation of the Brazilian Institute of Philosophy and the Brazilian Journal of Philosophy. The contribution of Braz Teixeira consisted in the creation of a research method that considers similarities and differences between Brazilian and Portuguese philosophers; establishes a broad perspective on Reale's contribution and presents the core of this contribution and the evolution and maturation of Reale's thinking.

Keywords: Philosophy of Law, Reale, Moncada, Brandão, "School of São Paulo".

15. CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA SEGUNDO ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

Selvino Antonio Malfatti

Doutor – UFSM e Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

<http://iflb.webnode.com/>

Data de recepção: 20/11/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

Resumo:

Conforme António Braz Teixeira, foi a tempos atuais que se abriu espaço para as filosofias nacionais. Isto foi devido ao aparecimento da fenomenologia e filosofia existencialista. Até então, predominava o pensamento racionalista e, através dele, fazia-se crer que somente poderia existir uma filosofia universal.

Palavras – chave: Braz Teixeira, filosofias nacionais, teodiceia.

1. Considerações iniciais

Podemos afirmar que uma das maiores contribuições de António Braz Teixeira, filósofo português, foi de ter conseguido individuar a questão das filosofias nacionais e com isso justificar o *modus operandi* da filosofia portuguesa. Este se caracteriza pelo problema móvel de sua filosofia, qual seja: a teodiceia. E a partir deste centro inspirador se desdobra o pensamento português.

Em outras nações a preocupação é diversa. Na Alemanha, temos a persistência do sistema, a Inglaterra com a experiência, a França tem como tema central a razão, o Brasil se caracteriza pela preocupação com o homem, e Portugal com a divindade. Cada uma destas questões, para cada país, é um *modus operandi* filosófico. E esta peculiaridade, se não foi descoberta por Braz Teixeira, ele, como ninguém, a evidenciou.

O debate de Braz Teixeira em torno da questão mística se apoia na experiência. Não aquela do sentido inglês, mas do conceito medieval. É entendida como uma vivência de uma inspiração transcendente que se manifesta, por exemplo, através dos Livros Sagrados. Portanto, diametralmente oposta à experiência inglesa que é dos sentidos ao transcendente e, em Braz Teixeira, do transcendente aos sentidos.

2. Visão geral da Filosofia e produção científica de Braz Teixeira.

É excepcionalmente rica em colaborações culturais a trajetória bibliográfica de António Braz Teixeira. Nasceu em Lisboa, em 21 de julho de 1936. Licenciou-se em Direito pela Universidade de Lisboa, onde desempenhou as funções de assistente no período de 1991 a 1997. Foi professor nas seguintes Universidades: Universidade Autónoma de Lisboa, Universidade Internacional, Universidade de Évora e Universidade Lusófona. Exerceu cargos políticos como secretário de Estado da Presidência do Conselho de Ministros e secretário de Estado da Cultura. Exerceu ainda a vice-presidência do Conselho de Gerência da Radiodifusão Portuguesa e Diretor do Teatro D. Maria II. Em 1992 foi nomeado presidente da Imprensa Nacional – Casa da Moeda. De 1986 a 1989 foi Diretor da Revista Nomos, Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado.

Destacou-se como colaborador de intercâmbio entre Portugal e Brasil e foi um dos inspiradores da criação do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira – IFLB. (cf. RODRÍGUEZ, 2001, p. 1).

3. O Modo de ser da Filosofia em Braz Teixeira

O pensamento de Braz Teixeira é abrangente, abarcando praticamente todos os campos da filosofia, com seus adjetivos do Direito, Antropologia, História, sociologia, hermenêutica, gnosiologia e outros. Dentre estes, destacamos a importância da concepção de filosofia em Braz Teixeira.

Para ele, a filosofia é eminentemente nacional. Por quê? Por que é o próprio problema da filosofia: ser inserida na vida. A existência isolada só existe na vida tribal. Na civilização todo o universal está contido no individual e vice-versa. Neste sentido, a filosofia de cada país é também universal porquanto compartilha na busca da verdade plural e convergente. Tal como Sísifo que, ao alcançar o objetivo, deveria voltar novamente ao começo. A filosofia deve sempre por em causa, interrogação esta que nunca consegue captar de uma só vez o que é perene. A causa disso está na condição em que se elabora a busca. O ser humano está condicionado a um ser no mundo, vinculado a uma pátria, língua, cultura, inclusive, um culto. Como consequência, o filosofar é individual e nacional, como raiz e ponto de partida, é múltiplo nos caminhos que perscruta e universal, pois comunga dos mesmos anseios de toda a humanidade. Consequentemente, não é contraditório, apenas paradoxal, o nacional e o universal. Se a ave tem asas para voar, tem também pernas para caminhar. (cf. TEIXEIRA, in: PAIM, 1997, p. 1).

Braz Teixeira possui uma notável produção intelectual. Entre as principais obras do autor destacam-se¹.

4. O Resgate e Justificação de uma filosofia nacional

Foi somente nos tempos atuais que se abriu espaço para as filosofias nacionais. Até então, com pensamento predominantemente racionalista, fazia-se crer que somente poderia existir uma filosofia universal. Este pensamento estava calcado nas meditações de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, cujo pensamento deitava suas raízes em Sócrates que defendia os conceitos universais.

A abertura para as filosofias nacionais, conforme Braz Teixeira, adveio como o existencialismo e a fenomenologia. Isto por que para estas teorias filosóficas o pensamento humano está calcado no homem histórico. Sendo assim, deve-se buscar a filosofia nos problemas específicos de cada povo. Cada um deles enfrenta concretamente as dificuldades e para elas busca respostas. Com isso, abriram-se as portas para a filosofia de cada povo, não só o português, mas a todos, pois cada um, além da universalidade, possui sua problemática específica (cf. TEIXEIRA, 1959, 9-10).

A inserção histórica não anula o compromisso com a verdade. A verdade não é propriedade de nenhum povo, mas de todos. Disso decorre um caráter também universal da filosofia. Alguns temas possuem abrangência universal, precisamente os que se referem à verdade universal. Esta é buscada por cada povo no seu modo próprio de ser.

O que constitui a sua essência é a busca constante e sempre recomeçada da verdade e não a sua posse. Não é um saber feito, que possa transmitir-se e se vá adicionando, mas um conjunto permanente de interrogações, nunca definitivamente respondidas em que cada resposta que o filosofar a si próprio se dá é sempre uma resposta provisória, que se converte em nova interrogação. Com efeito, enquanto a solução resolve, dissolve, elimina ou suprime o problema, a resposta filosófica não é solucionante, deixando irresoluto o problema e viva a interrogação. Daí que, diversamente do que acontece com os restantes tipos de saber humano, a Filosofia seja, essencial e radicalmente, interrogativa, problemática e não solucionante (TEIXEIRA, 2000a, p.16).

5. O *εἶσι* (ser) e o *logos* (saber) para Braz Teixeira.

Para o filósofo há uma inadequação imperfeita entre o ser e o saber no homem. O mundo externo do ser humano é transcendente em relação ao pensamento. A realidade é um mistério que somente por analogia se pode conhecê-la. O homem está sempre numa posição de aporia, isto é, nunca tem certeza de que aquilo que conheceu corresponde à realidade. Por isso, o autor se refere à realidade como um mistério que só em parte é revelado. Por isso, não se pode falar em contradição entre razão e ser, mas como uma realidade que excede o *logos*. O mistério da realidade seria como os mistérios da fé, que somente pela Revelação podem ser conhecidos. (TEIXEIRA, 2000a, p. 27)

No ato de conhecer não somente entra a razão. Primeiramente, a certeza de algo se conhece. A partir de então, inicia-se uma atividade inicialmente como uma intuição, crença, sensação, imaginação como formas de experiência e só posteriormente o discurso racional. Em última análise, a filosofia é sempre uma teoria, isto é, uma contemplação de paisagem. O alicerce da filosofia será sempre um pressuposto intuitivo e a consequência do conhecimento por ela adquirido uma hipótese.

Concluindo: o filosofar, para o pensador Braz Teixeira, é uma atividade humana, concreta, com língua, cultura e mesmo fé. Se assim é, as raízes da filosofia estão na sua nação. Mas não necessariamente se esgota aqui. Com este suporte histórico-cultural pode aventurar-se em transcendê-lo e, com isso, chega ao pensamento universal. A nação é a ponte, e o universal é o outro lado.

Por outro lado, se a Filosofia é actividade ou processo da razão que se interroga a partir de uma intuição ou visão a que sempre regressa ou a que sempre se refere, está também sempre condicionada pela língua em que o filósofo pensa, já que não há pensamento sem palavra nem linguagem, ainda que este não se pretenda comunicar pela fala ou pela escrita [...]. Deste modo, não pode haver verdadeiro pensamento filosófico, enquanto discurso racional, sem palavras nem linguagem" (Teixeira, 2000a. p.31).

6. A filosofia Portuguesa e Brasileira.

Braz Teixeira entende que somente em parte é verdadeira a afirmativa de Antonio Paim de que a filosofia portuguesa gira em torno da ideia de Deus. Pensa o pensador português que somente é verdadeira esta ideia se se tomar como parâmetro a formação do Estado Moderno geral, mas que o Estado português é bem anterior, do século XII. A origem da filosofia portuguesa é claramente medieval, conforme o autor. Haja vista os inspiradores, tais como, Santo Antonio,

Pedro Hispano, Álvaro Pais e tantos outros como podem servir de testemunho. Inclusive, a filosofia portuguesa tem um lastro anterior à formação de seu próprio Estado.

Embora se possa encontrar uma lógica nascente da filosofia portuguesa, iniciando com o problema de Deus, junto à questão aparecem como problema o mistério do conceito de razão, relações entre razão e fé, filosofia e ciência, filosofia e religião. A filosofia portuguesa percorre um trajeto que vai do teísmo cristão, passando para o deísmo, pelo panteísmo, chegando ao ateísmo ético. Em seguida, passa a perguntar-se pelos limites da razão e sobre o seu conhecimento. Admite, posteriormente, o irracional cognitivo e outras formas gnósticas como intuição, sentimento, imaginação e crença. Este é um longo caminho percorrido pelos filósofos Amorim Viana, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, José Marinho e outros. (cf. TEIXEIRA, Prefácio. In: PAIM, 1997, p.6-7)

Braz Teixeira pensa que, a partir do século XX, a filosofia portuguesa começa a dar importância a questões antropológicas, juntamente com a ideia de Deus, as relações entre filosofia e religião e ciência e fé. Dessa preocupação, a filosofia ramifica seu pensamento para outras dimensões, como História, antropologia filosófica e questões existenciais, como o mal, a vida, a morte, liberdade e o destino do homem. Debruça-se sobre as questões da autonomia do espírito, cultura, espiritual, valores e sentimentos. Em que pesem todas as visões que a filosofia portuguesa se abre, fica sempre uma fidelidade, como pano de fundo, um olhar da teodiceia. (Cf. TEIXEIRA, id. p. 8-9)

Do mesmo modo, em relação à filosofia brasileira, diferente de Antonio Paim, o qual considera o núcleo da filosofia brasileira o problema antropológico, Braz Teixeira entende que este viés pode ser encontrado contemporaneamente em Miguel Reale e Tobias Barreto, mas originariamente ele também tem um fulcro da Teodiceia, como se pode constatar em Domingos Gonçalves de Magalhães, Farias Brito e Vicente Ferreira da Silva. Conclui que ambas as filosofias têm como pano de fundo uma ontologia do Espírito que pode ramificar-se em várias dimensões entre as quais a cultura (cf. TEIXEIRA, id. p. 10-11)

7. O Papel da Antropologia filosófica em Braz Teixeira.

O ramo da Filosofia da antropologia surgiu ao natural a partir do momento que foram superadas, no decorrer do século XIX, determinadas teses do racionalismo, acuado pela crítica movida pela fenomenologia, axiologia e existencialismo. Tomou-se consciência que havia determinadas realidades irreduzíveis umas às outras. Como, por exemplo, dizia-se que, o que não fosse sociológico seria biológico. A Psicologia filosófica emerge neste vácuo deixado pelo cientificismo. Ela demonstrou a especificidade e irreduzibilidade da vida e da *psique* à matéria e ao mundo inorgânico. A realidade do espírito, o valor da intuição no conhecimento, a imaginação, o sentimento, enfim, a racionalidade caracteriza um ser concreto e singular: o homem (cf. TEIXEIRA, 1993. p. 79).

A antropologia da Europa Central e de Portugal trilharam caminhos diversos, devido à questão da problemática nacional. O da Europa central escoa na ontologia, devido à análise fundamentada na fenomenologia. Em Portugal, tendo como *leitmotiv* nacional a questão de Deus, a antropologia filosófica caminhou para a metafísica, iluminada pelo pensamento cósmico e escatológico, como protótipo, podendo ser citado Leonardo Coimbra.

Deste modo, se a antropologia filosófica contemporânea tende, noutros países e noutros povos do nosso continente, a circunscrever-se a uma dimensão humanista e fechar-se numa finitude temporal e mundana, a filosofia portuguesa tem revelado uma dupla abertura e um duplo horizonte, simultaneamente cósmico e escatológico, pois sabe, como o lembrou Leonardo Coimbra, que o homem é um ser criado em natureza para se fazer em liberdade, pelo que não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro de um mundo a fazer (TEIXEIRA, 1993, p. 81).

Para Braz Teixeira a Antropologia filosófica serve de elo, nexos, entre o homem que medita e o meditado do homem, isto é, entre a prática e a teoria, entre a experiência e o mundo metafísico. A experiência de homem conduz a metafísica do homem, que é a antropologia. Desde o momento que o homem começa a interrogar a si mesmo e por si mesmo sobre o que é o homem, qual seu destino, o valor e o sentido da vida e do agir, está exercitando a metafísica e, por isso, a antropologia filosófica possibilita transpor a realidade e situar-se no plano teórico, isto é, filosófico.

O texto do filósofo português por vezes é tão denso que, para não se perder a riqueza do discurso, é melhor citar do que interpretar. É o que acontece com a conclusão sobre o caráter mediador da antropologia filosófica entre o mundo do homem e o mundo descoberto pelo homem no exercício de filosofar. Conclui:

Sendo essencialmente metafísica, a Antropologia Filosófica é mediadora entre a razão teórica, a razão prática e a razão estética, estabelece a necessária articulação entre o mundo da natureza e o mundo do espírito, liga-se, por um lado, à Teodiceia ou à Ontoteologia e à Cosmologia e, por outro, à Ética, à Filosofia da Religião, à Filosofia da História, à Filosofia da Arte e à Filosofia do Direito, enquanto interrogação filosófica sobre a essência, o sentido e o valor do existir e do agir do homem no mundo e das suas criações espirituais (TEIXEIRA, 2000a, p 30).

Braz Teixeira confere um valor excepcional à experiência. É através dela que podemos ter acesso à razão. As possibilidades da experiência nos abrem a porta de entrada para várias áreas do conhecimento. É o que acontece com a experiência religiosa.

8. O Valor da experiência religiosa em Braz Teixeira

Para o autor, a intuição nos leva a pensar que há mais experiências que a sensível. É o caso da experiência religiosa que nos possibilita transpor o limiar do racionalismo para entrar num mundo místico. Este valor conferido à experiência mística constitui a peculiaridade da Filosofia Portuguesa. Conforme ele admite, a experiência religiosa é mais uma forma gnosiológica, é poder alçar-se a um mundo acessível a poucos.

Acatada como válida para o conhecimento, a experiência religiosa é o leque das possibilidades de formas de conhecimento, abre-se e confere legitimidade à sensação, intuição, sentimento, imaginação e crenças. Uma das mais significativas é a ética que transcende a lei, norma, mandamento. O nómeno dos mitos leva ao sagrado, ao divino, à união mística. (Cf. TEIXEIRA, 1993, p. 11)

O mistério nos leva à ideia de Deus que constitui o núcleo em torno do que tudo passa a ter sentido, inclusive o próprio ato de filosofar. Isto é, o peculiar na Filosofia Portuguesa. Tudo tem origem na ideia de Deus e tudo começa a ter significado a partir desta luz. São palavras do filósofo Braz Teixeira:

Singularidade do pensamento português tem sido o descobrir e revelar a profunda relação que une Deus, o mal e a saudade e, ao mesmo tempo, mostrar que foram outorgados à liberdade humana, assistida pela graça divina, os meios para minorar ou vencer o mal e contribuir para restaurar aquela original e fraterna harmonia entre todos os seres, para que está ordenada toda a criação (TEIXEIRA, 1993, p.12).

A tentativa de encontrar o Absoluto não somente é objeto filosófico, mas é a causa do filosofar, e, portanto, a teodiceia para Braz Teixeira é simultaneamente objeto e causa da filosofia. Dir-se-ia que o conteúdo cultural da saudade é aquele lamentar de buscar e não encontrar o Paraíso que é o Absoluto. O mal e a dor é precisamente o Paraíso Perdido.

Mas o mundo mental português não encontra na saudade algo trágico. Como diria o filósofo português Eduardo Abranches do Soveral, o lírico. A saudade não é de perda, mas de esperança. Inclusive na crença mítica da volta de D. Sebastião. (Cf. SOVERAL, 1996, p. 179).

A solução da vivência e convivência humana não está aqui, mas no plano divino. Dele decorrem as respostas das angústias do homem. Diz Braz Teixeira:

A possibilidade de existência de Deus, suma Bondade e sumo Bem, e a realidade insofismável do mal, eis o que, desde o plano do mais desatento viver quotidiano até ao da mais séria e responsável especulação, é para ele causa de inquietação e perplexidade. De tal atitude e problema dá sinal o seu pensamento, com tão funda ressonância, desde a heresia priscilianista aos nossos dias, que por eles acentuadamente se singulariza no quadro do filosofar europeu, como tem já sido notado por alguns dos seus mais esclarecidos intérpretes (TEIXEIRA, 1964, p.16).

Para Braz Teixeira, a questão do mal é resolvida pela Teologia católica. O mal é a falta do bem e esta lacuna pode ser repostada pela graça divina. A graça divina possibilita os meios para minorar ou vencer o mal, restaurar a fraternidade original, não somente entre os homens, mas de toda criação. A graça é o antídoto contra o mal. (Cf. TEIXEIRA, 1993, p. 12)

Concomitante à religião outro componente cultural veio constituir o substrato do povo português. Trata-se do patriotismo. Ambos, patriotismo e religião, estão intimamente entrelaçados na História, na formação da nacionalidade portuguesa, que se tornaram dois círculos complementares: o português um patriota católico e para ser patriota tinha. Este patriotismo estendia-se às colônias. Mormente o Brasil. Os nativos, “brasileiros”, assumiram a terra e lutaram para defendê-la lado a lado com os portugueses. Isto se verificou claramente nas invasões por parte de estrangeiros nas suas colônias: os holandeses foram expulsos do Brasil numa luta conjunta, da mesma forma os franceses. O substrato religioso irmanava o patriotismo de ambos (cf. SERRÃO, 1989, Vol. I, p. 376-377).

No entanto, o núcleo da filosofia portuguesa é o teológico, conforme Braz Teixeira. Este ponto de chegada se deveu crítica à razão que se arvorou juíza da verdade. Para ele, começou como toda poderosa razão até admitir o irracional. Diz o filósofo:

Como, porém, o problema de Deus é indissociável do problema do Logos, a crítica filosófica à ideia tradicional da divindade é acompanhada por uma paralela dissolução do conceito iluminista de uma razão clara e segura de si, que recusa todo o negativo e todo o irracional, primeiro através da interrogação sobre os limites da própria razão e sobre o seu saber de si, e, depois, pela admissão progressiva do irracional que recusara, tanto do irracional entitativo, como do irracional cognitivo, e, por fim, pela sua abertura a outras formas gnósticas, como a intuição, a imaginação ou a crença (TEIXEIRA, 1993, p. 16).

Concluindo o raciocínio, Braz Teixeira pensa que a filosofia portuguesa privilegiou as seguintes questões: a ideia de Deus, o problema do mal, o conceito de razão e as relações entre razão e fé. Filosofia e religião e filosofia e ciência. Embora tenha feito estas opções não significa que tenha se fechado para outras questões, como as questões antropológicas desenvolvidas pela meditação brasileira. A postura portuguesa não se constitui num enclausurar-se numa atitude dogmática, monolítica, definitiva em suas teses, mas aberta a um diálogo especulativo sempre em aberto à revisão através da atividade hermenêutica.

9. Considerações finais

A filosofia existencialista abriu a possibilidade de uma filosofia simultaneamente nacional e universal. E a fenomenologia abriu o espaço para a mística.

Desde o momento que o homem se debruçar sobre questões existenciais vitais como a vida, morte, mal, vida além-morte; Deus está se preocupando com o particular. E desde que procura respostas para os problemas de seu país, como política, economia, ética, está meditando sobre questões nacionais. Quando se alça na busca de uma resposta perene para todas estas questões, então está exercendo uma filosofia universal. Foi tudo isso que Braz Teixeira fez. Conseguiu juntar o individual, o nacional e o universal.

O entendimento peculiar do que possa ser a experiência em Braz Teixeira possibilitou o caminho para a justificativa da teodiceia. Se experiência não significa apenas o resultado do conhecimento através dos sentidos, mas da experiência extrassensorial, então o transcendente é acessível ao conhecimento, e, por isso, esta dimensão do homem também é válida, tanto quanto a sensível. Ambas, experiência sensorial e mística, têm a mesma legitimidade, e, portanto, estão em pé de igualdade, conforme Braz Teixeira.

Referências

- PAIM, Antonio. **As Filosofias Nacionais**. Londrina: Editora UEL, 1997.
- RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. **Antonio Braz Teixeira - o homem e a sua obra**. 7º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira. Londrina - Paraná, setembro de 2001. Disponível em: >[HTTPS://www.ensayistas.org/filosofos/portugal/teixeira/introd.htm](https://www.ensayistas.org/filosofos/portugal/teixeira/introd.htm), 2m. Acesso em: 15 nov. 2017.
- SERÃO, Joel. **Dicionário de História de Portugal**. Vol.I. Porto: Livraria Figueirinhas, 1989.
- SOVERAL, Eduardo Abranches. **O Pensamento Luso-Brasileiro – Estudos e Ensaios**. Lisboa: Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.
- TEIXEIRA, António Braz. **A filosofia jurídica portuguesa actual**. Lisboa: Boletim do Ministério da Justiça, 1959.

_____. O problema do mal na filosofia portuguesa contemporânea. In: **Espiral**. Lisboa, p. 16-23.

_____. **Deus, o mal e a saudade**: estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo. Lisboa: Fundação Lusíada, 1993.

_____. **Sentido e valor do direito**: introdução à filosofia jurídica. 2ª edição revista e ampliada. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000.

Notas

1. PFJ: O pensamento filosófico-jurídico português (1983)

SVD: Sentido e valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica (1990/ 2010)

CF: Caminhos e figuras da Filosofia do Direito luso-brasileira (1991/ 2002)

DMS: Deus, o Mal e a Saudade: estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo (1993)

OER: O Espelho da Razão: estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro (1997)

EFR: Ética, Filosofia e Religião: estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro (1997)

CRA: Conceitos e formas da razão atlântica: estudos de filosofia luso-brasileira (2001)

HFD: História da Filosofia do Direito portuguesa (2005)

DP: Diálogos e perfis (2006)

AFS: A Filosofia da Saudade (2006)

CFD: Conceito e formas de democracia em Portugal e outros estudos da história das ideias (2008)

AER: A Experiência Reflexiva: estudos sobre o pensamento luso-brasileiro (2009)

FEB: A Filosofia da Escola Bracarense (2010)

FJB: A filosofia jurídica brasileira do século XIX (2011)

BRJ: Breve tratado da razão jurídica (2012)

TM: A teoria do mito na filosofia luso-brasileira contemporânea (2014)

ESP: A Escola de São Paulo (2016)

RPF: Revista Portuguesa de Filosofia

RBF: Revista Brasileira de Filosofia

CTB: Colóquio Tobias Barreto

CAQ: Colóquio Antero de Quental

HPF: História do pensamento filosófico português

NA: Nova Águia: Revista Portuguesa para o século XXI

(Colóquio Braz Teixeira. Disponível em <http://coloquiobrazteixeira.blogspot.com.br/>> Acesso 15 de novembro 2017)

Abstract:

According to António Braz Teixeira, it has been in modern times that space has been opened for national philosophies. This was due to the emergence of existentialist phenomenology and

philosophy. Rationalist thought had prevailed until now, and through it was believed that only a universal philosophy could exist.

Key words: Braz Teixeira, national philosophies, theodicy.

16. AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES E OS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA E DA FENOMENOLOGIA JURÍDICA

Regina Coeli Barbosa Pereira

Professora Doutora, em Filosofia pela UFRJ

Universidade Federal de Juiz de Fora – MG – Faculdade de Educação

reginacoelibarbosa@hotmail.com

Data de recepção: 20/11/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

RESUMO

Aquiles Côrtes Guimarães é o estudioso da Filosofia e do Direito que, através de suas obras aqui destacadas, reflete acerca do pensamento filosófico brasileiro, da fenomenologia do Direito, sobre o agir humano e os desafios proporcionados pela Filosofia e pelo Direito para se encarar o sentido da vida. A reflexão, realizada nesse estudo, expressa uma singularidade da Filosofia e do Direito, necessárias ao homem, ou seja, o respeito pela dignidade humana.

Palavras-chave: Filosofia; Direito; Fenomenologia; Filosofia Brasileira; Aquiles Côrtes Guimarães.

1. Considerações iniciais

Este livro é resultado de uma análise dos temas que afloram a vasta literatura do professor Aquiles Côrtes Guimarães, permitindo ter uma ideia de seu conjunto.

Suas obras principais são: Lições de fenomenologia jurídica, Cinco lições de filosofia do Direito, Fenomenologia e direitos humanos, Fenomenologia e Direito, Pequenos estudos de filosofia brasileira e Pequena introdução à filosofia política: a questão dos fundamentos.

Preocupado em resgatar as ideias filosóficas de estudiosos, procurou evidenciar a contribuição de cada um deles, elucidando suas ideias específicas naquilo que percebeu de mais significativo de seu pensamento.

O professor Antônio Paim realizou um estudo evidenciando “o lugar de Aquiles Côrtes Guimarães na historiografia da filosofia brasileira”(PEREIRA e PEREIRA, 2015). Para ele, o livro de Aquiles Côrtes Guimarães intitulado *Pequenos estudos de filosofia brasileira* (1997^a) destaca-se no conjunto de textos que esse estudioso dedicou ao tema, na medida em que apresentou, de forma substancial, uma visão fenomenológica do pensamento brasileiro como um modo de instigar o debate no seio da própria fenomenologia, corrente que integrou, juntamente com os culturalistas, enfatizando, o professor Antônio Paim, que juntos desempenharam na matéria, papel inquestionavelmente pioneiro.

É importante evidenciar, também, que no âmbito da corrente fenomenológica em que estava Aquiles Côrtes Guimarães, integrava a maior figura dessa corrente, Creusa Capalbo.

Para situar o tema, cabe ressaltar a contribuição do professor Miguel Reale que estruturou o Instituto Brasileiro de Filosofia a partir de uma visão culturalista, em que a filosofia comporta diferentes pontos de vista, entre os quais se deve estabelecer permanente diálogo filosófico. Reale estimulou Guimarães, acerca da trajetória da filosofia brasileira e da fenomenologia, preocupada com o homem enquanto consciência e, conseqüentemente, enquanto liberdade.

A cada período da história da humanidade, os filósofos deram sua contribuição, modificando as formas de percepção da realidade através de seu pensar crítico, criativo e inovador. Muitos deles criticando ideias, contrapondo teorias, estabelecendo nova(s) dimensionalidade(s) para uma vida mais autêntica em sociedade.

A edificação do pensamento filosófico impulsionou o desenvolvimento da ciência e fez a humanidade chegar ao estágio de desenvolvimento tecnológico, científico, social e cultural que hoje podemos testemunhar. Muitos filósofos/estudiosos elucidaram o pensamento dos grandes filósofos, considerados clássicos, apresentando ideias e aplicando a filosofia à nossa realidade. A contribuição extraordinária de Guimarães se refere à fenomenologia aplicada ao Direito. A questão relacionada com os fundamentos do Direito pautou sua reflexão, estabelecendo a discussão sobre princípios norteadores para o Direito que possibilitam ao jurista uma prática crítica, ressaltando o papel da consciência como intencionalidade criadora.

2. Guimarães e o desenvolvimento da Filosofia no Brasil

Durante mais de 20 anos, Aquiles Côrtes Guimarães dedicou seus estudos à filosofia brasileira. No seu entender, a filosofia deve ser um ato de reflexão sobre fundamentos e originalidade, uma decorrência das tentativas de auto constituição espiritual de um povo. Toda reflexão filosófica é original, desde que possibilite o diálogo como fonte originária de constituição da vida histórica, no caso, da vida histórica brasileira.

Os sistemas filosóficos ou os modos de condução do pensamento construído no Ocidente são vistos como instrumentos de identificação da vida espiritual brasileira. Para Guimarães (1997a), o suposto é que existe uma filosofia brasileira radicada na necessidade de explicação das nossas raízes históricas, da nossa proveniência, enquanto sujeitos habitantes da “ideia de ocidentalidade”.

Com a finalidade de situar o discurso filosófico brasileiro no período colonial, destaca a presença da escolástica decadente que caracterizava a vigência de uma consciência filosófica predominante em Portugal, que mantinha sua imunidade frente a qualquer tipo de renovação que pudesse ocorrer. No Brasil, as discussões sobre as questões relativas ao discurso filosófico colonial sinalizavam o caráter de missão de que se revestiu o processo colonizador.

No plano da epistemologia, a reflexão filosófica foi dominada por uma acentuada inclinação para o retorno radical ao sujeito, que objetivava a “reconstrução e releitura de um cosmos tematizado como o lugar da razão operante, isto é, sobre a qual serão delineadas as categorias do Universo” (GUIMARÃES, 1997, p. 19). Tanto a filosofia quanto as ciências procuravam modificar sua maneira de conhecer a realidade, livre dos textos sagrados, estabelecendo nova forma de conhecê-la.

Durante mais ou menos três séculos, o “Brasil viveu numa espécie de consciência-reflexo em relação à cultura metropolitana, nos seus mais diferentes rumos” (GUIMARÃES, 1997, p. 21). Não havia no país uma filosofia indagativa e sim uma filosofia pautada na escolástica decadente. Não se pode falar em produção filosófica colonial. O exercício da filosofia era desenvolvido na atmosfera do sagrado, onde os problemas filosóficos eram vistos com desdém e ignorância.

No momento em que surgiu a luta desencadeada pelo Iluminismo contra a religiosidade, ganha destaque o binômio natureza-razão, sob o argumento da necessidade da humanidade atingir a racionalidade, independente da revelação divina: começa o alvorecer da “filosofia das luzes”. Todavia, não houve qualquer estímulo ao aprofundamento das questões filosóficas. “Os responsáveis pela difusão da cultura na Colônia procuravam deliberadamente o afastamento dos grandes temas da filosofia moderna, ou ignoravam as questões que exigiam um mínimo de vocação especulativa” (GUIMARÃES, 1997, p. 25). A partir da segunda metade do século XIX,

iniciou-se, no Brasil, a formação de um pensamento filosófico, como consequência de sua independência política.

Para Guimarães (1997), a filosofia sempre causou receio aos governantes e ressentimento àqueles que são destituídos da vocação do pensamento, como se ela se constituísse numa permanente ameaça aos regimes políticos. Seus saberes foram se tornando livres das censuras e se mostrando promissores, como modos originários de identificação da cultura nacional. Foi preciso a coragem de nossos estudiosos no desbravamento das ideias que propiciaram a filosofia se desacorrentar das amarras da dominação intelectual.

3. A “segunda via” de inspiração do pensamento brasileiro: a fenomenologia como método e como atitude filosófica

O pensamento filosófico brasileiro foi influenciado pelos filósofos franceses no que se refere à fenomenologia, como, por exemplo, Sartre e Merleau-Ponty.

Conforme Guimarães (1997^a, apud PEREIRA e PEREIRA, 2015), os pensadores franceses propiciaram o despertar para o valor da epistemologia, sem perder de vista o florescimento das pesquisas em torno de autores como Hegel e Marx.

A fenomenologia se iniciou no Brasil com Nilton Campos, nos anos de 1950, com poucos adeptos. Foi bem recebida na área da psicologia e da psiquiatria.

Na década de 1960, Creusa Capalbo teve contato com a fenomenologia e passou a compreendê-la como método. Na mesma época, Gerd Bornheim encara a fenomenologia como atitude em suas reflexões e impulsiona o seu desenvolvimento entre nós como meditação filosófica. Posteriormente, toma a via heideggeriana e desenvolve sua reflexão filosófica com um caráter existencial, isto é, uma fenomenologia voltada para os horizontes da vida e da história. Também merecem destaque Emanuel Carneiro Leão e Gilvan Fogel que reconhecem a excelência da atitude fenomenológico-existencial, bem como outros estudiosos da fenomenologia do Brasil.

A fenomenologia de Husserl foi o grande acontecimento do século XIX, que iria propiciar uma nova compreensão do mundo, altamente diferenciada do positivismo e das forças do cientificismo naturalista, transformando-se num dos instrumentos mais eficazes de redirecionamento do pensamento. Para a fenomenologia, o mundo é o vivenciamos, de forma real e concreta, e tudo nele é possibilidade de manifestação de sentidos.

Acompanhando Husserl, Guimarães (1997, p.210) também acredita que a verdadeira evidência está no “mundo da vida” e que a redução é a chave para o autêntico conhecimento da realidade. Para realizar a atitude redutiva é preciso suspender o juízo. “Suspender o juízo é o primeiro ato do filosofar, porque implica suspensão de hábitos, de convenções, de crenças e costumes”. A atitude fenomenológica visa desobjetivar o mundo para encontrá-lo em sua mais pura essência.

A filosofia brasileira também recebeu influência espanhola, já que o pensamento de Ortega Y Gasset ganhou destaque no Brasil, principalmente, a partir da década de 30, momento em que se começa a estruturar o nosso sistema universitário, sendo o “lugar natural” para realizar as discussões sobre as ideias filosóficas daquela época.

As ideias de Ortega y Gasset se constituíram em instrumentos poderosos contra o positivismo dominador ao lado da metafísica de Bergson que se impuseram como uma “radical reação contra o cientificismo”, reinante na segunda metade do século XIX, o que traria sérias consequências no pensamento brasileiro nas primeiras décadas do século XX. É com Ortega Y Gasset que o culturalismo brasileiro passa a se desenvolver. E, conforme Guimarães (1997, p. 173), seu pensamento “se constitui na inspiração básica da geração culturalista que se desenvolve a partir dos anos de 1940”.

A cultura brasileira jamais se afastou do pensamento de Ortega, porque, para ele, o homem é um ser de e para a cultura. E, nesse sentido, Guimarães adverte: no momento em que a técnica se sobrepõe à natureza é imprescindível buscar uma ontologia da técnica para resguardar a cultura como fruto da vida histórica.

Também Antônio Paim foi outro pensador que soube perceber a dialeticidade entre filosofia e cultura. Dedicou-se às reflexões procurando compreender a formação da cultura brasileira na ordem da meditação filosófica. Seu culturalismo é de derivação kantiana, pois a filosofia transcendental kantiana, para ele, seria o fundamento mais seguro para a reflexão filosófica. Guimarães (1997^a) também é dessa opinião, pois acredita que o discurso filosófico ganha legitimidade ao apoiar-se na ordem transcendental “sob pena de perder sua caracterização originária”.

Segundo Paim (1997^a), a cultura tem como fundamento a moral que é uma conquista realizada por meio da educação. Guimarães, também reconhece o valor da cultura. Para ele, se a cultura tem como fundamento a moral, “é necessário educar consciências para essa forma de objetivação ética, já que o que vivemos no universo intelectual brasileiro é uma profunda dispersão moral caracterizada por vícios particulares” (GUIMARÃES, 1997^a, p. 184). A formação e o desenvolvimento da cultura dos povos estão relacionados à liberdade de pensamento. A liberdade implica em formulação, confronto e discussão das ideias e nas infinitas possibilidades de compreensão e interpretação.

Nos pequenos estudos de filosofia brasileira, Guimarães apresenta a trajetória da Filosofia no Brasil e sua articulação com o pensamento filosófico europeu. A influência imediata vem de Portugal.

No Brasil colônia, a referência filosófica brasileira é a “escolástica decadente”. Somente na segunda metade do século XX é que, realmente, inicia-se no Brasil a formação de um pensamento filosófico. O ecletismo e o positivismo são os movimentos filosóficos que fomentam o início da reflexão filosófica brasileira.

Guimarães (1997^a) ressalta a importante contribuição dos pensadores brasileiros para a fundamentação da moral, da cultura e da educação. Tece reflexões acerca do ato educativo, seu significado e suas possibilidades. Mostra como o pensamento brasileiro foi altamente influenciado pelo pensamento francês, no que se refere à fenomenologia, mas também como propiciou o despertar para o valor da epistemologia. Mostra, também, como a fenomenologia se iniciou no Brasil, com Nilton Campos, na área da psicologia. Destaca pensadores brasileiros que reconheceram o valor da atividade filosófica existencial.

Enfim, Guimarães oferece um panorama que nos ajuda a compreender os rumos que a filosofia tomou no Brasil, o caminho por ela percorrido e a contribuição dos pensadores brasileiros para a reflexão acerca da realidade nacional.

4. Filosofia do Direito – fundamentos da justiça, do direito de punir; a questão dos valores e a fenomenologia do Direito

A reflexão filosófica brasileira se insurge contra o materialismo e se orienta pelo retorno ao espírito, à subjetividade, à consciência. O encontro da filosofia com o Direito se mostrou uma relação promissora. A contribuição da filosofia para o Direito é fundamental na reflexão sobre seus fundamentos.

A grande preocupação de Guimarães (1997b) é oferecer ao Direito os fundamentos que possam se constituir em sustentáculos do pensamento jurídico. Esse autor tece uma crítica aos juristas da atualidade que fundamentam suas ações simplesmente nos textos legais e na jurisprudência.

No seu entender, o pragmatismo é indissociável da operatoriedade das normas, mas a ideia de positividade bloqueia os sentidos dos fundamentos.

O Direito se beneficia da filosofia porque dela extrai as fundamentações filosóficas da sua criação e aplicação. A grande vantagem é que a filosofia acompanhou o processo evolutivo da sociedade, analisando as experiências vivenciadas em cada época e delas extraindo as raízes teóricas cognitivas para sua aplicação no campo do direito.

O reflexo da filosofia do Direito gerou uma nova maneira de conduzir a prática jurídica, tornando-a mais racional, como também mais sensível aos problemas do homem e da sociedade.

Os fundamentos do Direito se referem às suas raízes, aos seus princípios, às suas origens. Tudo isso é encontrado na “consciência humana”, de onde emana “a ideia de justiça na sua originária manifestação”.

A Consciência humana, como fundamento do Direito, é referência para o estabelecimento da ordem jurídica e, nesse sentido, é preciso considerar que todo ordenamento é reflexo do poder ordenador do homem.

Nas práticas jurídicas o que se percebe é o predomínio do imediato entendimento da norma. Ler um texto normativo, em confronto com o texto da vivência social, requisita do jurista intuição e amparo da filosofia para a realização de uma leitura autêntica. O confronto entre o texto normativo e o texto da vivência social revela um profundo desencontro. Daí ser imprescindível a luminosidade da consciência para clarear o caminho que separa a leitura institucional do mundo, da leitura fenomenológica, daquilo que a fenomenologia chama de mundo da vida. Mundo da vida é um termo que pertence à linguagem técnico-filosófica. Corresponde a uma realidade viva, imune às categorias e aos conceitos. Com ele, quer se significar que a fenomenologia não pretende explicar o mundo como faz a ciência, mas compreendê-lo. A tarefa da filosofia é seguir no caminho da intencionalidade da consciência para apreender os sentidos em sua essência.

O fim do Direito é a organização da sociedade para a realização da justiça. O Direito é fundamental para assegurar a convivência humana. É condição *sine qua non* para o exercício da liberdade e possibilidade da justiça.

Direito, norma e justiça não se confundem. A norma expressa o direito, o ideal de realização da justiça no seio da comunidade humana.

A questão dos fundamentos da justiça ou a busca de fundamentos para a justiça é ver o encoberto na trama da realização humana, na aventura da história, muito além das simples manifestações das urgências do cotidiano. Opera-se como conceito normativo, em que o justo é visto de vários modos, nenhum referido ao seu lugar ontológico. Não é hábito interrogar o ser da justiça. O interesse é pela sua operacionalidade. Despreza-se o verdadeiro papel da justiça, “possibilidade originária da coexistência, uma vez que ela se associa à ideia de bem” (Guimarães, 1997, p.34).

A vida do homem é permeada por valores. Suas ações expressam aquilo que estabelece como escolhas positivas e negativas. Os valores são intuídos pela consciência para a tomada de decisões. Valor e eticidade fazem parte da vida histórica e, conseqüentemente, da vida jurídica. A vida jurisdicional é permeada pelos valores. Toda decisão é uma cisão, pois envolve escolhas entre valores opostos.

O mundo é conflituoso e, no entender de Guimarães (1997b), valorar é superar os conflitos, através do retorno constante à subjetividade, onde o homem se fortalece para enfrentar os desafios.

A atividade judicante demanda a aplicação de valores na busca dos sentidos da coexistência. A técnica não pode prevalecer sobre os valores, o que significa destituir as subjetividades de sua função de pensar, valorar e julicar.

A realização da justiça busca assegurar a liberdade do homem, a sua humanidade. “Liberdade é um valor inato”, afirma Guimarães (1997b, p.45). Nascemos livres e, como tal, somos autônomos. Nossa autonomia nos condena à responsabilidade sobre nossos atos porque somos sua causa.

A sociedade delega ao Estado o direito de punir. Para cumprir seu papel, o Estado utiliza sua força operante e pune os indivíduos transgressores, excluindo-os do mundo da coexistência, pelo tempo julgado necessário a sua reinclusão. A pena mais comum é a supressão da liberdade. O direito de punir se assenta na racionalidade social.

Para Guimarães (1997b) a coexistência é inevitável e essa inevitabilidade está na raiz do existir humano, na radicalidade da sua presença. A busca pelos sentidos do existir humano é o ponto de partida para a compreensão e interpretação do significado do direito de punir, fundado na obrigatoriedade da coexistência.

A existência humana é um paradoxo. O homem é lançado ao mundo como absoluta liberdade já que ser livre é sua essência. (GUIMARÃES, 2000). Mas como exercer essa liberdade num mundo onde prevalecem os desencontros é o problema fundamental. Faz-se necessária a busca dos sentidos do existir. Eles se manifestam na temporalidade ou historicidade. A tentativa de compreensão do humano obriga que o olhar se dirija para sua existência, submetida aos acontecimentos que o envolvem na ordem da passagem do tempo.

O fundamento do direito de punir é a estrutura dos aparelhos de Estado. Ela se mostra operante de forma imediata e efetiva a legitimidade do direito de punir. A preocupação do Estado não é o sentido da pessoa humana, mas o controle do seu comportamento resumido no conceito de criminalidade. A tríade proibir, julgar e punir é a estrutura do aparelho de Estado na sua função punitiva.

Esse modo de fundamentação do direito de punir é sustentado por uma visão do naturalismo cientificista já ultrapassada. Segundo Guimarães (1997b) exige-se ultrapassar o desejo de controle do agir humano, para nele encontrar a clareza de seus sentidos. A necessidade de garantia da vida da sociedade, dentro dos parâmetros normativos, não pode encobrir a atitude essencial que é a busca de fundamento. É necessário punir a transgressão, mas há na transgressão um sentido a se compreender e que revela o “caráter trágico da existência humana”. E o fundamento da convivência obrigatória é a consciência. Por mais absurdo que pareça ser o mundo, ele é fundado pela intencionalidade da consciência que doa seus sentidos e os valores que a ele subsistem. Se há um fundamento para o direito de punir, considerado pela fenomenologia, é a consciência.

O sistema jurídico estabelecido, amplamente conhecido pelos juristas, que são seus intérpretes, foi erigido sobre dogmas, difíceis de serem removidos, mas que podem ser desvendados. A fenomenologia se propõe a essa tarefa de desvendar o dogmatismo das doutrinas jurídicas, buscando os seus sentidos. Com isso, tem-se todas as condições de ver, claramente, o que é o Direito. A compreensão defendida pela fenomenologia resgata o sentido efetivo das coisas. Compreender os sentidos envolve realizar uma série de operações porque nem sempre compreendemos o que o fenômeno significa. É necessária uma análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, de nossa possibilidade, da clareza de nossa consciência para intuir a sua essência.

A fenomenologia vai mostrar sua relevância e sua aplicabilidade a fenômenos jurídicos, carentes de interpretação, e à ordem jurídica em geral. O Direito é uma atividade essencialmente decisória e interpretativa. O julgamento de um fato demanda argumentação, provas documentais, periciais e testemunhais que visam descobrir a essência do fato julgado para

tomada de decisão. É uma necessidade que abrange todo o universo da vivência jurídica. A compreensão direciona a interpretação na tarefa do jurista. Ela é o núcleo do método fenomenológico, aplicável às ciências humanas e, sobretudo, às ciências jurisprudenciais cuja finalidade é a realização da justiça.

Guimarães (2000) explicita as condições necessárias à realização de uma teoria fenomenológica do Direito. Não seria mais uma teoria sobre o Direito, mas uma conversão à atitude fenomenológica, o que significa um modo espiritual de compreender e ver os fenômenos jurídicos. Essa nova visão abarcaria todas as formulações teóricas existentes, não como superação, mas como ampliação, uma releitura, isto é, a volta à “coisa mesma” para encontrar o seu manifestar originário. Este é o “princípio dos princípios”.

A teoria fenomenológica do Direito vai minar todas as dimensões do manifestar-se dos objetos abrigados no mundo jurídico. O fato é jurídico quando seu sentido tem relação com a ideia de juridicidade. É uma relação de pertencimento, diferente da interpretação comum que a concebe como adequação às regras legais. O que motiva a investigação é a busca da essência do fato, o seu conteúdo intencionado pela consciência.

A ideia de juridicidade é o fio condutor da teoria fenomenológica do Direito. Caberá ao fenomenólogo a tarefa de “interpretação e compreensão do direito à luz da atitude descritiva das suas essências na estrutura normativa” (GUIMARÃES, 2013, p. 210), perscrutando a veracidade de aplicação da justiça para que se tenham claras as decisões judiciais. É assim que se chega à ideia do justo, intimamente relacionada à ideia de juridicidade. Uma teoria fenomenológica do Direito estaria fundada, portanto, na evidência dos fenômenos jurídicos e não na sua idealização.

A crítica fenomenológica de Guimarães recai sobre a tradição idealizante dos sistemas jurídicos que pautam suas ações simplesmente nas leis. Ele aponta para uma nova atitude que recupere os fundamentos do Direito, a partir das essências e de suas conexões, que envolvem os objetos, os fatos e os atos jurídicos. São conexões de verdades. A justiça ocorre no seio dessas conexões que envolvem o fato originado no conflito e solucionado no seu pertencimento às essências. O conflito é assumido nos horizontes da realidade jurídica e percorre o caminho que conduz à ideia de juridicidade, que é, por sua vez, a legitimadora de todas as conexões.

5. Considerações finais

Este texto constitui uma reflexão sobre o estudioso da Filosofia e do Direito, Aquiles Côrtes Guimarães, que em suas obras destaca o pensamento filosófico brasileiro, assim como a fenomenologia do Direito.

Guimarães é indubitavelmente um mestre que distribui seus pensamentos, seu saber, para as pessoas que buscam conhecimentos a partir das leituras que nos proporciona.

A proposta desse mestre é compartilhar o significado da filosofia, do direito, da dignidade, do “viver humano”, da fenomenologia; levando-nos a refletir sobre o agir humano, bem como sobre os desafios proporcionados pela Filosofia e pelo Direito para encararmos, realmente, o verdadeiro sentido da vida.

BIBLIOGRAFIA

GUIMARÃES, A. C. **Pequenos estudos de filosofia brasileira**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nau, 1997^a.

GUIMARÃES, A. C. **Cinco lições de filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1997b.

GUIMARÃES, A. C. **Pequena Introdução à filosofia política – A questão dos Fundamentos**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2000.

GUIMARÃES, A. C. **Fenomenologia e direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

GUIMARÃES, A. C. **Fenomenologia e direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2007.

GUIMARÃES, A. C. **Lições de Fenomenologia jurídica**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

ABSTRACT:

Aquiles Côrtes Guimarães is the student of Philosophy and Law and through his works, here highlighted, reflects on Brazilian philosophical thought, on the phenomenology of Law, about human action and the challenges afforded by Philosophy and the Right to face the sense of life. The reflection, carried out in this study, expresses a singularity of Philosophy and Law, necessary to men, that is, to the respect for human dignity.

Keywords: Philosophy; Right; Phenomenology; Brazilian Philosophy; Aquiles Côrtes Guimarães.

17. HISTORIOGRAFIA E HERMENÊUTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA SEGUNDO PAULO MARGUTTI

Prof. Dr. Adelmo José da Silva - UFSJ
Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ
adelmojs@ufsj.edu.br
Data de recepção: 20/12/2017
Data de aprovação: 01/03/2018

RESUMO:

Neste texto procuraremos apresentar um breve comentário sobre o livro do renomado intelectual brasileiro, Paulo Margutti, intitulado *História da Filosofia no Brasil (1500-hoje: 1ª parte: o período colonial (1500 – 1822))*. Também procuraremos comentar o seu entendimento sobre a o estudo do pensamento brasileiro, onde são apontadas fragilidades em decorrência sobretudo do que por ele é denominado por etnocentrismo europeia. Nosso objetivo é trazer para a discussão esta problemática por ele levantada e que diz respeito à historiografia e hermenêutica da Filosofia Brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia, Hermeneutica, Margutti, etnocentrismo, europeu.

1. Considerações iniciais

O Professor Paulo Margutti, durante um bom período de sua vida acadêmica, e como pesquisador na área de Filosofia, esteve envolvido com o estudo da Lógica e Filosofia da Linguagem. Posteriormente, iniciou os estudos e pesquisas acerca da Filosofia no Brasil, onde chegou a criar um grupo de estudos voltado para esse tema e denominado FIBRA (Grupo de Filosofia no Brasil). Publicou o primeiro volume de um estudo sobre a Filosofia no Brasil, intitulado *História da Filosofia no Brasil (1500- hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*, onde aborda a experiência filosófica no Brasil durante esse período.

Neste primeiro volume, a preocupação principal do autor em estudo é mostrar a forma de como a filosofia foi concebida e experimentada no Brasil, desde o seu descobrimento até a Proclamação da Independência de Portugal propriamente dita. O principal destaque, por parte de Paulo Margutti, no que se refere a este período, é a influência do pensamento português na nascente cultura da colônia.

Nesse aspecto, o autor procura ressaltar um detalhe que iria impactar a forma de se conceber a filosofia na distante colônia, a saber, o fato de a Península Ibérica como um todo, ao contrário de resto da Europa; ter adotado uma postura contrária à modernidade, optando por uma linha de pensamento mais ligado à reflexão medieval. E com isto, Portugal se identificava muito mais com uma postura conservadora do que propriamente a moderna em todos os aspectos.

De acordo com Margutti, houve em Portugal um fato que ficou conhecido como a *Segunda Escolástica* que consistia num movimento de retrocesso a uma forma anterior de pensar a vida, a filosofia, a cultura de maneira geral. Esse período vai compreender, aproximadamente, de 1640 a 1750, onde, do ponto de vista da cultura, temos a presença do barroco e do tomismo. Esse aspecto acerca do mencionado isolamento da Península Ibérica em relação ao resto da Europa, estudo realizado por Paulo Margutti, foi também objeto de estudo por parte de Antônio Paim, em seu livro *Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro* (1986, p. 20):

Ao longo do Século XVII e até a primeira metade do Século XVIII, Os Jesuítas lograram isolar a cultura portuguesa do resto da Europa. Em nome da Contrarreforma foram reintroduzidas as teses da Escolástica Clássica e abandonados os intentos conservadores do Século XVI, iniciado por Pedro Fonseca (1528 -1599), e Francisco Suarez (1548 – 1617). O novo tipo de saber da natureza, constituído no período, foi solenemente ignorado. Permanecia insuspeitada a necessidade da reforma da monarquia, em nome de novas doutrinas que refutavam a origem divina do poder do monarca. O ciclo em apreço foi batizado, por Joaquim de Carvalho, de Segunda Escolástica Portuguesa.

Após este período, denominado *Segunda Escolástica*, segundo Margutti, o que se assiste é um movimento com características de Iluminismo, que foi marcado por um embate entre os tomistas que se encontravam nesses tempos ocupando as universidades portuguesas. De um lado, se tem uma força no sentido de trazer as mudanças próprias de um mundo moderno, e de outro, se vê outras forças conservadoras representadas por estes tomistas, responsáveis, sobretudo, pelo ensino universitário.

De acordo com Paulo Margutti, nota-se, por parte destes Iluministas portugueses, uma forma específica de defender os seus ideais. Ao contrário de defensores destas ideias inovadoras presentes em outras partes da Europa, os iluministas portugueses não estavam ligados de maneira rígida a nenhum sistema filosófico, e daí o motivo pelo qual ficariam conhecido como *ecléticos*.

Embora não estivessem rigorosamente ligados a nenhum sistema específico, tais *ecléticos* traziam como marca comum a ação de fazerem severas críticas ao tomismo. Pretendiam uma nova maneira de filosofar, onde os problemas da modernidade estivessem presentes enquanto objetos. Reivindicavam um ambiente mais aberto no qual se pudesse pensar filosoficamente dentro de um clima de liberdade e não sistematicamente. Ao invés de se pensar a filosofia ao redor de sistemas, o que este movimento reivindicava era a filosofia voltar-se para o homem e seus problemas, precisamente aqueles que afetavam diretamente suas vidas. Ainda uma outra preocupação, por parte desse grupo que pedia reformas, era a ideia de que a filosofia não poderia ficar focada somente em preocupações de cunho metafísico nos moldes do tomismo. O momento da modernidade, com seus problemas a afetar diretamente a vida do homem, exigia, segundo os mesmos, que a filosofia estivesse voltada para questões de cunho empírico. Desse modo, seria necessário, segundo os ecléticos, uma mudança na forma de filosofar.

Paulo Margutti apresenta, neste mesmo livro, uma característica do pensamento brasileiro nesse período em relação à uma eventual influência da mentalidade portuguesa. Considera, inicialmente, a grande extensão territorial da colônia brasileira. A dimensão continental do país é apontada como um problema em se tratando de uma possível assimilação do pensamento português por parte da cultura brasileira. Um outro aspecto, é que, quando aqui chegaram, os portugueses encontraram nas terras brasileiras uma cultura indígena implantada de forma sólida. Este fator seria mais um outro empecilho para a natural assimilação do pensamento português por parte dos habitantes que já se encontravam no Brasil. Margutti aponta ainda um outro elemento que dificultaria todo este processo que é o fato de os próprios portugueses trazerem para terras brasileiras os negros com sua visão de mundo e forma específica de ver a realidade. Estes três aspectos levam Paulo Margutti a admitir uma natural dificuldade por parte dos portugueses no projeto de impor em terras brasileiras a sua cultura.

O autor divide a Filosofia no Brasil, no período de 1500 a 1820, compreendendo três diferentes fases. A primeira fase é concebida como pré-colonização e que vai de 1500 a 1530.

Aqui, o autor enfatiza a cultura indígena e especialmente a forma como o índio compreende a vida e o mundo. A precariedade dos recursos, a luta para vencer os desafios inerentes à natureza, a produção de utensílios destinados às atividades do dia a dia, a relação desse indígena com a natureza, com o sobrenatural, etc. O fato é que existe um mundo criado a partir desta compreensão do indígena, e isto vai de certa maneira influenciar a sua forma de viver.

Dentro dessa mesma perspectiva, é também analisada por Margutti a questão do negro que, vindo de terras longínquas, aqui também se instalou. Assim sendo, trouxe também para a colônia sua respectiva compreensão acerca da vida, do homem, do transcendente, etc. E, por se tratar de uma cultura que já fazia parte de sua vida pessoal e social, não haveria como imaginar uma situação em que, o simples deslocamento do continente africano para o Brasil, fizesse com que estes abandonassem o seu mundo criado e aderissem automaticamente à compreensão cultural dos portugueses ou mesmo dos indígenas.

O segundo período, é entendido pelo autor como a fase do catolicismo barroco, tendo, como protagonista principal deste ensinamento, os missionários católicos que vieram para a colônia imbuídos da difusão desse ensinamento. Paulo Margutti situa esta fase entre os anos de 1530 a 1808, onde uma das maiores preocupações, por parte dos evangelizadores, diz respeito à conversão dos índios. Esse empreendimento religioso, naturalmente, encontraria suas naturais dificuldades em função do que acima foi apresentado. A saber, índio, que se encontrava em terras brasileiras, possuía um entendimento de uma relação interpessoal com o transcendente a qual não identificava com a maneira dos portugueses entenderem este mesmo tema. A relação do indígena com as entidades espirituais estava muito relacionada com a questão da natureza, resultado de sua própria forma de viver quase que em contato direto e contínuo com o conjunto das coisas naturais.

Além de se preocuparem com a conversão dos índios, havia também, por parte dos supracitados missionários, outro desafiante trabalho que consistia na conversão dos negros, e também dos europeus que viviam nas terras brasileiras. Com relação aos negros, assim também como lembramos anteriormente, esses já se encontravam fortemente imbuídos de uma cultura religiosa específica. Todas as tradições e costumes acompanharam estes negros que saíram da África com destino ao Brasil.

Com relação aos estrangeiros que se instalaram nas terras brasileiras, nem todos tinham uma preocupação religiosa nos moldes do catolicismo barroco. E por isso, assim como em relação aos indígenas e negros, o trabalho dos evangelizadores junto a estes era igualmente muito desafiante.

E, finalmente, uma terceira fase que é abordada por Paulo Margutti diz respeito à vinda da família real portuguesa ao Brasil para aqui se instalar. Período esse que vai desde 1808 até 1822. O período é marcado por importantes acontecimentos políticos e, especialmente, por grandes transformações em todas as áreas. Verifica-se também uma profunda transformação social decorrente de todos estes acontecimentos. A vida cultural do país passa por grandes mudanças, onde novos hábitos e costumes, alguns tipicamente europeus, passam a integrar o conjunto de atividades dos brasileiros neste aspecto.

É apontado como grande acontecimento neste período o surgimento no Brasil de ideias iluministas. Isto é explicado, sobretudo, pelo fato de muitos intelectuais brasileiros, desta fase, estarem estudando na Europa e trazerem para a terra natal tais pensamentos. Ao chegarem ao país de origem, vindos da Europa, os recém-formados profissionais brasileiros aqui narraram as novas descobertas científicas e tecnológicas de que a Europa vinha sendo palco. Divulgavam também no país natal as ideias, sobretudo, políticas que se faziam presentes nos debates europeus daquele período. E isto acabava por incentivar uma nova forma de pensar a sociedade, a educação, o homem, vida política etc.

Paulo Margutti aponta que esta fase também é marcada por uma preocupação de que as reflexões, os debates, e mesmo os relatos acerca destas novidades próprias do iluminismo, fossem devidamente registradas e documentadas. Era uma maneira de não se perder nenhum detalhe deste novo momento que estava sendo experimentado por parte da cultura brasileira. Nesse sentido, inicia-se uma preocupação com a escrita de textos filosóficos, trazendo reflexões de âmbito político, social, etc. O que antes não era devidamente sistematizado, como as discussões ecléticas por parte de intelectuais, tais como, Manuel da Nóbrega (1517 – 1570), Antônio Vieira (1608 – 1697), Gregório de Matos (1636 – 1706) e Claudio Manoel da Costa (1729 - 1789); agora o é mediante a preocupação de outros intelectuais desta fase. São eles, sobretudo, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769 – 1825), Frei Joaquim do Amor Divino Caneca (1774 – 1825), Hipólito da Costa Pereira Furtado de Mendonça (1774 – 1823).

Após essa exposição sintética da visão histórica do autor sobre o pensamento brasileiro, passaremos a refletir sobre uma questão que é levantada pelo próprio autor a qual diz respeito à experiência dos estudos da Filosofia do Brasil por parte dos intelectuais brasileiros. A saber, o que teria dificultado os estudos do pensamento brasileiro por parte de nossos intelectuais, o que eventualmente possa estar subjacente a esta comprovada dificuldade?

Trata-se de um questionamento muito interessante e pertinente, considerando que que tal dificuldade é um fato e como tal merece uma reflexão visando esclarecer a melhor forma possível deste aspecto.

No sentido de trazer para este estudo aquilo que Paulo Margutti nos apresenta referente à retrocitada questão, achamos oportuno comentar aqui a entrevista exclusiva que o mesmo concedeu, por e-mail, em 2014, à Outramargem, Revista de Filosofia. Na mencionada entrevista, dentre outras afirmações, Paulo Margutti defende ser necessário uma séria reflexão acerca da maneira como a intelectualidade brasileira pensa a Filosofia no Brasil. Afirma a existência de uma autoimagem negativa por parte dos estudiosos em relação ao estudo do pensamento brasileiro e que isto se deve, especialmente, a alguns critérios europeus adotados para estabelecer parâmetros de como se deve verdadeiramente realizar um estudo filosófico. E, ao mesmo instante em que faz esta crítica, defende que o estudo do pensamento brasileiro deve passar pelos caminhos da história cultural. E isto de forma muito peculiar, onde cada especificidade e detalhe deste estudo não deve considerar os critérios que normalmente são adotados pelos europeus. A ideia é que há uma forma específica e muito própria de se realizar o estudo da Filosofia Brasileira.

No início da supracitada entrevista, Paulo Margutti é questionado sobre as razões pelas quais os intelectuais brasileiros, e as instituições, demonstram um desinteresse pelo estudo da Filosofia no Brasileira. Sobre esta questão, o autor aponta para três aspectos; autoimagem do intelectual brasileiro, especificidade da filosofia brasileira e necessidade de superação. Quanto à autoimagem negativa, chegamos a comentar sobre este item, de que os critérios europeus normalmente adotados para se fazer filosofia, quando considerados como únicos pela intelectualidade brasileira, acabam criando uma autoimagem depreciativa por parte destes intelectuais brasileiros:

Esse desinteresse parece decorrer de uma falsa autoimagem negativa que tem suas raízes na aplicação de critérios europeus etnocêntricos na avaliação da maneira pela qual fazemos filosofia nesse país. A aplicação de critérios à nossa história cultural, deixa claro, por ex., que a filosofia não surgiu aqui nas mesmas condições da Grécia antiga, o que significa não ter entre nós as mesmas características que possui na tradição europeia. Em outras palavras, não temos atmosfera intelectual adequada, nem bibliotecas adequadas, nem instituições adequadas, nem pesquisadores adequados, nem produção significativa. Ao invés de reconhecer que esta avaliação etnocêntrica simplesmente ignora a nossa especificidade enquanto produtores de

algum tipo de atividade filosófica num sentido mais amplo e pluralista, uma parte importante dos intelectuais brasileiros prefere decretar a nossa falência filosófica com base numa filosofia europeia excessivamente restritiva. (Revista de Filosofia Outramargem, 2014, p. 6)

Outra consideração significativa de Paulo Margutti sobre esse tema, é sobre a especificidade da filosofia brasileira. Diferentemente da Filosofia Grega e da Filosofia europeia de forma geral, o pensamento filosófico brasileiro tem a sua especificidade, o que o distingue de outras filosofias. E esta especificidade não deve resultar em uma consideração de que a filosofia brasileira seja inferior, inapropriada ou destituída de interesse em termos de uma contribuição intelectual.

Na terceira parte desta sua fala, a respeito deste tema, o autor aborda sobre a necessidade de superação do que ele chama autoestima negativa por parte dos intelectuais brasileiros no que diz respeito ao estudo da filosofia brasileira. Considera a necessidade dos intelectuais brasileiros não se limitarem ao trabalho de somente comentar estudos e pensadores europeus. Isto não deveria ser o papel do intelectual brasileiro, que estaria de certa maneira ratificando o etnocentrismo europeu frente ao desafio de se estudar o pensamento filosófico brasileiro. Aponta a necessidade de considerar o que há de específico na filosofia brasileira, relacionar o estudo com a história cultural do país e pensar filosoficamente as questões do Brasil.

Paulo Margutti também aborda, nesta mesma entrevista, a questão de quais seriam as características do filosofar brasileiro. No entanto, antes de responder a essa pergunta, o autor retoma o tema do etnocentrismo ocidental. Conforme comentamos, trata-se da forma de os europeus entender a sua filosofia e seus critérios filosóficos como a única possibilidade de se estudar o pensamento de maneira adequada. Assim as questões de uma filosofia nacional, ser ou não ser possível pensá-la, e se possível, quais deveriam ser as suas características, gira em torno do chamado etnocentrismo europeu. Aponta que os europeus criaram colônias e verificaram o natural desenvolvimento dessas com o passar dos tempos. E, ainda assim, mantiveram o critério europeu como referencial para uma cultura de valor e de respeito.

Esta maneira de pensar acabou criando uma situação onde os colonos não se sentiam satisfeitos e muito menos confortáveis perante isto. E, deste modo, como consequência natural, tais colonos acabaram desenvolvendo um complexo de inferioridade em relação aos europeus no que diz respeito à possibilidade de uma vida acadêmica, cultural e filosófica reconhecidas:

Antes de responder diretamente à questão, gostaria de observar que a própria discussão em torno do problema de uma filosofia nacional é um sintoma da influência do etnocentrismo ocidental sobre o nosso pensamento. Os europeus ocidentais, através do processo de colonização, criaram uma situação singular. Por outro lado, já possuíam uma identidade cultural no início do processo. Por outro, estabeleceram colônias cujas respectivas identidades culturais foram se desenvolvendo ao longo do mesmo processo. Mas o tempo todo os critérios para reconhecimento da identidade cultural eram europeus ocidentais. E com certeza tais critérios não encontraram satisfação adequada nas culturas coloniais, das quais tinham sido subtraídas aquelas condições mesmas de identidade cultural que lhes eram exigidas. Isso gera nas colônias não só um senso de falta de identidade, mas também uma suspeita de que essa almejada identidade é impossível de atingir. O resultante complexo de inferioridade cultural se manifesta de várias maneiras. (Outramargem, Revista de Filosofia, 2014, p. 7).

Paulo Margutti considera, como um dos exemplos deste complexo de inferioridade cultural com ressonâncias na filosofia, o fato de perguntas destituídas de sentido se fazerem presentes. Ou seja, considera estéreis questões como ser ou não ser possível uma filosofia nacional ou então poder se falar em filosofia no Brasil ou filosofia do Brasil. Além de considerar infrutíferas discussões desse tipo, o autor ainda considera que normalmente este tipo de debate ocorre resultando conclusões apriorísticas.

A grande maioria dos que se envolvem neste tipo de debate com conclusões apriorísticas são intelectuais distantes deste estudo, que normalmente não possuem nenhum compromisso ou histórico de envolvimento com o estudo da filosofia no Brasil. Para Margutti, estes intelectuais chegam às conclusões aprioristicamente, além de não possuírem nenhum compromisso de estudo com a filosofia nacional, agem e chegam a conclusões deste tipo por serem afetados por este etnocentrismo europeu. Subjacentemente, são vítimas deste entendimento equivocado e acabam se deixando tomar por um pessimismo ou mesmo por um complexo de inferioridade de que nos fala o autor. Ainda, de acordo com Paulo Margutti, o desafio que se coloca diante dos intelectuais que, afetados pelo etnocentrismo europeu, concluem aprioristicamente pelo não reconhecimento da possibilidade de uma filosofia nacional, é de perceberem objetivamente que não existe um padrão único para se fazer filosofia. Quer dizer, embora exista um padrão europeu com suas especificidades, nada impede que possa existir um outro padrão específico e apropriado no sentido de se poder estudar o pensamento brasileiro.

Sobre as características de como estudar a filosofia brasileira, Paulo Margutti diz que a resposta para esta questão pressupõe ainda muitas pesquisas, especialmente considerando o que anteriormente é comentado que são as especificidades filosóficas. Diz ainda que tal pesquisa deveria ser sempre visando o objetivo que é o de conseguir uma integração deste estudo. Ainda assim, o autor adianta alguns aspectos que poderiam auxiliar nesta tarefa. Considera, por exemplo, a atitude literária algo muito positivo. Recorda a importância de literatos como Machado de Assis e Carlos Drummond de Andrade. Da mesma forma que outros autores capazes de colaborações pessoais e originais, segundo ele.

Na sequência da mesma entrevista, Paulo Margutti é indagado sobre a sua posição frente à postura daqueles que consideram a filosofia como sendo um estudo colocado em segundo plano diante da literatura ter sido colocada em primeiro dentro do cenário nacional. E a questão recorda o fato de o autor ter defendido a ideia de que alguns escritores brasileiros terem sido capazes de apresentar intuições filosóficas. Seriam eles, Gregório de Matos Guerra, Claudio Manuel da Costa, Machado de Assis, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos, Carlos Drummond de Andrade e Clarice Lispector.

Inicialmente, o autor argumenta que a ideia de que a literatura tenha sempre ocupado um primeiro lugar na cultura brasileira, quando comparada com a filosofia, não procede totalmente. A menos que se considere somente o período colonial quando de fato este fenômeno acontecia. Mas que, no Século XIX e XX, a situação é bem diferente do período colonial:

Esta tese pode ser verdadeira para o Brasil do período colonial, em que até as manifestações filosóficas se deram predominantemente pelo viés literário. Além de Gregório de Matos e Claudio Manuel da Costa, que usaram a poesia para expressar concepções filosóficas, temos ainda um Pe. Vieira, que recorreu ao sermão, um Nuno Marques, que recorreu ao diálogo, e um Matias Aires, que recorreu aos aforismos. Feliciano de Souza Nunes, com seus *Discursos Políticos-Morais*, representaria uma das poucas exceções. Nessa época, podemos dizer que a literatura foi um fenômeno central da vida espiritual brasileira. Mas o nosso Séc. XIX já conta com filósofos importantes como por ex. Gonçalves de Magalhães, que nos oferece uma perspectiva bastante pessoal. E o nosso Século XX oferece uma quantidade de

interpretações do Brasil e de perspectivas filosóficas independentes, como por ex., a de Mario Vieira de Mello. (Revista Outramargem, 2014, p. 9).

Paulo Margutti elenca esses fatos e cita os intelectuais acima como maneira de comprovar que, no período colonial, é possível se falar da Literatura se sobrepondo à Filosofia dentro da cultura brasileira. Mas, que com o passar dos tempos, e o advento dos Séculos XIX e XX, há uma mudança nesta situação diante de filosofias importantes por parte de intelectuais brasileiros. E com isso, o autor aponta que não lhe parece ser correto afirmar que a Literatura sempre ocupou o primeiro lugar no cenário cultural brasileiro.

Outra questão que mereceu a atenção de nosso autor nesta entrevista foi quanto à possibilidade da filosofia ocidental ajudar a pensar a realidade brasileira. Nessa questão, Paulo Margutti utiliza o termo “generalização apressada” para referir a respeito de um outro comportamento que, de certa forma, muito se aproxima do etnocentrismo europeu. Segundo ele, pode se utilizar de uma falácia para, em seguida, fazer-se uma generalização. E isto consiste em se estabelecer que a filosofia somente pode acontecer em situações em que se assemelha àquela em foi a da Grécia antiga, no momento em que as respectivas discussões e reflexões aconteceram. E que, em situações que não sejam análogas, a filosofia ficaria impossibilitada de acontecer em função da ausência de situações específicas nos moldes da Grécia antiga. Isso levaria a concluir, de maneira generalizada, falaciosa e precipitada, de não ser possível a filosofia brasileira. Ou seja, cria-se uma referência geral em que tudo deve se enquadrar dentro dessa visão. E onde não acontece este enquadramento conclui-se pela impossibilidade do pensar filosófico.

O autor adverte-nos quanto à filosofia entendida enquanto reflexão sistemática, limitada e acontecendo somente dentro de uma situação específica. Seu entendimento é de que, pensar a filosofia somente dentro destes termos, acarretaria o reducionismo, onde uma atividade amplamente reflexiva, ampla e abrangente pelo seu próprio significado estaria por demais simplificada. O desafio continua sendo, portanto, evitar o etnocentrismo e, conseqüentemente, o uso de generalizações apressadas.

Por outro lado, Margutti observa que este cuidado e desafio não significam que o pensamento filosófico europeu deva ser afastado e evitado por aqueles que se propõem a estudar a filosofia brasileira ou outra filosofia nacional. Sua ideia é de que o pensamento europeu deve ser visto dentro de um conjunto de filosofias com graus de importância semelhantes. Sugere uma pluralidade que acarretaria um enriquecimento do próprio ato de filosofar.

Ao falar sobre o espírito escolástico, e mais precisamente sobre a questão da permanência ou superação deste por parte da filosofia brasileira, o autor descreve a grande influência do pensamento tomista em nossas instituições, projetos de pesquisa e mesmo em critérios utilizados por órgãos de fomento no Brasil. A origem cultural ibérica seria, segundo ele, uma das explicações para esta forte influência cultural na realidade brasileira. Para ele, um dos exemplos de instituições brasileiras, que cultivou esta independência do pensamento escolástico em suas pesquisas e estudo, seria o Instituto Rio Branco. Essa instituição teria, desde tempos passados, pautado suas pesquisas e estudos na realidade brasileira, e, dessa forma, destacou-se entre as demais instituições brasileiras, segundo ele. Essa postura explicaria a causa do seu sucesso em ter muito de seus ex-alunos e pesquisadores na condição de reconhecidos diplomatas. Sobre este aspecto, Paulo Margutti fala de sua percepção acerca do esgotamento por parte desta influência:

Mesmo assim tenho observado um clima geral de insatisfação em todos os locais em que discuto o assunto. Os ouvintes de minhas palestras tendem a concordar com meu diagnóstico, expressando seu descontentamento com a maneira de praticar a filosofia no país e propondo alternativas pedagógicas. Além disso, estamos

presenciando, em diversos pontos do país, o surgimento de pesquisadores que, apesar de formados no espírito escolástico predominante, tem tido a coragem de oferecer elaborações pessoais e independentes, como Carlos Cirne Lima e Júlio Cabrera. O aumento do interesse pela filosofia brasileira também é um fato. Todos esses fatores parecem apontar para a superação daquilo que denominei a nova escolástica brasileira ou neofonsequismo, apontando na direção de um novo modelo pedagógico, capaz de estimular o pensamento independente entre nós. Penso que se trata de uma questão de tempo, até que isso aconteça. (Outramargem Revista de Filosofia, 2014, p. 12).

A última questão trabalhada por Margutti, nessa mesma entrevista, refere-se àquilo que ele denomina de *contradição performativa*, onde, segundo o mesmo, no período colonial, muitos brasileiros viviam uma contradição entre o que defendiam e o que verdadeiramente viviam em termos morais, éticos e políticos. Ou seja, de um lado, a defesa de valores morais cristãos; e de outro, uma vida de contradição, onde incluía devassidão moral, violência, etc. O que se indaga é quanto à superação ou não desta *contradição performativa*. Para ele, essa contradição ainda existe e pode ser verificada na sociedade brasileira atual. Ainda que em outras formas e manifestações, o distanciamento entre o que se defende e aquilo que se vive concretamente na sociedade é algo real e perceptível. Mas observa que este ainda está a merecer detalhados estudos, visando apresentá-lo de uma melhor forma.

Concluindo, verificamos que a pesquisa realizada por Paulo Margutti sobre a história da filosofia do Brasil, de 1500 até 1822, é muito importante e permite-nos ter uma visão geral dos principais acontecimentos e reflexões de âmbito filosófico inseridos no período em questão. Margutti contribui notadamente para que possamos verificar o caminho percorrido pela vida política e cultural, desde a pré-colonização até 1822. E tudo isso é apresentado de maneira muito didática, oferecendo facilidade para a compreensão por parte mesmo de quem não está muito familiarizado com o tema.

Verificamos também que Paulo Margutti, na entrevista concedida à Outramargem Revista de Filosofia, em 2014, apresenta-nos um importante estudo no qual mostra a fragilidade do estudo do pensamento filosófico brasileiro, bem como as explicações que venham a justificar essa fragilidade. A falta de envolvimento por parte de intelectuais brasileiros é um dos fatores que mais se apresenta como explicação para esse fato. No entanto, subjacente a esta falta de interesse, está aquilo que pelo autor em estudo é denominado com *etnocentrismo europeu*.

Parece-nos que o estudo de Paulo Margutti, ao nos apontar a fragilidade do estudo da filosofia no Brasil, bem como suas eventuais razões, sugere-nos a presença do desafio que é o de superar esta dificuldade e de se envolver com o estudo da filosofia no Brasil, enquanto uma disciplina a filosofia é tão importante quanto o estudo da filosofia europeia. Para ele, o estudo da filosofia brasileira não implica na rejeição do estudo do pensamento grego e europeu de modo geral. Dentro de uma concepção pluralista, o estudo da filosofia europeia deveria ser visto dentro de um conjunto de filosofias nacionais, onde se inclui a brasileira, com os mesmos desafios e importância.

Notamos que as considerações de Paulo Margutti são importantes, procedentes, oportunas e representam uma valiosa contribuição para a filosofia brasileira enquanto objeto de estudo a ser buscado e aprimorado entre nós.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.

CARVALHO, José Maurício. **Resenha crítica do livro do Margutti publicada na Revista Síntese**. Belo Horizonte, FAJE, v. 43, n. 137, set./dez. 2016, p. 497-503.

MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil (1500 – hoje): 1ª parte: o período colonial (1500 – 1822)**. São Paulo: edições Loyola, 2013.

_____. **Desenvolvimento, Cultura, Ética: as ideias filosóficas de Mário Vieira de Melo**. São Paulo: Loyola, 2015.

PAIM, Antônio. **O estudo do pensamento filosófico brasileiro**. 2ª ed., São Paulo: Editora Convívio, 1986.

OUTRAMARGEM. **Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, Número 1, 2ª Semestre de 2014.

ABSTRACT:

In this text we will try to present a brief commentary on the book by the renowned Brazilian intellectual, Paulo Margutti, entitled History of Philosophy in Brazil (1500 - today: 1 part: colonial period (1500-1822). to the study of Brazilian thought, where fragilities are pointed out mainly due to what is called by European ethnocentrism. Our objective is to bring to the discussion this problem raised by him and that concerns the historiography and hermeneutics of Brazilian Philosophy.

KEYWORDS: Historiography, Hermeneutics, Margutti, ethnocentrism, European.

18. A FILOSOFIA NO BRASIL, NA PERSPECTIVA DE IVAN DOMINGUES

Bernardo Goytacazes de Araújo

Núcleo de Estudos Ibérico e Ibero-Americano da UFJF

bernardogoytacazes@gmail.com

Data de recepção: 20/12/2017

Data de aprovação: 01/03/2018

Resumo:

O presente artigo visa demonstrar, em um breve relato, a perspectiva de Ivan Domingues acerca da Filosofia no Brasil. O livro é um ensaio, tendo como resultado, o cruzamento da metafilosofia (filosofia da filosofia) com a história da intelectualidade, da colônia ao presente. Sua abordagem permeia seis passos argumentativos, contendo experiências pertinentes a nossa existência, enquanto formação de uma identidade no pensamento nacional.

Palavras-chave: Metafilosofia, ensaios, Filosofia Brasileira

1.Considerações iniciais

O eminente Prof. Ivan Domingues¹ desdobra-se em sua obra *Filosofia no Brasil – Legados e Perspectivas*, constituindo um livro de ensaios sobre metafilosofia, no Brasil, fazendo uma reflexão filosófica sobre a filosofia. Ao abordar o tema da Filosofia Brasileira, formulou-se uma base sistêmica para entender e processar tudo o que fora pensado e produzido. Esta análise não é uma exegese, nem história da Filosofia Brasileira, mas um livro de ensaios que permeiam o cruzamento entre a metafilosofia e a história da intelectualidade, sendo esta integrada naquela, como parte do entendimento da cultura. Entretanto, dentro desta perspectiva, a história da Filosofia e a exegese filosófica, comandados pela metafilosofia, passam a ser entendidos e usados como fonte e meios para se fazer análise e não como tema ou objeto por si só a ser trabalhado.

O objetivo é de fundamentar os elementos que nos permitem justificar o qualificativo de Filosofia *brasileira*. Estes ensaios fincam raízes na contemporaneidade, para daí retirar suas motivações. Assim sendo, em seis passos argumentativos, em diferentes momentos histórico-temporais do Brasil, serão expostos a composição deste entendimento sobre a intelectualidade, que por aqui passou. Haverá o uso da metodologia dos tipos ideais, de Weber, (flexionados para a Filosofia, e na análise do Brasil, nas atividades intelectuais, em sua diversidade), segundo diferentes contextos, em especial, com a variante da técnica e da construção de modelos, levada a cabo associando a análise histórica, as regras da lógica modal e as variações do pensamento, correlacionando fatos e contra fatos, nos elementos lógicos e da realidade, destacando as cinco figuras intelectuais: 1º) o intelectual orgânico da Igreja, com as *Ratios da segunda escolástica*; 2º) O intelectual diletante estrangeirado, o bacharelismo jurídico, nostálgico da Europa; 3º) O intelectual público engajado nas causas nacionais e; 4º) O *scholar* – erudito; 5º) O intelectual cosmopolita globalizado – aquele que transcende os limites do local e do país, para ganhar o global.

Esses elementos da história da intelectualidade tupiniquim se firmaram em uma grade, com linhas de continuidade histórico-temporais, que darão o cenário necessário e as fundamentações para cada um dos seis períodos citados. Em primeiro lugar, busca-se a formulação do problema, e, assim, vislumbra-se uma perspectiva de pautar, de orientar, esta

originalidade no pensamento brasileiro, como um importante marco, para então se abrir a perspectiva de análise do período pretérito, e até mesmo, o contemporâneo. Em um segundo momento, parte-se para a retomada do passado colonial, onde se percebe que a pouca filosofia existente é fruto de colégios e seminários, bem como do ramo lusitano. Em terceiro, é exposta a deficiência institucional de nossas terras, ressaltando a precariedade do processo de ensino e aprendizagem. Em quarto, a instauração de um sistema filosófico brasileiro, com a implantação dos primeiros departamentos de filosofia no curso das universidades, fundado no início do século XX. Em quinto, a instauração do sistema de obras Filosóficas, no porvir da reforma universitária de 1968. E por último, as perspectivas que se abrem para esta sistematização, uma vez que se chegou a uma certa maturidade intelectual, segundo o elemento propositivo.

Herdados indiretamente da linguística estrutural, mas usados com vistas a outros fins e mediante outros meios ao se perguntar pela positividade ou não de certos traços que definem aquilo que se poderia chamar de Filosofia Brasileira: grosso modo, a existência de autores, de obras, de leitores e de temas brasileiros, ou ligados ao Brasil – podendo estar presentes uns e ausentes outros. Combinando-os com liberdade, mas atento à pertinência, o resultado foi um ensaio metafilosófico, com elementos empíricos e reais (...), perscrutados pelo método das positivities, o método *in praesentia*, e os elementos abstratos – especulativos, ideais e virtuais – pela via do método *in absentia*, descolado do real comum, e voltado para a ordem das ideias ou do pensamento (DOMINGUES, 2017, p.4).

Destaca-se ainda que, na precedência de cada capítulo, o autor fez um esforço hercúleo para produzir uma fundamentação extra filosófica, além de histórica e sociológica, desenhando um cenário situacional, de grande monta, com uma riqueza de detalhes e de embasamento, devendo destaque a algumas figuras como a estruturação analítica de Antônio Cândido, com o modelo literário de análise autor-obra-público, Sérgio Buarque com *Raízes do Brasil*, Gilberto Freyre com *Casa Grande e Senzala, além de Sobrados e mucambos*, Darci Ribeiro com *O povo brasileiro*, Caio Prado com *Formação do Brasil Contemporâneo*, Celso Furtado com *Formação econômica do Brasil*, Raymundo Faoro com *Os donos do poder*; além e outros pensadores do Brasil destacando, dentro da Filosofia as figuras de Cruz Costa, com *Contribuição à histórias das ideias no Brasil (1956)* e Paulo Arantes com *Um departamento francês de ultramar (1994)*.

2. O argumento metafilosófico da filosofia nacional: formulação do problema e introdução do recorte temporal

Há um questionamento vinculado sobre a pertinência, ou não, de se falar em Filosofia Brasileira, havendo os que preferiam Filosofia no Brasil. O que se verifica não é só uma questão exatamente de natureza histórica, mas metafilosófica, vocacionando a universalidade da Filosofia, que independe de lugar específico para acontecer.

Desde a colonização, em toda América, há uma tácita diferença entre Portugueses e Espanhóis. Os portugueses foram profundamente agrários e focaram na construção de grandes engenhos e fazendas. Já os espanhóis foram ladrilhadores, fizeram da cidade seu foco de ação – povoamento. Isso nos distingue muito, pois eles conseguiram construir instituições de suma importância, já no século XVI, como as

Universidades, que por aqui só aparecerão nos idos do século XX². Este amadurecimento institucional, o *ethos onde a Filosofia se dará*, para produção do conhecimento, é um dos mais importantes elementos a serem destacados na elaboração do conhecimento Filosófico Brasileiro.

Faz-se um caminho da história da inteligência. E então se chegou ao entendimento de que fazer Filosofia, no Brasil, alguns fizeram, entretanto, fazer Filosofia Brasileira foi um elemento a posteriori.

No período colonial o Brasil se formou fora do Brasil, em um espaço transcontinental, sul-atlântico (Ibidem, 2017). O que aqui chegou, advindo de Portugal, se adaptou à realidade que estava, já instalada. Jesuítas, e outras ordens religiosas, montam seus seminários para formação dos seus³. Se evidencia a carência das instituições, que atrelada às correntes vindas da metrópole sufocavam a colônia Brasileira. “A suposição de transplantação das instituições e correntes de ideias da Metrópole para Colônia (...) deverão ser ajustadas ao novo mundo” (Ibidem, 2017, p.19). Com isso, se fazia supor que a filosofia praticada na colônia era europeia – lusitana, por natureza. O que vamos ter é um pensamento nem lusitano, nem brasileiro, de fato. A ideia de uma filosofia brasileira, segundo o autor, terá sentido a partir de 1960, tendo por base estes déficits retratados, ancorados histórica e sociologicamente, na instauração tardia do sistema de obras filosóficos – inteligência nacional.

1º) A decisão de a pesquisa pôr em relevo os últimos cinquenta anos, ao reconhecer com os ilustres colegas que o ponto de corte e a grande bifurcação que definirão o destino da filosofia seja *no* ou *do* Brasil se darão em algum momento nos de 1960, quando a *intelligentsia* filosófica brasileira chega à sua maturidade; 2º) a necessidade de recuar o empenho analítico bem mais aquém desse período, até o passado colonial mais remoto, para entender o que se passou e por que a filosofia profissional chegou tão tarde entre nós” (Domingues, 2013, p.79).

Outro elemento abordado é a produção de obras acerca dos autores europeus, que será contraposta, a posteriori, por uma originalidade de outros pensadores, ao entenderem que a Filosofia não está presa, mas contida também, na história da Filosofia, e que existe liberdade no exercício do pensamento, promovendo esta originalidade. Não se pode tolher em dizer apenas o que o outro disse.

Assim, quando passamos de simplesmente ter a vontade própria, para chegarmos a ter o pensamento próprio, devem “os sul-americanos abdicar do exótico, pelo nacional, do extemporâneo pelo oportuno e do entusiasmo pela reflexão, para proporcionar o triunfo da maioria sobre a minoria!” (Domingues, 2017, p.25). Se nós já conseguimos chegar a um ponto considerável, na maturidade do pensamento, com a criação de diversas obras e o *scholar*, o restante viria a rebote, graças à força da tradição. Entretanto, essa força se deu, catapultada naqueles que ousaram correr o risco de expor seus pensamentos, de poder comparar o que se pensava, e inclusive de poder errar – isto ainda nos amedronta e nos deixa perplexos, mostrando alguns traços do servilismo, em relação ao que os outros pensam, sobre nossa forma de pensar.

Para tanto, no intuito de formular um arcabouço dos arquétipos dos modelos dos pensadores, da produção da *racio*, brasileira, ou feita no Brasil, com os que por aqui passaram, buscando compreender as várias modalidades do Filosofar que marcaram a experiência de nossa colônia até os nossos dias, serão criados cinco modelos, formas/figuras, de entendimento: 1) *de intelectual orgânico da Igreja*, da segunda escolástica, o tipo do intelectual católico-colonial, ligado à formação e base da Igreja. O maior representante deste grupo será o Pe. Vieira;

transcendeu a Filosofia e a produção do conhecimento, aqui no Brasil, assim como a figura de Francisco de Faria, grande professor jesuíta e que sua obra marcou a produção intelectual na colônia também. Perfaz-se assim a importância dos jesuítas neste início do pensamento brasileiro; 2) *o intelectual do império a república velha: o dileitante estrangeirado*, nostálgico da Europa, advindo, em suma, das hordas do direito; 3) *o scholar, o erudito*, referido a um tipo de intelectual comum ao campo das humanidades, no caso da filosofia, aqui no Brasil, sua gênese consta até os anos 30, quando da fundação da USP, dando origem a uma experiência transplantada, com a missão francesa trazendo de lá seus próprios *experts* em filosofia que nos servirão de modelo, tendo uma legião de exemplos hoje, advindos das hordas da CAPES, e CNPQ – *o homo lattes*; 4) *o tipo do intelectual público* engajado nas causas nacionais, tendo como modelo Euclides da Cunha, autor de os “sertões” esquecidos pela realidade nacional. Produz sua obra, colocando na pena, não só a realidade nacional, mas a originalidade na forma de ver e de refletir sobre a situação nacional. Destaca-se aqui o Pe. Lima Vaz, e sua função como intelectual público do Brasil, entre os anos 60 e 70; 5) *o intelectual cosmopolita globalizado*, pensador engajado como o intelectual público, porém diferente dele com sua agenda política local e inscrita no espaço público da *polis* (cidade ou país), bem como diferente do estrangeirado ou desterrado, com os pés num local e o pensamento em outro: o intelectual cosmopolita globalizado transpõe os limites do local e do país, para ganhar virtualmente o globo ou o mundo. A exemplo de Kant, que nunca saiu de Königsberg, mas fez do seu pensamento uma estrutura global, e, no ponto brasileiro, destaca-se Machado de Assis, que apesar de nunca ter saído do Brasil, universalizou nossa literatura. Este é o ápice, o modelo paradigmático a ser buscado, que contraste a produção de um novo mandarinato do *scholar*, que hoje se mantém no mundo como molde e que aqui se vislumbra na originalidade do pensar brasileiro, sendo este o alvo a ser buscado ou referenciado.

3. O passado colonial e seus legados: o intelectual orgânico da igreja

Argumentação histórica, levando em conta o pacto colonial e a junção da Igreja com a Coroa, deleitando assim nos ditames de ação ao longo dos quase 300 anos de colônia. Sendo assim, ao adentrarmos na formação da colônia Portuguesa, no Brasil, encontraremos um primeiro momento em que, Portugal, apenas “observou” o território, fazendo extrativismo do Pau-Brasil. Nos idos de 1530, Portugal se volta mais ao processo de colonização e enfatiza o caráter exploratório.

Dentro de uma dinâmica no cenário mundial, os Jesuítas estavam sendo fundados e o propósito de contenção da Reforma, com a Contrarreforma sendo levado à cabo com eficiência e galhardia. O mercantilismo comercial firmava raízes com o metalismo, a balança comercial favorável e o protecionismo alfandegário se pautavam como tríade metodológica do sistema. A colônia fora entendida como um elemento agregador de riquezas para este tripé e também como um imenso campo de missão para a expansão da fé católica, seguindo as diretrizes do concílio de Trento.

Ao dividir as terras em grandes concessões, sesmarias (sexta parte), e depois com a adaptação dos *latifúndios*, a administração portuguesa se preocupava em povoar o gigantesco território, entretanto, não só com população, mas com produção (nota-se aqui, que a população que aqui habitava não tinha se quer consciência de capitânicas, quanto mais de povo, nação). O elemento de destaque vem com a cana de açúcar, junto com o sistema de *plantation*. O pacto colonial se instala e a metrópole começa a perceber possibilidade de grandes comercializações. Nesse ínterim, são transplantadas, de Portugal, as instituições para começar ordenamento socioespacial da colônia, com a sua lógica esquemática. Começa-se a identificar um processo de equilíbrio de antagonismos⁴ e que dará sua faceta da seguinte forma: “Uma sociedade patriarcal, (...) das casas-grandes às plantations, das senzalas aos engenhos, ficando a vida política da colônia decidida no reino e pelos governadores gerais de Salvador, BA e depois do Rio de Janeiro” (Ibidem, 2017, p.84). O Senhor, que aqui está, não faz política, pois a recebe da aristocracia da

metrópole (pacto colonial), diferindo-o do senhor Grego e Romano que eram cidadãos. Os nossos senhores estavam encastelados na Casa Grande, como um Castelo Medieval. Nesse modelo social, o português (agricultor e farmer) se porta de forma conciliadora, diferente do Espanhol – ladrilhador, e que se envereda pelas ações e decisões da cidade.

Há uma forte marcha de interiorização, fazendo-nos agregar uma imensidão de terras, além de Tordesilhas, que vão desde a criação de gado extensivo, à busca por metais preciosos, assim como a criação de um mercado para abastecer a região das minas. Estas, ao longo do final do XVII e início do XVIII, sofreram com crises de desabastecimento, em que muitos moradores morreram de fome, com as mãos cheias de ouro.

Havia um cenário, plenamente deficitário no que tange às instituições e, por conseguinte, à cultura. Éramos vistos como uma terra sem Lei, sem Rei e sem Fé. A língua mais falada era o nhangatu, fora as outras línguas nativas como o Tupi, e as advindas da África. Entretanto, para se fazer uma filosofia nacional, era necessário uma língua nacional, esta não era o português. Para tanto, o ensino ficará a cargo dos Jesuítas que constituíram uma estrutura primária. Sua formatação se dará em colégios e seminários, já que cursos superiores não eram permitidos aqui: “o pacto colonial português proibia o ensino superior neste lado da América, salvo o de Teologia e ao qual estava ligado o de Filosofia” (ibidem, p.116). Isso já nos causa uma grande diferença dos espanhóis, que já no XVI possuíam mais de 4 instituições de ensino superior, completas, nas suas colônias americanas. No Peru, em 1571 surgia a Cátedra de Medicina e 1575 a cátedra de Direito. No final do processo, em comparação com o Brasil, havia mais de 150 mil estudantes na América Espanhola, no século XIX, quando aqui teremos cursos superiores apenas para o preenchimento das formações para o clero, em que, o ensino de Filosofia e de Teologia, assim como de Artes, se fez necessário, não só pela formação dos neo-sacerdotes, como na implantação de um sistema de ensino que será orientado, pela segunda escolástica⁵. Destaca-se, assim, ainda mais a influência do pensamento que perpassava pela Lusitânia, aqui, pois neste período chegava a Portugal as influências e ações da contrarreforma (que naquelas terras, funcionaram como ação reformista). Assim, a segunda escolástica nos vem como pano de fundo de uma mentalidade, que será a formadora de pensamento, instrumentalizada pela *Ratio Studiorum*⁶, com o intelectual orgânico da Igreja:

Ao serem desenvolvidos, ao associar a história intelectual e a pesquisa metafilosófica, eles levarão à pergunta pela originalidade da Filosofia feita no Brasil, e ainda, pela originalidade nacional ou brasileira. (...) o *locus* da filosofia colonial: os colégios dos jesuítas (...) ou seja, a ideia segundo a qual não há filosofia brasileira no período colonial, mas uma filosofia feita no Brasil, e enquanto tal ramo da portuguesa, porém que ao se estender ao Brasil não justifica o qualificativo “luso-brasileira” (...) por se tratar o ramo da segunda escolástica e obra dos jesuítas (ibidem, p.125).

As obras aqui geradas eram precárias e geradas em função da necessidade do ensino. O início do processo literário, na colônia, nos remete à busca pelo início da Filosofia. Assim sendo, em sintonia com Antônio Cândido, é preciso destacar que “a pouca filosofia que havia em nossas terras era, de fato, um ramo da portuguesa” (ibidem, p.140). Sendo assim, o destaque do intelectual orgânico da Igreja – o intelectual medieval, aqui no Brasil, era o Pe. Vieira, e o protótipo de professor, em Francisco de Faria, que atuava no colégio, no Rio de Janeiro, orientando uma importante tese em 1747, que sobreviveu a destruição pombalina, no período do expurgo dos jesuítas, que contribuíram por mais de 200 anos nesta produção na colônia.

4. Independência, império e república velha: o intelectual estrangeirado

A velha estrutura colonial se faz presente com o binômio agrário-patriarcal, entendida como patrimonial, tendo o escravo como base de mão de obra. Migra-se a sede do poder do Nordeste para o Sudeste e há uma forte marcha para interiorização do Brasil, mantendo o viés rural. A corte chega com toda pompa e deficiência no Rio em 1808. Há uma premente necessidade de se implantar uma série de instituições como a imprensa régia, a biblioteca nacional, banco, além do Museu Real.

A carência no processo de ensino e aprendizagem é fruto do déficit no arcabouço das instituições presentes, que só terá mudança significativa no governo de D. Pedro II, que será apelidado de mecenas das ciências e das artes. Deste reduzido estoque de letrados é que surgirá a elite política. O sistema é tão elitista que se chega à conclusão de que não há povo no Brasil, tanto na colônia, quanto no Império e na República Velha.

A independência de Portugal deixa um vácuo, saindo de Coimbra, Porto e Lisboa para Londres e Paris. Começa a surgir o bacharel estrangeirado. Fica uma forte influência europeia na cabeça de quem volta. O grande protótipo deste período foi Joaquim Nabuco, que assim se intitula como intelectual e como político – anglófilo e estrangeirado. Muda-se a perspectiva no país. Migra-se a formação desta intelectualidade nacional. Ou seja, haverá uma mudança no *ethos* do novo intelectual, quando se trocou a ética casuística dos jesuítas, pelo pragmatismo. Haverá no império, a formação de duas grandes escolas de direito (1828): a do Recife e de São Paulo. Delas sairão a nova elite nacional, dando lugar a formação jurídica. Um dos maiores expoentes filosóficos da escola do Recife e que terá uma influência profunda na filosofia nacional será Tobias Barreto. Assim sendo, haverá uma mentalidade capitalista atada aos laços de lealdade feudal, com uma ética católica, longe da ética weberiana (Ibidem, p.254). E se formará o entendimento de duas correntes: a influência portuguesa/da Igreja e os caminhos modernos do pensamento laico.

Com a crescente migração do trabalho escravo para o assalariado, passando do império para a República, a Revolução de 30 também desconstrói antigos paradigmas “desmontando de forma repentina o padrão casa-grande/sobrado e a sociedade agrário-patriarcal, colocando em seu lugar o novo padrão cidade/favela/periferia e a sociedade urbano-industrial” (ibidem, p.239). Não obstante, o Brasil deixava de ser rural, para se tornar cada vez mais urbano, e com isso há uma mobilidade maior entre as classes.

Na República Velha haverá um declínio da escola do Recife e ao mesmo tempo uma realocação das ações e do pensamento na escola de São Paulo. Assim, definitivamente, o Brasil entre na formação de bacharéis que se tornarão políticos e intelectuais⁷.

5. Os anos de 1930 – 1960 e a instauração do aparato institucional da filosofia: os fundadores, a transplantação do scholar e o humanista intelectual público

Durante o período colonial, o Brasil se formou fora daqui, foi transoceânico, comandado por Portugal e tendo o eixo latifúndio-escravista-exportador. Quando dos anos 30 e 40 do século XX este processo vai se alterando, ocorrendo no interior do país, coincidindo com o período do nacional desenvolvimentismo. Assim, agora a Filosofia está na linha de frente, tendo passado pelo intelectual orgânico da Igreja, na Colônia; o diletante estrangeirado no final da colônia até a República Velha; O scholar, quando da fundação da USP, tendo a missão francesa como protagonista.

Estes 30 anos são de fundamental importância para o *turning point* da Filosofia Brasileira, pois é aqui que todo aparato institucional se estrutura para modificarmos nosso rumo de ação. É neste período que o país se fundamenta como urbano e industrial, deixando o binômio rural e agrário, como estrutura do passado. Getúlio Vargas cria no país uma série de instituições fundamentais, como a CSN, a Vale do Rio Doce, Petrobras, Furnas, etc. Isso no dota de um aparato que até então não havia. Na mesma linha de construção deste aparato, com a

saída dos jesuítas do Brasil, lá nos idos do século XVIII, ficou um grande vácuo de organização sistêmica. Até que, no Estado de São Paulo, há a autorização para se convidar uma missão francesa para criar aqui um departamento de Filosofia. Resulta deste processo o *scholar*, fruto da junção do *Virtuose, francês*, e do *expert* americanizado, das ciências duras, advindo da fundação da missão francesa na USP, quando da fundação do departamento de Filosofia.

Assim, como as artes produziram a semana de arte moderna em 1922, a Filosofia também quer buscar sua autonomia e sua fundamentação. Isso, advindo de uma agenda modernizadora com a aliança das elites oligárquicas locais e a missão francesa. Produz-se então um aparato sistêmico que iniciará a produção acadêmica filosófica, de forma mais consistente, propondo a produção do conhecimento pelo conhecimento, de forma autônoma e laica. Isto permanecerá em larga escala, produzindo o *homo academicus*, com uma grande legião de representantes no Brasil ainda hoje, vindoura de uma formação acadêmica CNPQ/LATTES, com o *Homo Lattes*, pós reforma universitária de 1968, com produção de elementos acadêmicos que ainda não chegou no seu ponto máximo, a ser ainda explorado.

6. Os últimos 50 anos: o sistema de obras filosóficas, os scholars brasileiros e os filósofos intelectuais públicos

A Filosofia popular, nos idos de 60 e 70, e a ideia da consolidação do *Intelectual público contemporâneo*, advindo da fusão do Scholar com o intelectual público das humanidades, com viés tanto nas urgências do mundo contemporâneo, como na agenda política nacional com a questão da justiça social.

Chegamos ao ponto de destacar a produção amadurecida que vamos colher, advindos desde o Pe. Vieira, mas numa época em que não havia projeto de nação por aqui, a resposta para estes anseios virá no contexto do Brasil Moderno. Contextualizando os últimos cinquenta anos, aí sim, responde-se a pergunta de uma filosofia brasileira, com uma resposta que abarca São Paulo/USP, verificando a figura do sistema literário em Antônio Cândido, e estendido à Filosofia: há uma intertextualidade, as pessoas se leem, e se referem, e outro elemento a se destacar é a quantidade de filósofos paulistas que se tornarem intelectuais públicos. Corroboram com esta visão figuras como Gianotti, Pe. Vaz e Marilena Chauí, que, formados na escola de tradição franco-alemã. Pe. Vaz, caminhará para o espiritualismo francês, quando os paulistas vão aderir a correntes laicas como o estruturalismo, o marxismo e o existencialismo. Destes exemplos, Gianotti destacará a importância de se fazer filosofia, é fazer história da Filosofia, e vice-versa, não existindo. Já o Pe. Vaz, também adotará este entendimento que fazer Filosofia, é fazer história da Filosofia, nos moldes Hegelianos, entretanto, ele também nos trouxe uma reflexão e uma ação no campo do engajamento público, fora do campo da política, fundando da JUC, e da ação popular que influenciou diretamente o pensamento católico nos idos de 1960 e que depois se afastou da cena pública e se recolheu no ambiente universitário. A figura de Marilena Chauí, Filósofa profundamente engajada nas causas nacionais e sociais, conectadas com a política, via de regra na notoriedade do Petismo, sofrendo o baque ideológico com os desdobramentos dos escândalos demonstrados, na segunda década do século XXI.

Na perspectiva de Antônio Cândido a ideia de formação passa a qualificar nosso desejo literário de independência e liberdade sob o julgo do poder colonial da cultura portuguesa, nosso desejo de autonomia política e literária, e a ela se atrelou o projeto nacional desenvolvimentista como tarefa prioritária da jovem nação brasileira (ibidem, p.538). Assim sendo, o grande resultado será o fim deste processo “colonizador”, ao mesmo tempo que, chegamos na década de 1980, findando a ditadura, iniciando a redemocratização, a abertura econômica e a nova inserção do Brasil no cenário mundial, globalizando-se. Nesse novo ambiente, o nacional desenvolvimentismo se desmonta a ideia do déficit institucional, uma vez que, havendo as estruturas e não a produção que lhe almejava (com a criação da escola do Recife, de São Paulo, e depois a USP, as Federais e as PUCs, que se espalharam pelo país, além dos diversos cursos

de pós-graduação, revistas e congressos), nota-se que o moderno e o arcaico ao se combinarem, devem ser pensados em “*termos de elementos constitutivos de uma modernização forçada em condições de subdesenvolvimento*” (Nobre, 2012b, p.8). Há então, um novo paradigma a ser exposto que é o *getting global* com a inserção na rede informática, sendo esta horizontal, e não mais vertical. Abriu-se o leque de ações e de oportunidades, impondo-se como princípio organizador da produção cultural. O Brasil então vira um misto de subordinação e de certa autonomia decisória.

7. Considerações finais: os novos mandarins e o intelectual cosmopolita globalizado

Neste cenário recontextualizado, em que o Brasil vem mudando de horizonte, há sim o surgimento do intelectual – filósofo, justamente o intelectual cosmopolita globalizado⁸, com quatro traços da tipologia do intelectual cosmopolita globalizado: 1) Ascetismo intramundano; 2) O criticismo; 3) A renúncia ao pessoal e aos interesses particulares em favor do engajamento nas causas sociais e coletivas e; 4) A esfera da cultura como campo de atuação e de embate intelectual.

O caminho percorrido pela literatura, também o foi pela Filosofia. Machado de Assis, de todos o mais universal e com maior lastro, com obras traduzidas em várias línguas, de quem se reconhece o espírito nacional (Ibidem.p.548), é citado, com três grandes elementos, que distinguem a identidade do pensamento: 1) Querer reduzir o nacional, ao local; 2) Um poeta não é nacional só porque insere nos seus versos muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode dar uma nacionalidade de vocabulário, e nada mais e; 3) A perspectiva correta está em buscar o universal no particular e em elevar o local ao universal, de modo que a boa literatura é um *mix* do universal e do local⁹. Com isso, findo o trabalho, habilitando-nos a buscar a brasilidade do pensamento brasileiro, se ficaremos com um sistema de mandarinato dos *scholars*, que até aqui venceu, mas não só aqui, mas no mundo todo. Ou ainda, se teremos um expoente personificado, como ocorreu em outros países, como Sartre, Habermas, Foucault etc. O que importa aqui, é a sustentação de que há uma linha de entendimento que hoje nos permite ressaltar que há uma Filosofia, de fato, brasileira. Se tal contexto já se deu na literatura, e nas artes, por que não na filosofia, e com uma mente privilegiada, nascida por aqui?

Notas

1. IVAN DOMINGUES é doutor em filosofia pela Universidade de Paris 1 e pós-doutor pelas Universidades de Oxford e Notre Dame. Atualmente, é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde coordena o Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo, dedicado à análise de questões do mundo atual a partir de uma abordagem transdisciplinar. É autor de, entre outras obras, *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas* (1991) e *Epistemologia das ciências humanas* (2004).

2. “No caso da literatura, (...) tudo se consumou no final XIX, quando foi concluído o processo iniciado pelos árcades mineiros nas décadas derradeiras do século XVII. Já na Filosofia, tal se deu a partir dos anos 1960, quando São Paulo começou a colher os frutos da Missão Francesa e terminou o período de formação de seus primeiros virtuosos, período esse tão bem retratado por Paulo Arantes, ao falar do departamento francês de ultramar da Universidade de São Paulo (USP)”. DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil – Legados e perspectivas. Ensaios Metafilosóficos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017. P.22.

3. “o modo como a Filosofia chegou até aqui: uma filosofia tendo vindo pronta, e em cuja origem mais remota está a transferência da Europa para as Américas de instituições inteiras, de

costumes e das próprias ideias lá geradas, inclusive as filosofias. Trata-se de uma hipótese de transplantação (...)” (Ibidem, 2017, p 28).

4. Gilberto Freyre ressaltará este antagonismo da seguinte forma: “Antagonismo de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (Freyre, 2006, p.116).

5. Pode-se constatar que até havia aqui, alguma produção Filosófica e Literária, mas nos moldes jesuíticos. “Está diante de produções e títulos saídos em série da Companhia de Jesus, com o reconhecimento pontifical e um padrão internacional – como aliás, todas as coisas da Sociedade de Jesus, e, não obstante ajustadas aos meios onde suas afiliadas atuavam.” (DOMINGUES, 2017. P.118).

6 *Ratio*, transplantada de Portugal, e cujas 466 regras, abarcavam tudo, tanto na vida do mestre como do estudante. Assim “não havia filosofia brasileira, nem mesmo luso-brasileira, mas a mesma filosofia dos jesuítas encontrada pelo mundo afora, com o privilégio de um quase monopólio, e que educou nossas elites por séculos!” (ibidem, p.179).

7. “enquanto Recife educou, e se preparou para produzir doutrinadores, homens de ciencia, no sentido que a época lhe conferia, São Paulo foi responsável pela formação dos grandes políticos e burocratas de Estado. De Recife partia todo um movimento de autocelebração que exaltava “a criação de um centro intelectual produtor de ideias autônomas” (RAFDR, 1908, p.102). Em São Paulo, destacava seu papel na direção política da nação: sabemos de nossas deficiências teóricas, que não impedem o nosso exercício alargado no comando dos destinos do país” (RFDSP, 1912, p.83, apud SCWARCZ, 1993, p.240).

8. “Cosmopolita como o intelectual público, porém sem carregar sua agenda com a missão e a agenda política, aprisionado ao contexto nacional e local, ao trocá-la por temas da cultura e desafios da atualidade, em uma perspectiva mais ampla e virtualmente universal. E globalizado (...) ao cosmopolita cidadão do mundo, como em Kant, vivendo em seu país.” (Ibdem, p.546).

9. MACHADO DE ASSIS, J. M. *Notícias da atual literatura Brasileira – instinto de nacionalidade*. Obra completa. RJ: José Aguilar, 1959. P. 817.

Referências

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas- ensaios metafilosóficos**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

_____. Filosofia do/no Brasil: os últimos 50 anos – Legados e desafios. **Analytica – Revista de Filosofia**. Ed. Especial Analytica: 20 anos, v.17, n.2, 2013b.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006 [1933].

NOBRE, M. Da “formação” às redes: filosofia e cultura depois da modernização. **Cadernos de Filosofia Alemã – crítica e modernidade**. V.XIX. SP: USP/Dep. De Filosofia, jan.-jun. 2012. P.13-16.

RAFDR. *Revista. Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife*. Recife, I-37, 1891-1929.

RFDSP. **Revista da Faculdade de Direito de São Paulo**. SP, 1-26, 1893-1930.

ABSTRACT:

The purpose of this article is to demonstrate, in a brief account, the perspective of Ivan Domingues, about the Philosophy, in Brazil. The book is an essay, resulting in the intersection of metaphilosophy (philosophy of philosophy) with the history of intellectuality, from the colony to the present. His approach permeates six argumentative steps, containing pertinent experiences to our existence, while forming an identity in national thought.

KEYWORDS: Metaphilosophy, essay, Brazilian Philosophy.

OUTRAS CONTRIBUIÇÕES SOBRE A HISTORIOGRAFIA DAS IDEIAS NO BRASIL E PORTUGAL

19. A Missão Francesa e a Fundação do Departamento de Filosofia da USP

Prof. Ivan Domingues

Universidade Federal de Minas Gerais

joaopr25@yahoo.com.br

Data de recepção: 26/02/2017

Data de aprovação: 20/03/2018

1.Considerações iniciais

Trata-se de pensar o papel da *Missão Francesa* na fundação da FFLCH da Universidade de São Paulo (USP) e, por extensão, do Departamento de Filosofia, na esteira do meu livro recém-publicado, *Filosofia no Brasil: ensaios metafilosóficos* (Ed. UNESP, 2017), tendo por escopo o cruzamento da metafilosofia e da história intelectual.

Por um lado, a *metafilosofia*, ao dar azo à natureza essencialmente reflexiva da filosofia, levando-a a tomar como objeto a si mesma, e assim a perguntar pela filosofia da filosofia ou pela natureza da filosofia, inclusive da filosofia brasileira. Um pouco como Williamson em seu instigante *Metaphilosophy*, com as armas e as bagagens da filosofia analítica e ele mesmo se colocando como ex-analítico às voltas com o *post-conceptual turn* da filosofia anglofônica. E, mais especificamente, no meu caso, na extensão de *O continente e a ilha*, de minha lavra pessoal e cuja segunda edição veio a lume em fins de 2017, ao longo do qual eu me ocupo do *affaire* dos analíticos e dos continentais – *affaire* esse que teve como protagonistas, antes de se falar de nomes, a tradição anglo-americana e a tradição franco-alemã, uma fazendo filosofia na extensão da lógica, outra na da história da filosofia. Agora, no livro da UNESP foi a vez do Brasil, com suas especificidades, da colônia aos nossos dias, onde vai se inscrever no curso do século XX, perfazendo um total de cinquenta anos, o *affaire* da Missão Francesa e a experiência da fundação do Departamento de Filosofia da USP. Mais tarde apelidado por Foucault de um “*département français d’outre-mer*”, tão grande foi a influência lá deixada por seus colegas *normaliens* que integraram a Missão, numa experiência inédita de transplantação intelectual que se estendeu de 1934 a 1984.

Por outro lado, a *história intelectual*, na acepção da história da intelectualidade ou história da *intelligentsia*, visada como corporação com seu *ethos* e *esprit de corps*, na esteira do historiador francês Sirinelli, com vários livros publicados, nos quais ele se ocupa do surgimento intelectual republicano francês, vem a ser o intelectual público politicamente engajado, tal como Sartre, e historicamente modelado pelo *affaire* Dreyfus e o artigo famoso de Emile Zola *J'accuse*, que veio a lume no final do século XIX. Outra referência é o historiador alemão Fritz Ringer e o seu não menos essencial *O declínio dos mandarins alemães*, cuja edição inglesa saiu em 1990 e a brasileira em 2001. No meu caso – ao deslocar o foco, passando da Europa ao Brasil, e ao considerar outra circunscrição temporal, não mais as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX, mas um período histórico bem mais amplo, da colônia aos nossos dias – logo me vi às voltas com uma massa enorme de biografias e dados empíricos, junto com uma diversidade maior de figuras e experiências intelectuais ao tipificar a *intelligentsia* filosófica brasileira: desde o clérigo católico da colônia, passando pelo diletante do império e da república velha, até os nossos intelectuais públicos republicanos e ainda os nossos mandarins, num país novo como o nosso, e, desde logo, não decadentes como os alemães e os franceses, mas recém-chegados e fulgurantes. Para tanto, com o propósito de estabilizar essas diferentes figuras, além

de organizar a empiria em sua riqueza de detalhes e variações, depurando-as e projetando sobre elas as luzes do intelecto, adotei a metodologia dos tipos ideais de Max Weber: à minha maneira e com meus propósitos, mediante ajustes e *tours de forces* vários, haja vista que Weber nunca usou seu método famoso no campo da história intelectual.

2. Reflexões sobre a História filosófica brasileira

Que fique então claro de uma vez por todas: ao cruzar *história intelectual*, na acepção da história da intelectualidade e da *intelligentsia* filosófica brasileira, e *metafilosofia*, com o propósito de indagar pela filosofia da filosofia brasileira, ao colocar o tema do nacional no centro das investigações como contraponto da filosofia universal, e desde logo explorando dois gêneros literários pouco comuns no campo da filosofia, não se terá em mãos nem um livro de história da filosofia, nem de um livro exegese filosófica. Trata-se de outra coisa, de uma metafilosofia histórica ou historicizada em suma, portanto, diferente da metafilosofia analítica e logicista de Williamson, que concede um papel de vulto ao ferramental da lógica modal em sua reconstrução da filosofia contemporânea de língua inglesa, não sendo esse o meu caso – e este ponto é essencial, no meu modo de ver, entrando a exegese filosófica como fonte e a história da filosofia como meio ou instrumento, não como tema ou objeto.

Passando aos tipos que eu modeliei com a ajuda da metodologia weberiana, um total de cinco, quais sejam: o intelectual orgânico da igreja, o diletante estrangeirado egresso do direito, o *scholar* ou o especialista modelado pelas ciências duras, o intelectual público republicano e o intelectual cosmopolita globalizado, ao tomar como foco a intelectualidade filosófica brasileira, antecipo que não poderei descrever e tratar *in extenso* o conjunto analisado ao longo do livro. O que eu vou fazer aqui em Mariana, como aliás venho fazendo em outros pontos do país, é tratar somente de um tipo, a saber, como prometido, a figura do *scholar* modelado pela Missão Francesa no curso do processo da fundação da USP, ao explorar o liame que nos levará mais tarde ao *expert* das ciências duras e que depois chegará à filosofia nos quatro cantos do globo. Contudo, não haverá tempo para eu tratar no detalhe da construção do tipo e do caminho que eu segui. O que vou fazer na sequência é fornecer a súmula dos principais traços ou caracteres do tipo ideal do *scholar*, ao colocar na agenda analítica a fusão do virtuose afrancesado e do *expert* americanizado. Feito isso, eu vou focalizar os nomes dos missionários franceses associados de uma maneira ou de outra ao tipo – os *normaliens* – e indagar qual deles melhor instancia ou exemplifica o tipo, bem como as alternativas.

O tipo ideal do *scholar* eu forneci no livro ao longo das p. 413-415, colocando em evidência um conjunto de traços característicos, tais como [1] o *ascetismo*, que ele compartilha com todos os intelectuais, pois todo o intelectual é um asceta, do grego *askesis*, que significa exercício que leva à disciplina, ou a busca disciplinada do conhecimento, [2] o *criticismo*, igualmente compartilhado com outras figuras, pois por definição todo intelectual é hiper-crítico e desconfiado das aparências da realidade e da opinião corrente, exigindo o pronto exame das matérias ou indícios que tem em mãos, antes de dar o seu veredito final, e levando àquilo que Merton chamou de “ceticismo organizado”; [3] o *virtuosismo*, do italiano *virtuoso*, guardado pelo francês *virtuose*, migrando depois para o português, na acepção de “habilidade técnica”, de largo uso na música, ao se referir ao músico dotado de grande habilidade ao tocar um instrumento, como o violino, e depois estendida a qualquer área profissional, como estabelecido pelo Dicionários Caldas Aulete, ao designar alguém excepcional ou com grande perícia naquilo que faz ou executa: assim, ao generalizar, seguindo as pegadas de Aulete, estaremos autorizados a falar de virtuosismo do artesão, próprio dos diferentes ofícios, e estender a noção ao conhecimento e aos ofícios das letras, em cujo percurso vamos encontrar o erudito das humanidades.

Ora, ao aplicar o tipo assim figurado ao *normalien* da Missão Francesa e mais tarde ao *expert* americanizado das ciências duras, o desafio era, pois, achar o liame e juntar no mesmo

modelo de intelectual o virtuose, o erudito e o *scholar*. Como mostrei no livro, em se tratando de um tipo ideal à maneira de Weber, a busca e, mais ainda, a descoberta do liame só foi possível e tornou-se factível com os serviços do ferramental da lógica e das técnicas da reconstrução histórica, levando-me a recuar a análise da figura intelectual em apreço ao *ancien régime*, por assim dizer, à procura do fio da meada. Ou seja, a era pré-moderna, e mesmo modernidade adentro, abarcando um vasto lapso temporal em que a ciência e as letras estavam ainda na era do artesanato, e em cuja circunscrição estaremos autorizados a estender o virtuosismo do artesão ao virtuose das letras ou o erudito, pois o erudito, além de culto e letrado, por oposição ao vulgo iletrado e rude, é um artífice ou um artesão do conhecimento, e desde logo um perito em seu ofício. Já o *link* entre o erudito, o virtuose e o *scholar*, ao contrário do que poderia parecer, não apresenta maiores dificuldades, uma vez que os vocábulos ingleses *scholar* e *scholarship* são a tradução para a língua de Shakespeare dos latinos *eruditus* e *eruditio*: daí a noção de *expertise* que acompanha o *scholar* moderno, com habilidade e treino para desincumbir de sua tarefa com sucesso e competência, nem mais, nem menos que o antigo erudito versado num certo assunto ou área do saber.

Terminando a construção do tipo, ao focalizar outros aspectos do *ethos* do *scholar*, com Weber por uns tempos à parte, eu recorri ao americano Robert Merton para dar-lhe o arremate, ao propor os quatro componentes do *ethos* da ciência, ao qual eu me referi na p. 493 do livro: além do “ceticismo organizado”, já assinalado e que eu integrei ao criticismo, eu me reportei ao e procurei desenvolver o terceiro traço que coloca em evidência a conversão moral ao conhecimento, com a ciência e a verdade se convertendo em valor intrínseco e impessoal (bem da civilização), e, portanto, enfim em si mesmo (conhecimento pelo conhecimento). Em paralelo, antes de enfrentar a questão de sua desintegração, p. 493-394 e ss, eu tratei de mostrar que o *scholar* moderno guarda em comum com o erudito antigo mais dois traços essenciais que irão somar-se ao ascetismo, dando-lhe um viés próprio ou todo seu: especificamente, o gosto da solidão e a busca do isolamento interior, proporcionado pelo gabinete ou o laboratório, em vez do apostolado intelectual e pregação no mundo do jesuíta ou do brilho de salão do diletante, e ainda o amor à minúcia tendo como contraponto o espírito sinóptico, nas duas variantes que vão caracterizar o erudito antigo, quando o conhecimento estava na idade do artesanato e operava numa escala mais limitada, como comentado: numa vertente, a variante do especialista e do colecionador, qual um entesourador, que acumula passo a passo os tesouros do conhecimento, como o monge beneditino, os filólogos gregos e os historiadores de todos os tempos; noutra vertente, a variante do polímata e do enciclopedista, este mais raro e em processo de desaparecimento, em razão do aprofundamento da divisão do trabalho intelectual e da ultraspecialização do conhecimento. Ao longo do livro, ao distinguir as duas variantes que tipificam o erudito, vale dizer o *scholar*, eu identifiquei o *scholar* de tipo 1 ou o enciclopedista; e o *scholar* de tipo 2 ou o especialista, que venceu, quando a filosofia e a ciência deixaram a era do artesanato para trás e entraram na idade da indústria, à produção em série e à especialização do conhecimento, trocando o virtuosismo do artesão pela taylorização acadêmica.

3. Considerações finais

Minha tentativa será então reconstruir, com a ajuda do método dos tipos ideais de Weber, as vias seguidas pela Missão Francesa ao transplantar para o Planalto do Piratininga, na esteira da fundação da FFLCH da USP e do Departamento de Filosofia, o modelo da École Normale e da velha Sorbonne: ambas tendo na linha de frente os *normaliens* e seu *ethos*, ao longo dos cinquenta anos em que a dita Missão esteve na *avant-scène* da filosofia da USP e, mesmo do Brasil, com presença também em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro. Nesse cenário, duas fases foram distinguidas no livro e a elas voltarei em Mariana. A primeira, a fase heroica dos tempos iniciais da fundação, ao longo da qual eu mostro que ela foi comandada pelo erudito ou *scholar* de tipo 1 ou o virtuose de horizontes largos e de mente enciclopedista, típico do intelectual das humanidades ou “des letres” como preferem os franceses, e que virtualmente poderia abrir caminho e nos levar ao polímata, não fosse o frescor da idade dos jovens

normaliens que não tinham concluído seu doutorado ainda, mas exibiam versatilidade e vasta cultura: estes, em filosofia, são os casos de Etienne Borne e Jean Maugué. A segunda, finda a segunda guerra, na época não mais heroica dos tempos da fundação, mas impessoal da institucionalização, com a Missão Francesa já ladeada por cerca de cinco jovens filósofos da casa, e com a filosofia profissional ou técnica já implantada na Maria Antônia – fase esta diferente da primeira, por ser mais orgânica e ter mais lastro, e acerca da qual eu mostro no livro que com sua instauração será a vez do *scholar* do tipo 2, comandada por *normaliens* de meia idade, como Gueroult e Granger, seguida por Lefort e Lebrun, ao qual se soma Francis Wolf, mais jovem, ao que parece, mas com a carreira já encaminhada: uns ensinando filosofia antiga, como Wolf, outros epistemologia, como Granger, ou filosofia moderna, como Gueroult, ou filosofia política, como Lefort. Todos *scholars* de tipo 2, em suma, mas franceses e *normaliens*, com grande erudição filosófica e, ao mesmo tempo, autoridades e versados em suas áreas respectivas, mais ou menos amplas. E o que é importante: *scholars* em cuja trajetória, independentemente de terem tido a intenção ou não, terminarão por abrir caminho para o advento e o reinado ulterior do *scholar* americanizado, inclusive na USP, e como tal, não mais urdido pelas humanidades, mas modelado pelas ciências duras, na esteira da reforma universitária de 68 e por obra de duas agências brasileiras de fomento à pesquisa. Ou seja: a CAPES, ao implantar o SNPG e moldar o *Homo Qualis*; o CNPq, ao implantar o sistema PQ e moldar o *Homo Lattes*. O resultado de tudo isso é um novo mandarinato, a saber: o mandarinato do *scholar* de tipo 2 que ocupará toda a cena e levará ao virtual desaparecimento do *scholar* do tipo 1 entre nós. No mesmo compasso, junto com o novo mandarim, será a vez da filosofia técnica ou profissional, que ficará no lugar da filosofia diletante, com o ensaio cedendo o passo ao *paper* e o livro à revista ou ao *journal*, cuja resultante, num ambiente de um irresistível produtivismo, será a taylorização do conhecimento, tanto em São Paulo quanto no restante do Brasil.

O desafio, de minha parte, com o taylorismo como contraponto, consistirá em clarificar o liame entre os ilustres dois tipos de *normaliens* recenseados e os uspianos por eles modelados ao longo de uns bons cinquenta anos, tendo como protagonista a Missão famosa, e, assim, deixando na penumbra o papel endógeno e não menos essencial da CAPES e do CNPq – liame que eu venho trabalhando no momento ao explorar novas fontes a que eu cheguei pelas mais diferentes vias e ao qual pretendo voltar em Mariana e compartilhar os resultados com vocês.

Referências

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas - ensaios metafilosóficos**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

20. O ENSINO NO SEMINÁRIO DE MARIANA DURANTE O PERÍODO DE DOM ANTONIO FERREIRA VIÇOSO (1844-1875)

Prof. João Paulo Rodrigues Pereira

Faculdade Dom Luciano Mendes

joaopr25@yahoo.com.br

Data de recepção: 26/11/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar o ensino no seminário de Mariana durante o período do episcopado de Dom Antônio Ferreira Viçoso, entre os anos de 1844 a 1875. Para alcançar tal objetivo o texto foi pensado em dois momentos. Pretende-se, primeiramente, abordar a história do seminário, desde sua fundação até a chegada de Dom Viçoso, para mostrar como o período desse bispo foi diferenciando no cuidado com o seminário em relação a história antecedente, que pode ser caracterizada por uma instabilidade no funcionamento dessa instituição gerado por crises, sobretudo, financeiras, morais e por carência de professores. No segundo momento, será tratado, especificamente, a configuração acadêmica do seminário no período de Dom Viçoso. Será apresentado a questão disciplinar, a duração dos cursos, os horários de aula, as disciplinas estudadas, as obras usadas nos cursos, bem como alguns dados sobre o perfil dos estudantes e os problemas do seminário encontrado por Dom Viçoso em 1844.

Palavras-Chave: Seminário – Ensino - Dom Viçoso.

1. Considerações iniciais

Movido pelo interesse de compreender como se articulou a dimensão acadêmica do seminário Nossa Senhora da Boa Morte de Mariana, uma das primeiras instituições de ensino de Minas Gerais, este artigo pretende tratar a questão do ensino no respectivo seminário, no período compreendido entre os anos de 1844 e 1875, durante o episcopado de Dom Antônio Ferreira Viçoso. Trata-se de um período muito produtivo para o ensino, em que o seminário, além de funcionar sem interrupções – o que não ocorreu nas décadas anteriores –, valorizou muito a questão acadêmica e, por isso, podemos dizer que a referida instituição funcionou muito bem naquele tempo, deixando assim um legado para os sucessores de Dom Viçoso.

Para mostrar a importância desse período na consolidação da história do seminário de Mariana, bem como destacar a grandeza do período estudado neste artigo, retomaremos, em primeiro lugar, a história da instituição desde a sua fundação até a chegada de Dom Viçoso na diocese de Mariana. Passaremos por alguns momentos históricos que nos farão ver a decadência na qual o seminário foi encontrado por Dom Viçoso e, ao mesmo tempo, a importância desse bispo para a sobrevivência dessa instituição de ensino. Em segundo lugar apresentaremos algumas noções sobre o ensino no período de Dom Viçoso. Destacaremos a questão disciplinar e alguns dados da estrutura acadêmica, como, por exemplo, as disciplinas estudadas, as obras usadas, a duração dos cursos e os horários das aulas.

2. O seminário até a chegada de Dom Viçoso (1750-1844)

Fundado por ordem régia de 1744, implantando por Dom Frei Manuel da Cruz em 1750 e entregue aos Jesuítas em 1756 (MELO, 2005, p. 119), o seminário de Mariana passou, nas primeiras décadas de sua existência, por sucessivas crises, que começaram com a expulsão dos Jesuítas em 1758 até 1844, com a chegada de Dom Viçoso, cujo ideal era a reforma do clero. Temos, assim, um período de 86 anos marcados por instabilidade no funcionamento do seminário. Apesar de uma rica e profícua história, essa instituição teve momentos bastante conturbados, como por exemplo, a carência material e até mesmo a falta de professores e formadores especializados. Momentos esses que, de certa forma, nos farão ver a grandeza da obra desenvolvida por Dom Viçoso no seminário.

Dom Frei Manoel da Cruz fundou o seminário de Mariana em 1750 e foi bispo até 1764. Naquele período o seminário tinha capacidade para 40 seminaristas. Ali se estudava gramática, lógica, filosofia e teologia. O seminário foi confiado aos Jesuítas em 1749, na pessoa do Padre José Nogueira¹, primeiro reitor do seminário, pouco antes da fundação. Contudo, até 1756 Dom Frei Manoel da Cruz esperava outros padres Jesuítas para dar aulas no seminário. Segundo Trindade, provavelmente somente no final de 1756 e/ou no início de 1757 (1951. p. 19) foi que os jesuítas solicitados pelo prelado chegaram a Mariana.

Esse fato aponta uma das primeiras dificuldades enfrentadas pelo seminário: a carência de professores e formadores. O seminário de Mariana iniciou suas atividades acadêmicas com um único professor, o padre José Nogueira, que lecionou Teologia Moral e Latim, algo que provavelmente persistiu durante os primeiros sete anos dessa intuição. Somente em meados de 1756, outro professor, o padre Jesuíta Manuel Tavares, chegou ao seminário, iniciando o curso de filosofia. Além de demorarem a chegar, esses padres permaneceram pouco tempo, aproximadamente um ano, até janeiro de 1758, quando fora expedida, a Dom Frei Manoel, a ordem do governo de “enviar ‘imediatamente’ para o Rio de Janeiro os Jesuítas que residem no bispado” (TRINDADE, 1951. p. 19). Devido à saída dos Jesuítas os padres diocesanos assumiram o seminário e permaneceram até o bispado de Dom Viçoso, que trouxe para Mariana os padres lazaristas.

Com a morte de Dom Frei Manoel, a 3 de janeiro 1764, a diocese ficou sob a responsabilidade do Cabido² até início de 1772. De 1769 a 1771 o seminário ficou sem o curso de filosofia. Este foi reaberto no início 1772, mais precisamente a 3 de fevereiro, com a chegada, do vigário da Vara da Comarca de Paracatu, Padre Francisco Xavier da Rua, sob procuração do novo bispo de Mariana, Dom Joaquim Borges de Figueiroa. Padre Francisco permaneceu na administração da diocese até 1775 quando a diocese já estava sob o governo de D. Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis³, uma vez que Dom Joaquim permaneceu na diocese somente até outubro de 1773, data em que foi transferido para o Arcebispado da Bahia (OLIVEIRA, 1998, p. 25). O curso de filosofia foi, então, confiado ao Padre Luís Vieira da Silva, e o de Moral, à direção do Padre Antônio Jorge de Souza Coelho (TRINDADE, 1951. p. 28-29).

No período compreendido entre a morte de Dom Frei Manoel da Cruz, em 1764, e o fim do bispado de Dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, em 1793⁴, houve uma estabilidade financeira que facilitou a vida do seminário. Contudo, apesar desse aspecto positivo e diferentemente do período de Dom Manoel da Cruz, houve um declínio moral⁵ na formação dos padres, algo que permaneceu até a chegada de Dom Viçoso em Mariana, no ano de 1844. Prova disso é que em “1852, oito anos depois de sua entrada em Mariana, D. Viçoso ainda vai informar (ao governo) que a diocese conta com 480 sacerdotes, dos quais a ‘4ª parte tem sido maus padres, alguns embriagados, outros negociantes e quase todos da 4ª parte incontinentes com escândalo’”⁶.

Após a morte de Dom Frei Domingos da Encarnação Pontével, em 1793, novamente, por motivo de Sede vacante, o seminário ficou sob a administração do Cabido. Nesse período – diferentemente da primeira administração, de 1764 a 1771, em que as finanças do seminário “andaram” bem – o seminário entrou em uma grande crise financeira, a ponto de passar dificuldades para pagar os professores e o reitor (TRINDADE, 1951. p. 31). Quando D. Frei Cipriano de São José⁷ chegou à diocese, em 1798, encontrou o seminário em uma grande decadência.

No início de seu episcopado, D. Cipriano se mostrou muito empenhado com o seminário: “Um dos primeiros atos do novo bispo foi um edital por meio do qual convoca para o seminário os candidatos ao sacerdote” (TRINDADE, 1951. p. 31). Edital esse datado de 1800, tendo sido renovado por mais duas vezes, o que revela a preocupação que D. Cipriano tinha com o seminário. Contudo, parece que tamanho empenho foi se esfacelando aos poucos, a ponto de, em 1811, o seminário ser fechado. Segundo Trindade, parece que o próprio D. Cipriano contribuiu para o fechamento do seminário quando, em seu próprio palácio, ele abriu um curso noturno de teologia Moral. De 1811 até 1817 o seminário permaneceu fechado servindo de moradia para o reitor – em companhia de três escravos –, que usava o espaço para exercícios espirituais com os ordinandos (TRINDADE, 1951. p. 31). Não obstante a presença destes, o seminário foi reaberto somente em 1821, já no episcopado de D. Frei José da Santíssima Trindade.

Dom Frei José assumiu para seu bispado a responsabilidade de reerguer o seminário⁸. A partir disso, foram três as suas principais atitudes: primeiro, a reestruturação da fazenda do seminário, que passou a contribuir com as finanças deste; segundo, a reforma do prédio do seminário, que estava decadente; terceiro, a criação de um novo estatuto (OLIVEIRA, 1998, p. 28) para tentar dar ao seminário um novo ardor religioso, já que o mesmo passava, desde o fim do episcopado do D. Manoel, por uma crise moral. Sobre este último ponto é interessante observar a valorização que D. José deu à dimensão acadêmica. Na parte terceira⁹, capítulo primeiro do estatuto, intitulado *Da ordem escolástica na observância do seminário*, o regulamento trata da importância da dimensão acadêmica para a formação religiosa, ao mostrar a confiança que se deve ter na observância literária para espalhar “por toda igreja de Mariana as luzes que os seminaristas adquirirem na religião, como nas ciências”(TRINDADE, 1929, p. 801), destacando para esse fim os seguintes conteúdos: Gramática Latina, Filosofia Natural, Racional e Moral, Teologia Dogmática e Moral, podendo ser acrescentado também, quando possível, as disciplinas de Retórica, Belas Artes e História.

Ao que parece, segundo Oliveira, “o seminário reformado e com novo estatuto funcionou bem até 1827” (1998, p. 31), ou seja, sem grandes problemas. A partir de 1830, entrou novamente em decadência, após o confronto de D. Frei José com o Padre Antônio José Ribeiro Bhering¹⁰, professor de filosofia, que, acusado de ensinar filosofias proibidas pela Igreja, foi suspenso do seminário em 1829 por D. Frei José.

Em 1835, com a morte de D. Frei José da Santíssima Trindade, deu-se início ao período de Sede vacante que se estendeu até 1844, terminando com a chegada de D. Viçoso. Dentro desse período, o seminário funcionou até 1842, quando foi usado como quartel pelas tropas do governo por causa da revolução liberal.

3.O Seminário no tempo de Dom Viçoso

Dom Viçoso esteve à frente da diocese de Mariana entre os anos de 1844 a 1875. Em seu episcopado (31 anos), a formação dos seminaristas foi um dos eixos que mais recebeu sua atenção. Isso porque sua esperança por um futuro melhor para a diocese de Mariana estava “na

criação dos candidatos ao clero”, segundo nos mostra um ofício de 09 de janeiro de 1850¹¹. Não foi por sorte ou acaso, mas acreditamos que, por determinação e empenho de D. Viçoso que, em apenas sete meses após sua chegada a Mariana – depois de restaurar o prédio semidestruído pelas tropas do governo na revolução liberal de 1842, reparando “o que o tempo e os homens haviam maltratado” –, o seminário foi reaberto e às aulas retomadas.

Sua esperança em uma possível transformação da diocese estava, portanto, na formação do sacerdote¹². Porém as condições encontradas por D. Viçoso não eram favoráveis: o último período de decadência citado e o período de Sede Vacante que decorreu da morte de D. Frei José da Santíssima Trindade, último bispo antes de Dom Viçoso, geraram sérios problemas físicos e morais para o seminário. Os problemas físicos foram causados, sobretudo, no período em que o seminário serviu de quartel, em 1842, para as tropas do governo. Segundo Pimenta (1920, p.103), “é provável que (o governo) pagasse a hospedagem com bons estragos na casa”.

Logo nos primeiros meses após sua chegada em Mariana, Dom Viçoso providenciou a restauração do seminário, alterando sua estrutura física interna: o que antes era dividido em cubículos, passou a ter grandes dormitórios coletivos, “aos quais prestavam melhor a vigilância”, aumentado consideravelmente a capacidade do prédio, que passou a comportar mais de 150 seminaristas (PIMENTA, 1920, p.103).

Outra mudança apreciável, que ocorrera também logo nos primeiros anos, diz respeito à dimensão acadêmica. Como o seminário recebia também estudantes que não almejavam a vida religiosa¹³, D. Viçoso, movido ainda pelo aumento considerável de alunos logo nos primeiros anos do bispado (PIMENTA, 1920, p.111), separou os alunos do curso teológico – também conhecido como seminário maior, sendo exclusivo para os candidatos ao sacerdócio – dos estudantes de humanidades – ou seminário menor¹⁴ –, “fazendo para esse fim na casa as repartições precisas” (PIMENTA, 1920, p.119).

Já o problema moral se arrastava na diocese desde o final do século XVIII e isto era devido ao relaxamento nas ordens religiosas. Raimundo Trindade destaca essa decadência moral em sua obra *Arquidiocese de Mariana, subsídios para sua História* (1953, p. 221), onde se encontra um trecho de um dos cadernos de Dom Silveiro, no qual se lê:

O Seminário em Sé vaga estava de tal jeito que os alunos saíam de noite para as casas das amásias que tinham na cidade, apesar da reclusão em que eram guardados, dormindo com as portas fechadas. Chegava ao ponto que quando algum seminarista tentava alguma moça, ela lhe prometia para quando fosse padre, porque então tinha meios de a sustentar.

O problema físico foi resolvido com a reforma e reestruturação interna do prédio, tendo sido esta uma das primeiras atitudes de Dom Viçoso para a reabertura do seminário. Já em relação ao problema moral, logo que o seminário foi reaberto, em 1845, apresentou-se como tentativa de solucionar o problema um novo regulamento, “com vinte e cinco determinações, seguidas por ‘uma ordem nos dias de aula’” (CAMELLO, 1986, p. 328). Tal regulamento nos permite ter também uma noção de como era a organização disciplinar do seminário, conforme se observará a seguir.

3.1. Organização Disciplinar do seminário

Diferentemente de D. José da Santíssima Trindade, que se esforçava para justificar e explicar as determinações do estatuto de 1821, D. Viçoso foi mais direto e conciso na formulação do regulamento de 1845, que dava ênfase à ordem, à disciplina e ao silêncio como características fundamentais da formação sacerdotal. No primeiro artigo tais noções são evidenciadas quando se descreve que o seminário é instituído para instruir os moços na virtude e

na ciência, “dispondo-se assim cristãmente par uma nova vida” (PIMENTA, 1920, p.107-108) pautada pela ordem, pela disciplina e pelo silêncio, como descrevem também os outros artigos.

A disciplina e a ordem foram salientadas em vários artigos. Destacaremos algumas ideias de alguns artigos para evidenciar como era a disciplina do seminário naquela época, uma vez que o regulamento era cauteloso com todos os momentos da vida ordinária dos seminaristas. O documento em questão ditava os atos desde o levantar até o cuidado com as vestes, os livros e as necessidades pessoais. Assim, o artigo 4º destacava a diligência, ao exigir que os seminaristas se levantassem ao toque do sino, e o asseio com o corpo, pois eles deveriam lavar o rosto após terem-se levantado e se encomendado a Deus particularmente. O artigo 6º ressalta o respeito aos momentos da comunidade, denominados como atos, como por exemplo a Missa, as aulas e as refeições, ao exigir que os seminaristas se preparassem em suas necessidades pessoais antes desses atos, para que não ocorressem interrupções. O artigo 8º, assim como o 4º, chamava a atenção para o asseio e a ordem com a cama, vestidos e livros, exigindo que se colocasse o nome ou uma marca que possibilitasse a identificação. Já o artigo 9º exigia que os seminaristas respeitassem os Superiores, Professores, Regentes e empregados. O artigo 15 apresentava proibições de bebidas “espirituosas” e armas (pistolas e facas) dentro do seminário e o artigo 16 proibia brigas e injúrias, bem como exigia o cuidado com as coisas do seminário, ao proibir que se sujasse as paredes e as portas, ou que se quebrasse e danificasse algum móvel da casa (PIMENTA, 1920, p.107-108).

Em relação ao silêncio, o regulamento tratava acerca dele em dois momentos: no artigo 16, que prescrevia a proibição de conversas em atos da comunidade e à mesa, e no artigo 7º que dava ênfase ao silêncio como necessidade da vida religiosa, conforme se lê:

Dizendo a Escritura, que há tempo de falar, e de calar: sendo moralmente impossível, que haja piedade e boa ordem aonde não há silêncio, diligentemente procurarão observá-lo; não falando fora das horas da recreação, nem fazendo rumores nos salões, especialmente no tempo de estudo, e depois do exame geral da noite, nem também irão aos leitos de seus companheiros perder tempo em conversas (PIMENTA, 1920, p.107).

São normas bem detalhadas e breves, orientadas “cristãmente para uma nova vida” como descreve o artigo primeiro, com uma grande preocupação moralizante pautada no silêncio, na ordem, na disciplina, na oração e nos estudos. O regulamento é, portanto, bem direto e conciso na descrição das normas do seminário, sem se preocupar com as justificativas de tais artigos. Contudo, tais explicações aparecem em um manuscrito de D. Viçoso intitulado *Explicação motivada dos principais artigos do regulamento do seminário Eclesiástico de Mariana*. Segundo Camello, “trata-se de um texto que se poderia se classificar como teórico-doutrinário” (1896, p. 336), destacando, sobretudo, a dimensão moral, conforme se pode ler no trecho abaixo:

Devendo os Eclesiásticos passar uma vida pura e inocente, e sendo também obrigados a procurar uma santidade eminente, trabalharão os seminaristas a firmar-se cada vez mais no horror do pecado, e farão profundas reflexões sobre a grandeza, santidade, obrigações, e funções sagradas de seu estado [...]. Procurem gravar profundamente no coração aquele dito de S. Cipriano: Que aquele Senhor que disse Eu sou a verdade, nunca disse: Eu sou o costume (CAMELLO, 1986, p. 337-338).

Após tratar de alguns itens do regulamento de 1845, a fim de enfatizar a organização disciplinar do seminário de Mariana, destacando, assim, a vida ordinária dos seminaristas, passaremos agora a tratar especificamente sobre o ensino na referida instituição. Cabe aqui, portanto, entender como era a organização acadêmica do seminário.

3.2. Organização acadêmica

Em relação a organização acadêmica trataremos do seguinte: a) algumas informações sobre os alunos; b) tempo de duração dos cursos; c) horários das aulas e tempo de estudo; d) currículos e disciplinas dos cursos; e) obras e autores estudados em cada disciplina.

a) Informações sobre os alunos. Os alunos do seminário de Nossa Senhora da Boa Morte vinham de várias regiões do Brasil e até mesmo do exterior, como é o caso de alguns que vieram de Portugal. “Os livros de matrículas registram procedências do Rio de Janeiro, Valência, Parati, São Paulo, Areias, Silveiras, Pindamonhangaba, Taubaté, Mogi-Mirin” (CAMELLO, 1986, p. 317). De Minas Gerais, as principais cidades de onde vinham os alunos eram: Diamantina, Itabira, São João Del Rei, Serro, Ouro Preto, Pitangui, Congonhas, Aiuruoca, Campanha, Mariana, São Miguel de Piracicaba etc.

Outro dado interessante é que a média de idade dos alunos, segundo Camello (1986, p. 316), entre os anos de 1844 a 1847, bem no início do bispado de D. Viçoso, nos leva a crer que o Bispo dava preferência ao ingresso de pessoas já adultas no seminário. De 99 alunos matriculados naquele período, 58 tinham mais de 20 anos. Essa propensão em dar preferência a pessoas adultas se justificaria pela ideia de que tais seminaristas poderiam dar maior garantia da vocação, por causa da maturidade, além de serem incorporados ao clero mais rapidamente. Contudo, de modo geral, as idades com que os jovens entravam no seminário variavam entre 20 e 25 anos para o seminário Maior e 16 e 22 anos para o seminário Menor (OLIVEIRA, 2010, p.58)

Além disso, deve ser destacado com veemência o fato de Dom Viçoso ter acolhido seminaristas descendentes de negros em Mariana. Isso é o que mostra Arnaldo José de Melo em sua obra *Dom Ferreira Viçoso (1787-1875) e Sua Obra Reformadora da Igreja em Minas Gerais: uma releitura teologia moral* (2005, p. 122):

Contrariando as Constituições do Arcebispo da Bahia, Dom Viçoso acolheu no seminário muitos descendentes e negros, e até teve por eles especial estima, como foi o caso do seminarista de Campanha, Francisco de Paula Victor, ordenado a 14 de junho de 1851 e que fez história como pároco de Três Pontas, no Sul de Minas, hoje Servo de Deus, e o seu futuro biógrafo e sucessor, Silvério Gomes Pimenta, que depois se constituirá num dos grandes nomes do episcopado nacional.

Além de não rejeitar descendentes de negros, o Prelado também não fazia discriminação econômica. Apesar da exigência do Concílio de Trento para dar preferência aos alunos pobres, dificilmente o seminário conseguiria sobreviver sem as pensões dos alunos. Mas, segundo Camello, no tempo de D. Viçoso aceitava-se um “número de alunos pobres superior ao que financeiramente o seminário podia suportar” (1986, p. 319). Esse acolhimento acabava sendo também um dos motivos pelos quais Dom Viçoso necessitava da ajuda financeira do governo. Para termos ideia desses números é interessante verificar as matrículas efetuadas entre os anos de 1844 e 1855, as quais enunciavam o seguinte: 17 pensionistas claustrais, 6 bolsistas parciais, 3 a títulos pauperismo e 11 com situação financeira não declarada (CAMELLO, 1986, p. 319). Além disso, alguns seminaristas buscavam outros recursos para ajudar pagar a mesada trimestral de 42\$000. São exemplos disso um seminarista de Congonhas, Rozendo de Melo Alvin, que levou para o seminário seu escravo, e outro de Diamantina, Antônio Honório Perpétuo, que trabalhava na sacristia e ainda tinha seu escravo ajudando no seminário (CAMELLO, 1986, p. 320-321).

b) Duração dos cursos. Em relação aos cursos, como nos informa Camello (1986, p.355), é difícil saber ao certo quanto tempo duravam, mas deviam girar “em torno de uns cinco anos para as humanidades e uns três ou quatro para o curso de teologia”. No entanto, Melo

(2005, p.143) afirma que “Dom Viçoso foi além do que pedia o concílio de Trento para a formação presbiteral. Além do ano de tirocínio no seminário que exigia este concílio, exigiu: cinco anos para humanidades e quatro anos para a teologia.” Tal afirmação pode ser embasada na noção de que naquela época se falava – de modo geral, para os seminários do Brasil – de nove anos para a formação seminarística, incluindo o curso de humanidades e de teologia¹⁵.

c) Horários das aulas e tempo de estudo. O horário das aulas e o tempo de estudo eram bem distribuídos ao longo do dia. No fim do regulamento escrito por Dom Viçoso, na obra do Padre Silveiro Gomes Pimenta, é apresentada uma divisão intitulada *Ordem nos dias de aula*, a qual descreve detalhadamente os horários das atividades no seminário, incluindo o horário das aulas, como se lê abaixo:

5 ½ levantar. 5 ¾ Actos da manhã em salões, ajoelhando no meio um atrás dos outros. 6 Estudo com silêncio rigoroso. 7 Missa, e depois almoço. 8 Estudo em silêncio rigoroso. 9 ½ aula por duas horas. 11 ¾ jantar e recreação. 3 ½ aula por duas horas. 5 ½ cantochão para os Eclesiásticos e recreação para os mais. 6 e ½ estudo em silêncio rigoroso. 7 ceia e recreação até 8 e meia. 8 ½ exame e recolher-se. He permitido até as 10 o estudo, e então se devem apagar as luzes particularmente (PIMENTA, 1920, p.108-109).

Temos assim um horário bem distribuído entre as atividades acadêmicas, as recreações, as orações, as refeições e o descanso. No entanto, a dimensão que dispunha de mais tempo, perdendo somente para o período de descanso, era a dimensão acadêmica. Eram reservadas de sete a oito horas de estudo por dia: quatro horas de aula, mais três horas de estudos pessoais, ou quatro, levando em consideração uma hora após o exame da noite. Percebe-se, assim, que havia uma intensa preocupação com a formação acadêmica dos futuros Padres de Mariana no tempo de Dom Viçoso. Além das oito horas de estudos e oito horas e meia de descanso, eram reservadas quatro horas para as recreações, uma hora e meia para as orações (atos da manhã, Missa e o exame da noite) e uma hora e meia para as refeições. Por fim, é interessante destacar também nesse horário “a determinação de silêncio rigoroso para o tempo de estudo e o longo período de recreação após o jantar das 11:45” (CAMELLO, 1986, p. 341).

Essas prescrições permaneceram até 1856, quando passou a vigorar outra rotina, imposta por uma nova ordem para os dias de aula. Tal ordem foi escrita pelos Padres Lazaristas, conforme se lê:

As 5 horas levantar e compor a cama. As 5 e ½ Oração, Missa e depois estudo. As 7 e ½ o almoço e depois recreio. As 8 estudo até às 9 horas, em que principiarão as aulas, e que se sucederão até ao meio dia. Ao meio dia jantar e depois recreio. A 1 e ½ fim do recreio; estudo. As 3 suceder-se-ão de novo as aulas até as 5. As 5 café e recreio. As 5 e ½ Estudo até as 6 e meia. As 6 e ½ Terço em comum, o qual será seguido de uma breve leitura Espiritual. As 7 Ceia e depois recreio. As 8 e ¼ Orações da noite, lavar os pés e repouso. As 9 Todos deverão achar deitados exceto se tiverem licença de estudo até as 10 horas (TRINDADE, 1829, p.860).

Esse horário não difere muito do que foi criado por D. Viçoso. No entanto, pode-se verificar que houve diminuição do tempo para recreio da tarde e aumento do tempo para as aulas e o estudo, podendo estes resultarem em até 10 horas por dia.

d) Currículos e disciplinas dos cursos. As cadeiras dos cursos do seminário eram públicas e estipuladas por lei seu estipêndio (CAMELLO, 1986, p. 326), talvez isso ajuda a

explicar o fato de o governo mandar verbas e o seminário receber alunos que não almejavam o sacerdócio. Sobre a determinação das disciplinas por meio de leis podemos ver, por exemplo, que as cadeiras de latinidade, Francês, Inglês, História, Geografia, Aritmética, Geometria, Trigonometria e Álgebra são inseridas no seminário episcopal pela lei mineira nº 445, de 20 de outubro de 1849. Pela lei nº 500, de 4 julho de 1850, foi anexada as cadeiras de Direito Eclesiástico e Teologia (CAMELLO, 1986, p. 324). Já o decreto imperial de 1851:

Criou as cadeiras de Retórica e Geografia, essa última já anteriormente criada pela Assembleia Provincial de Minas, reduplicando, pois, os recursos – o que levou Dom Viçoso a solicitar a autorização para repartir a verba votada para as cadeiras de Retórica e Grego, Filosofia Racional e Moral, Cantoção, Teologia Moral, História Sagrada e Evangélica, Instituições Canônicas e Liturgia. Esse elenco de disciplinas era oficial, daquelas disciplinas para os quais havia o estipêndio do governo (CAMELLO, 1986, p. 324).

No entanto, a lei mineira nº 699, de 31 de maio de 1854, desanexou do seminário de Mariana as cadeiras criadas pela lei nº 445, de 1849, para criar, juntamente com as cadeiras de Retórica e Filosofia, um colégio em Mariana. Tudo indica, segundo Camello, que essa mudança partiu do Cônego José Ribeiro Bhering – o mesmo que foi afastado do seminário por D. José da Santíssima Trindade, por ensinar filosofias contrárias à Igreja –, para fazer concorrência ao seminário de Mariana (1986, p. 341). Contudo, isso não significa que o seminário tenha acabado com tais disciplinas, uma vez que elas faziam parte da grade do curso de humanidades.

Seguindo a descrição do Professor Maurilio José de Oliveira Camello é possível, como já se observara anteriormente, fazer uma descrição mais acurada do currículo de disciplinas lecionadas no seminário no período de Dom Viçoso. Ainda segundo o professor, as grades curriculares foram se tornando mais complexas na medida em que o seminário foi se estabilizando, até ser entregue aos padres da Congregação da Missão, os lazaristas¹⁶ (1986, p. 343).

Conforme mostra Camello, em 1860, o próprio Dom Viçoso informa sobre as disciplinas do seminário no livro *Lotação das freguesias do Bispado de Mariana*. No seminário Maior, que se encontrava no Caraça por causa da epidemia de Varíola que ocorreu em Mariana, eram lecionadas, segundo os relatos do Bispo, as seguintes disciplinas: História Eclesiástica, Teologia Moral, Liturgia, Direito Canônico, Canto Gregoriano e Teologia Dogmática. Já no seminário Menor, situado na fazenda do seminário em Paulo Moreira, D. Viçoso relatava as disciplinas de Latim, Francês, Matemática, Retórica, Geografia e Filosofia.

Do ano de 1864 Camello apresenta, a partir do livro *Lotação das freguesias do Bispado de Mariana*, em que aparece a seguinte anotação de Dom Viçoso: “Mandei ao Presidente”, um quadro mais completo da grade curricular do seminário. A grade era composta das seguintes disciplinas: Língua Nacional, Língua Latina, Língua Inglesa, Língua Francesa, Geografia, Retórica, Aritmética, Álgebra, Geometria, Filosofia Racional e Moral, Teologia Moral, Teologia Dogmática, Instituições Canônicas, História Sagrada e Eclesiástica, Escritura Sagrada, Liturgia, Música e Canto Gregoriano. Já em um quadro também de 1864, retirado da pasta *Diverso* do arquivo eclesiástico de Mariana, Dom Viçoso informava a existência das seguintes disciplinas no curso do Caraça: Latim, Frances, Inglês, História, Aritmética, Álgebra, Geometria, Retórica, Filosofia e Música. Acerca do seminário de Mariana (seminário Menor), Dom Viçoso informava todas essas disciplinas exceto o Inglês. Como se pode observar acima, lecionavam-se, no seminário do Caraça, disciplinas que não faziam parte da grade do curso teológico. Tudo indica que, ou existia também um seminário Menor no Caraça, ou os cursos do próprio colégio do Caraça foram incluídos na relação feita por Dom Viçoso (CAMELLO, 1986, p. 345-348).

Por fim, Maurilio José apresenta um último quadro a partir do livro *Seminário Episcopal de Mariana no ano letivo de 1870 a 1871*. Nele temos as seguintes disciplinas:

Princípios de Latim e Catecismo, 1º ano de Tradução e Língua Nacional, 2º ano de Latim, 3º ano de Latim, Princípios de Matemática, Geografia, Filosofia Racional e Moral, Língua Francesa, Teologia Dogmática, Teologia Moral, Instituições Canônicas (1986, p. 345-348).

e) Obras e autores estudados em cada disciplina. Em relação às obras e aos autores estudados, Camello faz um grande levantamento. Para a disciplina de língua francesa usavam-se *Telemachus* de Fénelon, dicionários e artes francesas; na disciplina de latim usavam-se *Seletas Latinas*, *Novo método de gramática latina*, *Artinha* de Pereira, dicionários, obras de: Virgílio, Horácio, Cícero, Fedro, Plutarco e *Gradus ad Parnassum*. Bezut e Paranaguá eram usados para o ensino da aritmética e da geometria. Além de dicionários geográficos e atlas, usava-se Gaultier para o ensino de geografia. Para a disciplina de Inglês eram usados vários dicionários. Freire e vários volumes de Quintiliano eram usados para o ensino da Retórica. A filosofia era ensinada por meio de manuais de Damirou, Storchenau e Bouvier. No curso Teológico registram-se alguns *Manuale Iuris Canonici*, bem como *Instituições Teológicas* de Bouvier, vários *Ensaio da supremacia do Papa*, de autor desconhecido, e também vários *Tratados da Religião* do teólogo e apologista Bergier (1986, p.350).

É possível chegar a essa descrição através do livro *Seminário-Matriculadas dos Seminaristas 1848-1853*, do arquivo eclesiástico de Mariana, conforme nos informa Camello (1986, p.350). Nesse documento era descrito, além das matriculas, pagamentos e gastos dos seminaristas, professores, diretores e funcionários. A partir dele, é possível elencar outras obras que aparecem com frequência, como: *Sintaxe* do Pe. Antônio Rodrigo Dantas, latinista e ex-reitor do seminário, Teologia de Charnes, os decretos do Concílio de Trento, o *Esqueleto das Faculdades das Almas*, *O Paraíso Perdido* e a *Arte* de Servem.

Além dessas obras, outras elencadas foram adquiridas; é o que nos informa um ofício de 1860, do Ministério da Justiça, aprovando uma lista de compêndio para o seminário. Contudo, segundo Camello, tais obras já eram usadas no seminário antes da aprovação do governo: “Dom Viçoso primeiro adota, depois pede a aprovação” (1986, p.350). A lista aprovada tinha as seguintes obras: para a disciplina de Teologia Moral, os manuais de Jean Baptiste Bouvier¹⁷; a obra de Pedro Ludovico, para o ensino de Direito Canônico; para História Eclesiástica, a obra de Henrique Guilherme Wouters; Gaultier, já mencionado anteriormente, para geografia; a obra de Ottoni para matemática; para Retórica, texto do Bispo resignatário do Pará, Dom Romualdo de Souza Coelho.

Por fim, é importante observar que, na escolha das obras e autores para os cursos do seminário, Dom Viçoso dava preferência a autores que “se pronunciavam decididamente pela adesão a santa sé”, sobretudo, autores do campo da teologia moral e do direito. Ele rejeitava autores que, de alguma forma, sofreram censuras por parte da Igreja, especialmente os de ideias galicanas ou jansenísticas, entre eles: Natal Alexandre, Fleury, Antonie e Collet (CAMELLO, 1986, p.354). Segundo Melo, esses autores eram usados tradicionalmente nos seminários do Brasil, mas foram abandonados por Dom Viçoso na formação dos seminaristas da Diocese de Mariana¹⁷ (2005, p.143)

4. Considerações finais

Após passar brevemente pela história do seminário de Mariana até 1844, quando Dom Viçoso assume a diocese, e tratar a configuração do ensino no período de 1844 a 1875, é possível destacar a amplitude do seminário de Mariana no tempo de Dom Viçoso.

Em 31 anos de governo foram ordenados 318 padres, uma média de mais de 10 padres por ano. Um número bem expressivo, em comparação com as 145 ordenações ocorridas nos 23 anos anteriores, correspondentes aos 9 anos do período de Sede Vacante e aos 14 anos do episcopado de Dom Frei José da Santíssima Trindade. Isso destaca o valor do trabalho desenvolvido por Dom Viçoso no seminário de Mariana. Além do número expressivo de

ordenações, é digno de louvor o fato de o seminário funcionar bem, sem interrupções, em todo o período de seu episcopado. Mas o bom trabalho feito por Dom Viçoso no seminário ultrapassa seu episcopado. É o que nos mostra o Pe. João Batista Cornaglioto – já no episcopado de Dom Antônio de Sá e Benevides, bispo que sucedeu Dom Viçoso –, ao escrever uma carta, em 1887, ao superior geral da Congregação da Missão em Paris (MELO, 2005, p. 149), informando que, de todos os seminários do Brasil, o de Mariana era o mais numeroso, com um total de 215 seminaristas e 11 ordenações sacerdotais naquele ano. Esses números dão ênfase ao que foi feito no seminário, sobretudo em relação ao ensino, e ao legado deixado por Dom Viçoso.

REFERÊNCIA

- AEAM, Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana - Mariana - MG
- ALMEIDA, Gabriela, B. O seminário de Nossa Senhora da Boa Morte na construção da nação: debates políticos e propostas educacionais. In: HAMDAN Juliana; FONCESCA, Marcus; CARVALHO, Rosana (Org). **Entre o Seminário e o Grupo Escolar: A História da Educação em Mariana (XVIII-XX)**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013
- CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. **Dom Antônio Ferreira Viçoso e a Reforma do Clero em Minas Gerais no século XIX**. Tese (Doutorado em História). São Paulo, 1986. FFLCH, USP.
- CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- MELO, Arnaldo José de. **Dom Ferreira Viçoso (1787-1875) e sua Obra Reformadora da Igreja de Minas Gerais: Uma Releitura Teológica Moral**. Tese (Doutorado em Teologia). Roma: 2005. Pontificia Universitas Larianensis.
- OLIVEIRA, Gustavo de S. **Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)**. Campinas: São Paulo. 2010. (Dissertação de mestrado). UFC, departamento de História.
- OLIVEIRA, Ronald Polito de. **Visitas pastorais de D. Frei José da Santíssima Trindade**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro. Centro de Estudos Históricos e Culturais. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.
- PIMENTA. Padre Silvério Gomes. **Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, Conde da Conceição**. 3a. ed. Mariana: Tipografia Arquiepiscopal, 1920.
- SELINGARDI, Sergio C.; TAGLIAVINI, João V. **O seminário de Nossa Senhora da Boa Morte: Mariana, Minas Gerais, 1750-1850**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, nº 57, p. 230-267, jun. 2014.
- TRINDADE, Raimundo. **Arquidiocese de Mariana: Subsídios para sua história**. São Paulo: Escolas Profissionais do Liceu Coração de Jesus, 1929, v. 2.
- _____. **Arquidiocese de Mariana: Subsídios para sua história**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953, v.1.
- _____. **Breve notícia dos Seminários de Mariana**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1955.

ABSTRACT

The present article aims to present the teaching at Mariana's seminary during the episcopate period of the Bishop Dom Antonio Ferreira Viçoso, between the years of 1844 to 1875. To achieve such aim the text was thought in two moments, first it intends to approach the history of the seminary, since it's foundation thruout the arrival of Dom Viçoso to show how this bishop's period was directed to the seminary's care in relation to antecedent history, that can be characterized by the working instability of the institution generated by crises, mainly financial,

morals and the lack of teachers. At the second moment, the academic configuration will be treated in especially in the Dom Viçoso's period at the seminary. It presented the question of disciplinary, courses length, the lesson's hours, the studied disciplines, the works used in the courses, as well as some data about the profile of the students and the problems at the seminary found by Dom Viçoso in 1844.

Keywords : Seminary. Teaching. Dom Viçoso.

Notas

1. Sobre esse padre assim nos informa Carrato: “O Pe. José Nogueira veio de Pernambuco; sendo especialista em teologia moral, veio esse jesuíta (que era, aliás, sobrinho do bispo de Mariana) iniciar aulas dessa matéria ali, em 1748, antes mesmo da instalação do seminário, em 20 de dezembro de 1750” (1968, p. 106).

2. Segundo Camello, o cabido tinha por finalidade o culto divino e, às vezes, servir de conselho de consulta para o bispo. “O cabido marianense compunha-se de catorze prebendas: quatro dignidades (arcediogo, arcepreste, chantre e tesoureiro-mor) e dez cônegos. Servia-o um conjunto de doze capelães, um mestre de cerimônia, quatro moços de coro, um sacristão, um mestre de capela, um organista e um porteiro” (1986, p. 159).

3. D. Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis tomou posse da Diocese “pelo mesmo procurador citado, em 1773, mas também não chegou a vir para a diocese, renunciando ao cargo no ano seguinte” (OLIVEIRA, 1998, p. 25).

4. No período de 1764 até 1793, aproximadamente 29 anos, o seminário foi marcado por quatro fases: 1. De 1764 até 1771, o seminário estava sob administração do Cabido, por ocasião de Sede vacante; 2. De 1772 a 1773, o seminário ficou sob a administração de D. Joaquim Borges de Figueiroa, que assim como seu sucessor não veio à diocese; 3. De 1773 a 1779, o seminário esteve sob o governo de D. Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis, através de seus procuradores; 4. De 1780 a 1793, o seminário esteve sob o episcopado de D. Frei Domingos da Encarnação Pontével.

5. “Entre 1758 e 1780, ou seja, no período que abrange a saída dos inicianos de Mariana e o exercício do episcopado marianense pelos chamados procuradores, não obstante a estabilidade financeira verifica-se uma decadência moral do Seminário de Mariana, no que diz respeito ao afrouxamento das ordenações sacerdotais. Nesse compasso, conforme Carrato (1968), tal decadência se relaciona ao fato de que, no referido período dos procuradores não havia, à frente da diocese de Mariana, um pastor cheio de força administrativa, virtude e zelo apostólico. Considerando tal afirmação, observa-se que, o declínio moral do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte deve-se à incúria dos eclesiásticos que assumiram o governo episcopal na fase de Sede vacante de D. Frei Manuel da Cruz, e não propriamente à expulsão dos jesuítas” (SELINGARDI; TAGLIAVINI, 2014, p. 250).

6. AEAM, Armário D. Viçoso, Pasta Relação do Clero.

7. Em 1797 foi “confirmado bispo de Mariana Dom Frei Cipriano de São José, que tomou posse por seu procurador, o Arceidiogo Antônio Alvares Ferreira Rodrigues, em 1798, e chegou a cidade no ano seguinte, permanecendo a frente do bispado até a sua morte, em 1817” (OLIVEIRA, 1998, p. 25).

8. Para a reabertura do seminário, segundo Oliveira, D. Frei José “dispõe de suas próprias poupanças e solicita esmolas aos ministros do foro e vigários paroquiais” (OLIVEIRA, 1998, p. 28).

9. O Estatuto de 1821 “consta de uma introdução que aborda a utilidade pública dos seminários, sua recomendação pelo Concílio de Trento e pelos papas, seguida de três partes. A primeira trata da administração e contabilidade do seminário, de sua fazenda e das obrigações do feitor

junto aos escravos. A segunda trata do pessoal do seminário, seus alunos, superiores e oficiais. A terceira refere-se ao ensino. As duas últimas nos esclarecem sobre as normas religiosas do seminário, bem como sobre o programa de estudos proposto (OLIVEIRA, 1998, p. 28-29).

10. O Pe. Antônio José Ribeiro Bhering “nasceu em Outro Preto, em 1803, e nos idos de 1856 veio a falecer na cidade de Mariana. [...] Bhering viveu toda sua vida em Minas Gerais, localidade onde atuou como político, professor e sacerdote. Conclui seus estudos, em 1826, no seminário de Mariana e em 1º de novembro desse mesmo ano foi ordenado padre pelo próprio Frei José da Santíssima Trindade. Passando alguns meses de sua ordenação foi admitido como professor de filosofia da mesma instituição, permanecendo nesse cargo por quase três anos” (ALMEIDA, 2013, p.17). Sua demissão se deu em outubro de 1829.

11. Conforme as palavras de Dom Viçoso: “E só me nutro da esperança de um melhor futuro na criação dos candidatos ao clero” (AEAM, Armário de Dom viçoso, *Pasta relação do clero*).

12. Pelo menos três eventos inspiraram Dom Viçoso a buscar a reforma do clero de Mariana. Primeiro, sua formação lazarista, que transcrevia para o religioso, além do cuidado com os pobres e a evangelização dos povos, a criação de seminários. Segundo, o Concílio de Trento, que impulsionava a abertura de instituições específicas para a formação religiosa (os seminários). Terceiro, a necessidade da própria diocese, que passava por uma grande crise, tanto no que diz respeito ao seminário, quanto ao clero.

13. José Ferreira Carrato (1968, p. 106) apresenta o seminário de Mariana como a primeira instituição de ensino “Público” de Minas Gerais. Isso nos mostra que o seminário, desde a fundação, acolhia alunos que não almejavam o sacerdócio. Isso era uma forma de os Bispos angariarem fundos para a manutenção dos seminários, já que esses alunos, ditos externos, pagavam pelos estudos.

14. Quando a epidemia de Varíola assolou Mariana, o seminário Maior foi transferido para o Caraça e o Menor para uma fazenda do seminário em Paulo Moreira (Alvinópolis).

15. Sobre a questão do tempo da formação seminarística, ver nota 126, página 355, da obra *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a Reforma do Clero em Minas Gerais no Século XIX*, de Maurílio José de Oliveira Camello.

16. Além de reformar o prédio e fazer o seminário voltar a funcionar, D. Viçoso via, assim como D. Frei Manoel da Cruz, primeiro Bispo de Mariana, a necessidade de confiar a direção do seminário a uma congregação religiosa especialista em educação. E isso foi feito ao passar a responsabilidade do seminário para os Padres lazaristas. Tal entrega ocorreu em três fases. A primeira fase se deu entre os anos de 1849 a 1852, quando os primeiros padres lazaristas chegam da França “após o reatamento das relações entre a província brasileira da Congregação da Missão e a Casa-Mãe de Paris” (CAMELLO, 1986, p. 343). A segunda fase, entre os anos de 1854 a 1855, aconteceu quando o seminário maior, o curso teológico, foi separado do seminário menor, curso de humanidades e filosofia, por causa da epidemia de Varíola que assolou Mariana, indo o seminário maior para o Caraça, sob a inteira responsabilidade dos lazaristas, e o menor, para a fazenda do seminário em Paulo Moreira (Alvinópolis). A terceira fase corresponde à entrega definitiva do seminário aos lazaristas (CAMELLO, 1986, p. 343). “A entrega definitiva se efetuou, em 1859, por contrato solene firmado por Dom Viçoso e a Congregação da Missão” (TRINDADE, 1951, p. 52).

17. Baptiste Bouvier é um “nome bastante apreciado nos meios da reforma do clero tanto no Brasil quanto na Europa, embora mal visto pelos liberais, acusado de ser a favor da escravidão e contra o princípio da soberania do povo” (CAMELLO, 1986, p. 351).

18. O ultramontanismo de D. Viçoso se “opunha à tendência, aliais cada vez mais enfraquecida, de valorizar a autonomia das igrejas nacionais, a superioridade dos concílios ecumênicos sobre os papas, a autoridade dos reis na administração eclesiásticas – tese do galicanismo e, em alguns momentos de sua história, do jansenismo” (CAMELLO, 1986, p. 355).

21. DESAFIOS ATUAIS PARA A HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Antônio Ferreira Paim

Instituto de Humanidades

Antoniopaim2@gmail.com

Data de recepção: 20/10/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

1. Para pensar a historiografia

A historiografia nacional dispõe de patrimônio notável. O desafio atual com que se defronta corresponde ao de sua preservação, dado o ataque brutal de que tem sido vítima. Arno Wehling caracteriza-o do modo adiante, restringindo-o a Varnhagen mas que de fato inclui o conjunto do nosso patrimônio nessa matéria.

Escreve Arno Wehling: “A reavaliação contemporânea, desde as décadas de sessenta e setenta, notadamente por influência francesa, consiste num assalto às posições de Varnhagen sobretudo com base em posições marxistas e naquelas vinculadas ao movimento dos *Annales* e da *Nouvelle Histoire*.” Essas posições, assinala, refletiram-se sobre o ensino de primeiro e segundo graus, adiantando que, “no ensino universitário e na pesquisa, inspiradores do ensino primário e secundário, a rejeição foi completa”.

De minha parte, entendo que a rejeição não atinge apenas Varnhagen, mas o conjunto da historiografia e às diversas linhas de pesquisa dedicadas à cultura brasileira, de um modo geral.

Essa avassaladora ocupação da praça representa empobrecimento cultural de tal magnitude que exige uma reação à altura.

Numa circunstância destas parece óbvio que não é suficiente a continuidade que tem proporcionado à editora Brasiliense entidades como o Instituto Histórico Brasileiro, sob a competente direção de Arno Wehling e a Editora do Senado sob a batuta de igual competência de Joaquim Campelo. O número de títulos envolvidos nesse trabalho ultrapassa muito a casa dos 200, o que as limita aos especialistas. Nas condições atuais, precisaríamos conceber empreendimento reduzido a um número limitado de títulos.

Nessa convicção, concebemos o que estamos denominando de *Brasiliense Breve*, uma coletânea que dê uma ideia do essencial da historiografia brasileira. Diante das proporções adquiridas pela difusão da informação, no que se convencionou denominar “redes sociais”, essa coletânea deveria ter em vista tornar popular e conhecido o que há de essencial nesse patrimônio. Tal seria a função da nova coletânea. Compreenderia apenas 20 títulos, adiante resumidamente apresentados.

2. Títulos que integram a *Brasiliense Breve*

Como foi referido, A *Brasiliense Breve* será integrada por 20 títulos, a seguir indicados:

Francisco Adolfo Varnhagen -- *História Geral do Brasil* **leitura básica**

Gabriel Soares de Souza – *Tratado descritivo do Brasil em 1587* **leitura básica**

Capistrano de Abreu – *Descobrimento do Brasil e povoamento*

Afonso de Escagnolle Taunay – *História das Bandeiras paulistas* **leitura básica**

Antonio Paim (org.) – *Atuação da Inquisição no Brasil*

Oliveira Viana – *Formação da sociedade brasileira e Instituições políticas
brasileiras* **leitura básica**

Couto de Magalhães *O selvagem* (1875)

Helena Teodoro - *O negro no espelho* (1985)

Francisco Adolfo Varnhagen – *A Corte no Brasil*

Hélio Viana – *Primeiro Reinado e Regência*

Von Spix e Von Martius – *Através da Bahia* (tradução e notas de Pirajá da Silva e Paulo Wolf)

Antonio Paim – *Nossa primeira experiência de governo representativo*

Independência e Império – Personalidades políticas (verbetes)

José Maria dos Santos - *A Questão Militar*

Silvio Romero – *Brasil social e outros estudos sociológicos*

Ricardo Vélez Rodriguez - *Castilhismo - uma filosofia da República*

Arsênio Eduardo Corrêa - *Primórdios da questão social no Brasil*

Gilberto Paim – *O estoque brasileiro de capital segundo sua origem* (1975)

Arsênio Eduardo Corrêa – *A Frente Liberal e a democracia no Brasil*

Antonio Paim; Leonardo Prota e Ricardo Vélez Rodriguez - *Síntese da trajetória institucional da República brasileira*

Obs.: Estamos denominando de **leitura básica** as antologias.

3. Considerações sobre as obras

A fonte dos 15 primeiros títulos, em sua maioria, provém da Brasileira publicada pela Cia. Editora Nacional nos anos trinta do século passado. Tenha-se presente que, naquela época o Brasil era classificado como “essencialmente agrícola”. Assim, justamente a industrialização corresponde a tema a ser complementado.

A par disto buscou-se suprir lacunas ou sugerir visão renovada. Nesse particular, gostaríamos de chamar a atenção para os temas adiante.

Lacuna de nossa historiografia é a desatenção para o papel desempenhado pela Inquisição nos rumos seguidos no período colonial. Varnhagen não deixou de inventariar os dados disponíveis. No caso, era pouco.

O texto de Helena Teodoro (*O negro no espelho*) apresenta uma visão renovada da contribuição dos africanos no enriquecimento de nossa cultura.

O texto dedicado à nossa primeira experiência de governo representativo merece atenção especial na medida em que os republicanos a menosprezaram solenemente, o que corresponde a greve equívoco.

O ensaio de José Maria dos Santos sobre a *Questão Militar* passou despercebido em que pese a sua relevância, como se verá.

Os estudos sociais de Silvio Romero foram disponibilizados pela Editora do Senado, mas merecem renovada atenção. Por isto, merece ser amplamente difundido como é propósito das coletâneas.

Os cinco últimos textos são inovação na Brasileira.

22. JOSE MARINHO, UM FILÓSOFO INTEGRAL DO ESPÍRITO E DA TERRA

Renato Epifânio

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

r.epifanio@sapo.pt

Data de recepção: 15/12/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

Resumo:

Faremos aqui uma breve retrospectiva das principais obras de José Marinho. Como veremos, cumpriu-se o pensamento de José Marinho à luz de dois pólos em geral tidos como antitéticos: o do “espírito” e o da “terra”. À luz do primeiro, desenvolveu um pensamento aparentemente “insituado no espaço e no tempo” que teve na *Teoria do Ser e da Verdade* a sua expressão máxima. À luz do segundo, desenvolveu o conceito de “filosofia situada”, que teve como expressão máxima a obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*.

Palavras-Chave: José Marinho, filosofia situada, pensamento português contemporâneo.

1. Considerações iniciais

Quando, em 1996, nos inscrevemos no Curso de Mestrado de Filosofia em Portugal na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tivemos que responder às perguntas de um júri presidido pelo Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves. Ele próprio, tendo eu antecipado o meu propósito de estudar o pensamento de José Marinho, perguntou-me como é que eu caracterizava José Marinho enquanto filósofo. A resposta foi súbita mas ainda hoje a mantenho: “como um filósofo integral”.

Lembro-me do Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves me ter replicado, naquele seu tão peculiar tom provocatório, que “integral era uma palavra perigosa”. A essa réplica, ou provocação, respondi que José Marinho era “um filósofo integral mas não um filósofo integralista”. Eis a resposta que procuraremos aqui concretizar. Sobretudo porque, tendo nós dedicado grande parte destes anos ao estudo do pensamento de José Marinho, é essa ainda, cada vez mais, a resposta que daríamos se tivéssemos que responder à mesma pergunta que nos foi então colocada: José Marinho foi, sobretudo, um “filósofo integral”.

Para tal, procuraremos aqui fazer uma breve retrospectiva das principais obras, publicadas ainda em vida ou já postumamente, de José Marinho. Como veremos ao longo dessa retrospectiva, cumpriu-se o pensamento marinhiano à luz de dois pólos em geral tidos como antitéticos: o do “espírito” e o da “terra”. À luz do primeiro, desenvolveu um pensamento aparentemente “insituado no espaço e no tempo” que teve na *Teoria do Ser e da Verdade* a sua expressão máxima, ainda que não última. À luz do segundo, desenvolveu o conceito de “filosofia situada”.

Expressão máxima, e última, desse outro desenvolvimento foi a sua obra, publicada já postumamente, *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, obra em que, como veremos, José Marinho definitivamente assumiu não apenas a “responsabilidade do espírito”, ou da “união cumulativa” – conforme se pode ler na *Teoria*, a “responsabilidade crucial, a mais séria, a mais grave, responsabilidade decisiva no humano existir, de ligar o que se separou, de mais profundamente unir o que se cindiu, de tornar e fazer tornar o ser na cisão ao uno de todo o unívoco, à verdade no espírito e segundo o espírito” (MARINHO, 1961, p. 137) –, como, cumulativamente ainda, “a responsabilidade séria e grave de filosofar na própria terra” (MARINHO, 1981, p. 116).

2. Os Aforismos sobre o que mais importa enquanto génese filosófica de José Marinho

Redigidos inicialmente entre 1924 e 1932, assinalam os *Aforismos sobre o que mais importa* a génese filosófica de José Marinho. Apesar de estruturados de forma triádica e dialéctica – nas palavras do próprio Marinho, a estrutura corresponde a três fases: “supondo, na primeira, a harmonia turva e implícita, na segunda a contradição e a explícita, e na terceira a harmonia plena reconquistada” (MARINHO, 1994, p. 360) –, a visão filosófica que ao longo deles emerge é, contudo, bem menos acabada, bem mais aberta, do que pretendeu o autor ao ter adoptado essa estrutura.

Com efeito, ao lermos esses *Aforismos*, verificamos que, ao longo de quase todos eles, pulsa um mesmo ímpeto, um mesmo impulso: o impulso interrogativo pelo ser e pela verdade, génese, aliás, de todo o discurso filosófico. Simplesmente, porque genesiaco, esse impulso não antecipa já uma visão resolutive, uma visão dialéctica. É, dir-se-ia, um impulso ainda demasiado “selvagem” para poder ser “civilizado”. Daí que, de facto, essa “estrutura”, essa “ordem”, lhes seja, em grande medida, senão por inteiro, extrínseca. Foi José Marinho que, procurando “domesticar” a sua própria génese filosófica, “ordenou” os seus *Aforismos* dessa forma, como que procurando dar-lhes o acabamento, a conclusão, que eles, em si próprios, não só não têm como rejeitam.

A forma aforística é, aliás, por si só, expressão disso mesmo. Se os *Aforismos sobre o que mais importa* tivessem emergido já numa lógica dialéctica, eles emergiriam não ainda enquanto um conjunto de aforismos, mas já enquanto obra discursivamente sistemática que, não obstante a ulterior “ordenação”, a obra *Aforismos sobre o que mais importa* ainda não é. Estará aí, porventura, a razão maior para o facto de José Marinho nunca ter chegado a publicar este seu conjunto de aforismos: não só, desde logo, em 1932, na Imprensa da Universidade de Coimbra, a convite expresso de Joaquim de Carvalho, como em outros momentos em que teve oportunidade para isso.

Num dos “textos para o prólogo” que redigiu já nos anos cinquenta, ainda para uma eventual publicação dos *Aforismos*, confirma-nos, José Marinho, isso mesmo, ainda que de forma indirecta. Assim, assegurou-nos que os *Aforismos* foram o resultado da vontade de “escrever uma obra definitiva de filosofia em que resolvesse todos os problemas”: “Comecei então a tomar notas para ela e nasceram assim os cadernos de que extraí passados oito anos os *Aforismos sobre o que mais importa.*” (MARINHO, 1994, p. 119). Ora, essa “obra definitiva de filosofia em que [ele, Marinho] resolvesse todos os problemas” não poderia nunca ser os *Aforismos*, por mais que Marinho os “ordenasse”. Enquanto obra aforística, ela, por si só, impossibilitava esse desiderato. Ele irá, porém, concretizar-se: sob o nome, como veremos, de *Teoria do Ser e da Verdade*.

3. O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra enquanto apologia do seu “Mestre para a vida inteira”

Não tendo chegado a publicar os seus *Aforismos sobre o que mais importa*, a primeira obra publicada por José Marinho foi *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, vinda à luz em 1945. Como todas as outras obras marinhianas, teve esta igualmente um parto difícil. Tendo começado a trabalhar nela em 1932, só quatro anos depois, após a morte de Leonardo Coimbra, ocorrida em 1936, Marinho se decidiu definitivamente a concretizá-la. Ainda assim, foram precisos mais nove anos até que ela finalmente viesse à luz.

A obra, sem querer ser “apologética”, “mesmo no melhor sentido helénico do termo” (MARINHO, 1945, p. 11), procura fazer, contudo, a defesa do valor filosófico da obra do “seu Mestre”. Designamo-lo como o “seu Mestre” porque o próprio Marinho assim o fez, em múltiplas ocasiões. Daí, desde logo, o ter-lhe dedicado os seus *Aforismos sobre o que mais importa*, daí, de forma ainda mais significativa, o ter escrito esta obra, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, na qual se assumiu, logo a abrir, como “discípulo de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras do Porto e para a vida inteira”. Foi, aliás, paradoxalmente, por isso, que o próprio Marinho descurou o valor filosófico da obra leonardina.

Como ele próprio escreveu, numa carta a Álvaro Ribeiro (1989, p. 49):

A mim também o valor de Leonardo como pensador estava, de certo modo, encoberto, pois como sempre, o discípulo sente e vê bem o valor do Mestre enquanto Mestre mas está sempre um tanto cego para o significado e o essencial valor da sua mensagem espiritual. (MARINHO, 1989, p. 49).

Como é óbvio, não é essa uma razão para que a elevada estatura de Leonardo Coimbra enquanto Mestre não deva ser realçada, como o foi, desde logo, por José Marinho. Daí, a título de exemplo, o tê-lo caracterizado como um Mestre “no mais nobre sentido da palavra”, “como ninguém em Portugal” (MARINHO, 1989, p. 48).

No entanto, como o próprio Marinho advertiu, a elevada estatura de Leonardo Coimbra enquanto Mestre não nos deve levar a não prestar a devida atenção à sua obra filosófica. Se importa, em nome da justiça, reconhecer essa sua elevada estatura enquanto Mestre, importa igualmente reconhecer a sua não menos elevada estatura enquanto autor, escritor filosófico, como o próprio Marinho o fez – daí, desde logo, o dizer-nos que foi com Leonardo que “pela primeira vez se escreveu em Portugal com o propósito de expor uma filosofia original com todo o desenvolvimento” (MARINHO, 2001, p. 65), daí ainda o ter defendido que foi ele “o homem que mais larga e mais universalmente, com mais elevação e mais sentido de profundidade, pensou” (MARINHO, 2001, p. 72), nessa medida, “o que deixa uma herança mais grandiosa e bela” (MARINHO, 2001, p. 36).

4 . O Significado e Valor da Metafísica enquanto projecção da plena revelação do “Enigma do Ser”

Sabemos hoje que Leonardo Coimbra não permaneceu exatamente para José Marinho como um “Mestre para a vida inteira”. Já, aliás, numa das versões para o prefácio dos seus *Aforismos*, havia Marinho assumido algum “afastamento” relativamente a Leonardo (MARINHO, 1994, p. 87: “Dedico esta obra ao sr. Dr. Leonardo, meu professor de Psicologia e Lógica na Faculdade de Letras do Porto, de cujo pensamento o meu hoje se afasta sensivelmente.”). Numa carta dirigida a José Régio, escrita no ano de 1947, vai ainda mais longe, chegando mesmo a referir-se a Leonardo como o seu “ex-Mestre” – nas suas palavras (1989, p. 118):

Agora, mais do que nunca, queria eu saber o que pensou, ou intimamente sentiu, na última fase da conversão, e perante a terrível dor e a morte, o meu mestre, ou ex-meu-Mestre Leonardo. E digo ‘ex’ não por orgulho, mas como mais uma prova de funda estima e comovida gratidão a ti, irmão, que me deu o Destino invisível. Discípulo para a vida, e para a vida da mente, certamente o sou do Espírito que nele ‘fizera sua morada’ (expressão dele próprio), não do homem. Pois quem será discípulo de um homem? Nem de um homem-deus, nem do Deus-homem posso sê-lo. E por isso estou tão longe do cristianismo, pelo menos na sua interpretação habitual.

Desta passagem podemos, aliás, deduzir que o motivo maior para esse “afastamento” foi a “conversão” de Leonardo Coimbra ao cristianismo, como o próprio Marinho nos parece confirmar noutras passagens da sua obra (1998, v. I, p. 95): “Num ponto, porém, o autor se separa, não sem melancolia, do seu mestre e da grande maioria dos homens. Ele não crê no homem e espera pouco do homem e espera mesmo pouco no Deus-Homem. Ele crê e espera em Deus como Espírito.” E ainda este (1994, p. 365):

O cristianismo não me apareceu assim como a religião da verdade, mas como a religião do amor e da redenção; não como a religião de

Deus, mas como a religião do homem. Toda a minha dificuldade na interpretação do meu Mestre Leonardo Coimbra procede disto e assim também se explica a minha difícil inserção no mundo do pensamento português.

Apesar destas palavras, o pensamento marinhiano nunca se oporá, por inteiro, ao pensamento leonardino – e isto apesar dos caminhos divergentes de ambos: da “metafísica para a religião”, no caso de Leonardo, como vimos; da “religião para a metafísica”, no caso de Marinho.

A obra em que esse caminho aparece mais expressamente delineado tem por título *Significado e Valor da Metafísica*. Obra inacabada, em que Marinho trabalhou, pelo menos, entre os anos de 1937 e 1943, ela é, ainda assim, a nosso ver, uma das mais fundamentais obras marinhianas, dado que nela se fixam os dois horizontes contrapolares à luz dos quais é possível reconstituir o desenvolvimento de todo o pensamento marinhiano – a saber: o horizonte do drama da existência e o horizonte do enigma do ser. É, com efeito, na nossa perspectiva, entre esses dois horizontes contrapolares que Marinho traça o seu próprio caminho filosófico – a saber: passar do sentido da angústia, do drama, ao sentido do enigma, ou seja, em suma, passar da Religião à Metafísica. Segundo o próprio José Marinho, esse não pode deixar de ser, aliás, o caminho da Filosofia – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “A filosofia é um acto de conhecimento cuja raiz é o sentido enigmático do ser de que a inquietação é dramática forma.” (MARINHO, 1945, p. 22); “Nós pensamos que a metafísica deve manter a sua independência e reconquistar, para além do sentido do drama de existir, o sentido do enigma.” (MARINHO, 1996, p. 174).

5. A Teoria do Ser e da Verdade enquanto esforço de fixação de uma “ontologia do espírito”

Conforme o antecipado, a *Teoria do Ser e da Verdade* constituiu-se como a expressão máxima, ainda que não última, da “filosofia do espírito” marinhiana. O que nela se procura fixar é, como o próprio autor da obra assume na sua introdução à mesma, uma “ontologia do espírito” – expressão que, como refere, “ocorre no último livro de Leonardo Coimbra”, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* –, dada a alegada insuficiência de toda a “ontologia do ser enquanto ser”:

Os caminhos de toda a ontologia do ser enquanto ser, quer ontologia de Deus, quer ontologia do homem, vão a nenhures, à irremediável cisão. Se fosse já agora lícito assim dizer, poderia advertir-se que toda a estática e dinâmica teorese aporta aqui a uma ontologia do espírito.

Ainda nas palavras do autor da *Teoria*, “o espírito não é, no homem, um ser que se acrescenta ao ser, mas sim a maneira como o ser do homem eminentemente é” (MARINHO, 1996, p. 102), o seu “autêntico ser” (MARINHO, 1994, p. 248). Nessa medida, a “viagem” que a *Teoria* prefigura cumpre-se na medida em que o homem *se torna* “espírito”. Como? Ainda nas palavras do próprio Marinho, o homem “torna-se espírito ao interrogar-se sobre o enigma que é para si” (MARINHO, 1996, p. 382) – “não só [sobre] o enigma que o homem é para si, mas, mais fundamente, [sobre] o enigma que nele é o ser da verdade para si” (MARINHO, 1996, p. 396). E isto porque, alegadamente, ao interrogar-se apenas sobre o “enigma que ele enquanto homem é para si”, não atinge ele o “mais fundo enigma”, não atinge ele o “ser do seu próprio ser” (MARINHO, 1996, p. 408).

Daí, dir-se-ia, a pulsão interrogativa que percorre toda a *Teoria do Ser e da Verdade*, a pulsão da própria “interrogação fundamental”, por Marinho definida como (1961, p. 58):

a que não pode dar-se por cumprida, a que nunca é feita e recusa todo o facto enquanto tal, a que jamais se cumpriu num passado, ou está segura nalgum presente de último e definitivo responder, a que só aparentemente se cumprindo e anulando em qualquer forma de saber filosófico, teológico ou científico, sempre se restabelece.

Em suma: Marinho procurou, na sua *Teoria*, fixar uma “ontologia do espírito”, determinando as diferentes etapas da “história do espírito” enquanto horizonte de constituição de todo o ser enquanto tal, inclusivamente do ser divino. Não cabe aqui fazer essa reconstituição. Apenas salientamos que por mais perfeito que seja o “saber do espírito” revelado na *Teoria*, ele será, ainda e sempre, um saber incompleto, um saber em aberto.

6. Os Elementos para uma Antropologia Situada enquanto “viragem” para um “pensar situado”

Apesar de ter sido uma “obra de encomenda”, não deixa de ser significativo que a obra que se seguiu à *Teoria*, publicada em 1961, tenha sido os *Elementos para uma Antropologia Situada*, publicada cinco anos depois. Ela marca uma “viragem” no pensamento marinhiano – de uma “ontologia fundamental” para um “pensar situado” –, “viragem” que só não é completa porque a ideia de um “pensar situado” não é de todo nova. Ao invés, ela esteve sempre presente na meditação marinhiana. **1**

Ainda que não haja, de todo, uma coincidência entre ambos os percursos, não deixa de haver algum paralelismo entre os percursos do filósofo português José Marinho e do filósofo alemão Martin Heidegger. Com efeito, como é sabido, também após ter procurado fixar uma “ontologia fundamental”, desiderato que procurou concretizar na sua célebre obra *Sein und Zeit*, o pensamento heideggeriano sofreu uma inflexão, uma “viragem”, em prol de um “pensar situado”, um “pensar da terra”, através do qual Heidegger procurou superar os bloqueios intrínsecos à constituição de uma “ontologia fundamental”.

Ainda que a *Teoria do Ser e da Verdade* não seja propriamente o *Sein und Zeit* marinhiano, algo de similar se passou no pensamento de José Marinho. Com efeito, após a *Teoria*, Marinho já nada poderia acrescentar de substantivo – recorde-se que ela se pretendeu concretizar enquanto “obra definitiva de filosofia em que [ele, Marinho] resolvesse todos os problemas”. Ainda que o tenha procurado fazer – através da inacabada obra *Assumpção do Nada*, **2** um bloqueio insuperável permanecia, bloqueio esse que só um “pensar situado”, um “pensar da terra”, poderia superar.

Com efeito, tal como o humano é sempre ele e a sua “circunstância” – e por isso toda a antropologia terá que ser sempre, em última instância, uma antropologia situada –, assim também o “espírito” é sempre ele e a forma como efectivamente se realiza, de forma diversa, no espaço e no tempo. Defender que a história do ser é a história da realização do “espírito”, é pois, ainda e sempre, uma mera propedêutica ao pensar que mais importa: não ainda aquele que apreende a história do ser como história da realização do “espírito”, mas sim já aquele que apreende a forma como o “espírito” efectivamente se realiza, de forma diversa, em cada universo espaço-temporal. Daí, aliás, a importância da cultura: é ela esse universo em que o “espírito” se cumpre.

7. A Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo enquanto “visão integral”

Foi a *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* a derradeira obra de Marinho. Publicada já postumamente, um ano após a sua morte, constitui-se ela, na nossa perspectiva, como a expressão maior do seu pensamento. Não porque nela José Marinho tenha, finalmente, conseguido resolver “todos os problemas”. Não o conseguiu nesta obra, tal como não tinha conseguido na *Teoria do Ser e da Verdade*, tal como, atrevemo-nos a dizê-lo, não o conseguiria jamais, por mais obras que viesse ainda a escrever. Por uma simples mas ainda assim suficiente razão: não há “receitas” universais, dado que o “espírito” se realiza de forma irredutivelmente diferente em cada universo espaço-temporal, em cada universo histórico-cultural.

Nessa medida, o que restava a José Marinho pensar era a forma como o “espírito” se tem realizado na cultura portuguesa. Eis, precisamente, o que fez nesta obra, debruçando-se, em particular, sobre o pensamento português contemporâneo. Não vamos aqui reconstituir essa visão marinhiana – fizemo-lo já na nossa Dissertação de Doutoramento, intitulada *Fundamentos e Firmamentos do Pensamento Português Contemporâneo: uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, aprovada, na Universidade de Lisboa, em 2004. **3** Gostaríamos apenas, aqui e

agora, de ressaltar o seguinte, em jeito de conclusão deste nosso périplo: porque o “saber do espírito” é, em última instância, o saber como o “espírito” efectivamente se realiza, de forma diversa, em cada cultura, em cada comunidade, em cada um de nós, o “saber do espírito” é, ainda e sempre, um saber infundável, um saber sem “cúpula”.

Foi, de resto, também por saber isso que José Marinho foi um filósofo “integral” mas não “integralista”. Foi um “filósofo integral” porque a sua visão da nossa cultura é tanto do “espírito” quanto da “terra”. Não foi, contudo, um filósofo “integralista”, porque, ao contrário de outros, nunca considerou a nossa cultura superior a qualquer outra. Para Marinho, tal como não há filosofias superiores, também não há culturas superiores. O que há, são diferentes tradições culturais e filosóficas, que importa, tão-só, valorizar nas suas irredutíveis diferenças. Por isso, por valorizar a diferença, nunca Marinho procurou refutar qualquer tradição filosófica – “as filosofias não se refutam, compreendem-se” –, por isso, por valorizar a diferença, procurou Marinho realçar, tão-só, o mais profundo sentido da nossa cultura.

9. Considerações finais

Do exposto, conclui-se pois que o percurso filosófico de José Marinho teve como marcos fundamentais três obras: *Significado e Valor da Metafísica, Teoria do Ser e da Verdade e Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*. Na primeira, *Significado e Valor da Metafísica*, prefigurou, Marinho, aquela que é, a seu ver, a via da filosofia: passar do sentido do Drama da Existência para o sentido do Enigma do Ser. Na segunda, *Teoria do Ser e da Verdade*, por sua vez, expôs, Marinho, a sua Gnose, a sua revelação do Enigma, à luz de uma “ontologia do Espírito”, minuciosamente desenvolvida.

A nosso ver, o percurso filosófico marinhiano conclui-se, contudo, com a obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, publicada já postumamente, um ano após a sua morte. E isto porque, como aqui defendemos, o “saber do espírito” é, em última instância, o saber como o “espírito” efectivamente se realiza, de forma diversa, em cada “situação”. Daí o seu conceito de “filosofia situada”, “situadamente portuguesa”, à luz do qual se debruçou José Marinho sobre a expressão filosófica na nossa cultura. Não, de todo, para afirmar qualquer espécie de “superioridade” – propósito por si só absurdo, dado que todas as culturas, sem excepção, são sempre já expressão do “espírito” –, mas, tão-só, para afirmar a sua diferença, a sua irredutível diferença.

Concluindo-se o percurso filosófico marinhiano com a obra *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, não corresponde esta, contudo, à terceira etapa desse percurso, desde logo porque as primeiras versões da mesma são anteriores à data de publicação da *Teoria do Ser e da Verdade*. A nossa visão sobre a obra de José Marinho é análoga à “visão do espírito” marinhiana: “Não há primeiro Deus, depois o Universo, depois outra vez Deus.” (MARINHO, 2001, p. 587). Numa mais aguda perspectiva hermenêutica, devemos antes encarar essas três etapas enquanto expressões complementares de uma mesma e única visão. Visão integral, como dissemos, porque, simultaneamente, visão do Drama da Existência e do Enigma do Ser. Visão integral, como dissemos, porque, simultaneamente, visão do Espírito e da Terra.

Notas

1. Ela emergiu, pelo menos, já na década de quarenta, no rescaldo da publicação da obra *O Problema da Filosofia Portuguesa* de Álvaro Ribeiro, datada de 1943 – altura em que Marinho redigiu uma série de textos coligidos sob o título geral de “Filosofia e Filosofia em Portugal” –, e estendeu-se por toda a década seguinte, da qual datam, aliás, as primeiras versões da *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, expressão máxima desse “pensar situado”. Ainda assim, podemos falar de uma “viragem” dado que, como escreveu Jorge Rivera, “só após a *Teoria* o pensamento de Marinho parece deter-se no que em outros filósofos é considerado como adquirido ou imediato: a dimensão humana, a circunstancialidade situada de toda a filosofia” [cf. *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho* (TD), Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998, p. 14].

2. A qual, na tese de Jorge Rivera, “extrema ainda o que na Teoria somente na cisão extrema se vislumbrava: o trânsito e o recurso do instantâneo ao genesíaco que conduz para além do ser, a uma excedência do horizonte ontológico” [cf. *ibid.*, p. 541].

3. Como aí devidamente expusemos, começa José Marinho na *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* por elencar os autores que considera serem “os mais significativos” – a saber: Amorim Viana, Antero de Quental, Cunha Seixas, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra. Apesar de afirmar expressamente que “os nossos antepassados desde o século XII não estiveram a dormir em matéria de filosofia”, defende, igualmente de forma expressa, que “é Amorim Viana o pensador que procura pela primeira vez garantir a autonomia do pensamento filosófico em Portugal” (MARINHO, 1976, p. 5).

Referências

MARINHO, José. **O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo**. Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.

_____. **Teoria do Ser e da Verdade**. Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

_____. **Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo**. Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.

_____. **Estudos sobre o pensamento português contemporâneo**. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

_____. **Correspondência**, vol. do apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1989.

_____. **Aforismos sobre o que mais importa, “Obras de José Marinho**. vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

_____. **Significado e Valor da Metafísica e outros textos, “Obras de José Marinho”**. vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

_____. Apêndice documental (3 vols.) de **A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho**. Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998.

_____. **O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos, “Obras de José Marinho”**. vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

Abstract:

We will make a brief retrospective of the main works of José Marinho. As we shall see, José Marinho's thought was full filled in the light of two poles generally regarded as antithetical: that of the "spirit" and that of "the earth." In the light of the first, he developed a thought that was apparently "insituated in space and time" that had the maximum expression in the *Theory of Being and Truth*. In the light of the second, he developed the concept of "situated philosophy," which had as its maximum expression the work *Truth, Condition and Destiny in contemporary Portuguese thought*.

Keywords: José Marinho, situated philosophy, contemporary Portuguese thought.

23. HISTORIOGRAFIA E HISTORIOSOFIA

A OBRA DE JOSÉ SEBASTIÃO DA SILVA DIAS (1916-1994)

José Esteves Pereira

CHAM/FCSH/ Universidade Nova de Lisboa

jep@fcsch.unl.pt –

Data de recepção: 02/12/2017

Data de aprovação: 01/02/2018

Resumo:

José Sebastião da Silva Dias (1916-1994), ativo intelectual católico na década de 40, foi ideologicamente afim do Integralismo Lusitano e de um humanismo cristão em que Maritain, Mounier e Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde) são algumas das referências ideológicas. A partir de 1948, desenvolverá uma importante obra historiográfica em que Dilthey e, sobretudo, Rickert são autores de confessada referência. Na década de 60, prestará atenção à Gramsci, à Luckacs e à Escola de Frankfurt enquanto sugestões para a compreensão da história e do seu acontecer. No âmbito da sua extensa e inovadora obra historiográfica o sentido globalizante, inter e transdisciplinar, está presente num horizonte que virá a definir-se como historiosófico e perpassa em obras como Portugal e a Cultura Europeia (1952), Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (1960), A Política Cultural de D. João III (1969), Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI (1973), Os Primórdios da Maçonaria em Portugal (1980) (1982) e Pombalismo e Projeto Político (1984) entre outras.

Palavras-chave: Silva Dias; Pensamento Católico; História da Cultura; História das Ideias; Historiosofia.

1. Considerações iniciais

José Sebastião da Silva Dias (1916-1994) começou por se afirmar, enquanto estudante de Direito na Universidade de Coimbra, um ativo intelectual católico, tendo pertencido ao Centro Académico de Democracia Cristã (CADC), onde desempenhou o cargo de Presidente entre 1939 e 1941. Em Lisboa inicia, a partir de 1942, a sua atividade profissional dedicando-se, intensamente, ao jornalismo no *Novidades* e *A Voz*. São dessa época as suas primeiras obras versando temas de atualidade, de doutrinação espiritual católica e de índole social anterior à sua importante e decisiva obra historiográfica. Mas pode se dizer que a vertente sociocultural estará sempre presente na sua meditação subsequente sobre a temporalidade histórica. A matriz de humanismo cristão que o acompanhará muito tem a ver com o espírito das obras de Roger Martin du Gard (1881-1958), Julien Green (1900-1998), Georges Bernanos (1888-1948), Alceu de Amoroso Lima/Tristão de Ataíde (1893-1983), com quem se correspondeu por carta, Jacques Maritain (1892-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950), entre outras e da revista *Esprit*.

2. A contribuição de Silva Dias para pensar a historiografia lusitana

Silva Dias, ideologicamente afim do Integralismo Lusitano na sua juventude, virá a sentir-se identificado, por fim, com o socialismo democrático embora nunca tenha assumido qualquer filiação partidária. O historiador e filósofo, que virá a construir uma sólida e pensada obra de história das ideias não se nos apresenta, porém, até aos princípios da década de 50, como já

referi, mediante uma propensão historiográfica significativa. Pelo contrário, até subalternizava o valor da história e apontava para um correlato abuso historicista:

A faina histórica pode carrear, e efetivamente carreia, materiais mais ou menos abundantes para a elaboração de um *pensamento* sobre o homem. Mas como dos factos, isolados na sua secura, não pode inferir-se o seu valor e dos “casos” particulares, não pode derivar-se a essência, a história, por si mesma nada explica” (...) “a história fornece os dados, a tessitura que o historiador – filósofo vai articular em quadros de síntese ou de análise (DIAS, 1943, p.131).

Sobre o *historicismo*, teria ocasião de citar Tristão de Ataíde:

Como afirmou Tristão de Ataíde na Introdução à Economia Moderna: O sociologismo é o abuso da sociologia, da mesma forma que o *historicismo* é o abuso da história, o eugenismo o abuso da eugenia, o cientismo o abuso da ciência, e assim por diante (DIAS, 1943, p.137).

O seu terreno era, então, o do combate pelas ideias que defendia e que viriam a ter, em muitos casos, contornos polémicos. Dessa fase inicial, temos que reter um texto referencial publicado em *Ação* intitulado *Toque de Clarim* a que se seguem outros escritos, devendo destacar-se, os livros *Escândalo da Verdade* (1943), *O Problema da Europa* (1945), a tradução do *Código Social de Malines* do Cardeal Mercier (com um extenso e brilhante estudo introdutório), a seleção antológica de textos de Balmes e Maeztu e *Responsabilidades Sociais* (1952).

Nos últimos anos da década de 40, porém, Silva Dias já estava a dedicar-se a investigação minuciosa e refletida que teria como resultado o longo artigo *Portugal e a Cultura Europeia* (p.20-498), inserido no volume XXVIII da revista *Biblos* (1952) que veio a ser depois publicado em livro autónomo.

Silva Dias, desde os primórdios da sua reflexão ensaística, e ao longo da sua obra historiográfica, confrontar-se-ia com inúmeras correntes de pensamento. Como se pode verificar nos textos de forte intenção interventiva e polémica das décadas de 40 e 50, que justificariam, por si só, um estudo específico, o historiador-filósofo incorporaria, desde a primeira hora, uma preocupação culturalista em que está presente a consonância com as ideias de Wilhelm Dilthey (1833-1911) - concordando com este “que a filosofia, além do pensamento, é uma função peculiar da vida” (DIAS,1945, p.164) - e, sobretudo, com o pensamento de Heinrich Rickert (1863-1936) num horizonte integrador da *Kulturwissenschaften* e das *Naturwissenschaften*:

A unidade do ser não exclui a sua pluralidade como equivocadamente supuseram os monistas, identificando unidade com *simplicidade*. E o fato de” (...)” o Ser possuir uma *face quantitativa*, objeto das ciências da natureza, das *Naturwissenschaften* segundo a classificação de Rickert, não significa que não possua, também, uma *face qualitativa*, objeto das *Kulturwissenschaften* (DIAS,1945, p.59).

Em entrevista que viria a conceder, em 1985, recordava a importância de Rickert, desde cedo, para a estruturação teórica da sua obra historiográfica:

Vem de longe o meu interesse pela cientificidade dos saberes culturais. O seu primeiro aceno no meu espírito remonta a 1939-1940, quando com os meus 23 anos, era quartanista de Direito e me destinava à advocacia outro destino me esperava entretanto. Em Janeiro de 1942 vim para Lisboa como jornalista. Nos dois anos seguintes aprofundi a minha reflexão epistemológica, e em 1945, no prefácio do meu discutido livro *O Problema da Europa* abordei pela primeira vez em público, apoiado em Rickert, uma nova mas frágil

percepção da cientificidade de saberes compreensivo-comunicativos (DIAS, 1993, p.245).

Mais tarde, prestará atenção às correntes marxianas numa perspectiva crítica, mobilizada essencialmente para o acesso hermenêutico ao real histórico e ao lugar da história no campo da cientificidade que lhe cabe. Cumpre dizer que o significativo conhecimento de Marx e do marxismo, por parte de Silva Dias, verifica-se ao longo da sua obra *O Problema da Europa* (1945), então numa atitude ideológica radical nos antípodas do autor de *O Capital*, do marxismo e do comunismo, uma das “heresias modernas e totalitárias”, como afirmava em *Escândalo da Verdade* (1943). Vinte anos depois o posicionamento era, confessadamente diferente, embora com reservas ideológicas persistentes:

Durante os anos sessenta andei às voltas com as leituras marxianas de Gramsci e Luckacs. Descobri em simultâneo, a escola de Frankfurt. Acima de tudo, refleti intensamente sobre a minha experiência e consciência do real histórico e na possibilidade de acesso dos saberes culturais a qualificação de ciências rigorosas “(...) “Posso dizer que nos anos setenta eu estava alicerçado na ideia de que o saber preciso, concreto e rigoroso, que por quase três séculos foi apanágio das ciências “exatas” era agora comum, por outros meios e outros métodos, às ciências compreensivo-comunicativas” (DIAS, 1993, p.245-246).

Sobre as incidências de Karl Marx (1818-1883), de György Luckacs (1885-1971) e Antonio Gramsci (1891-1937), mas também de Lucien Goldmann (1913-1970), convocadas para a sua perspetiva hermenêutica concreta, assistimos, por exemplo, às considerações que o historiador aponta em *O erasmismo e a inquisição em Portugal processo de Frei Valentim da Luz* (1975). Aí se postula que o

Desfasamento das estruturas, isto é, das situações objetivas e subjetivas ligadas à formação social, impunha um desfasamento das respostas viáveis na crise portuguesa quando comparada com a das nações europeias evoluídas. A consciência possível do nosso povo, sem excluir a burguesia-numericamente diminuta e politicamente inconsistente-e as camadas culturalmente desenvolvidas da nobreza e do clero, sofria a limitação drástica dos anacronismos e rudimentarismos que pesavam sobre a sua consciência real” (DIAS, 1975, p.14-15).

O interesse de Silva Dias, quer no que respeita às coordenadas filosóficas em que se move, quer relativamente às expressões polissêmicas da história das ideias serão, entretanto, objeto continuado de intervenção através de várias recensões ou notas de leitura, entre 1982 e 1984, na revista *Cultura-História e Filosofia* (entretanto, continuada como *CULTURA-Revista de História e Teoria das Ideias*), que fundou. Nessas notas de leitura, muito desenvolvidas, confrontando os conteúdos dos autores que são objeto de apreciação, entre eles Jürgen Habermas, verifica-se um investimento epistemológico relevante para o campo da história das ideias numa perspetiva globalizante, interdisciplinar e transdisciplinar (MOREIRA, 2017) e de uma antevista *historiosofia* (considerou-se como filósofo-historiósofo) (DIAS,1993), afim de uma compreensão da história e do seu acontecer no horizonte de uma *ideosofia* em que, derradeira e convictamente se reveria. Em obra de 1980, de que foi coautora sua mulher Graça Silva Dias, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, a sua perspetiva de historiador de ideias era percebida do seguinte modo:

A focalização da realidade histórica deve ser, quanto a nós, globalizante. A globalização não é, porém, no nosso entender, o

simplismo do compêndio ou da retórica pseudo-científica: é o complexo de interdisciplinaridade [...] A geo-história, a bio-história, a psico-história, a etno-história, a sócio-história, a ecónomo-história, a culturo-história, são dimensões diferenciadas, mas concomitantes e complementares de uma só realidade. Uma realidade com desfasamentos cronológicos de objetivação e com variáveis de hegemonia, mas com uma unidade fenomênica e uma unidade ontológica fundamental (DIAS,1980, p. XVIII).

E em resposta a uma questão que lhe foi colocada, em 1985, posicionava-se dentro de um entendimento cultural e científico como este:

[...] A cultura constitui, desde longe, uma “forma mentis” ou leque de conhecimentos sedimentados no esquema de um saber ingénuo. Nos nossos dias já inclui (conquanto mais em anseio do que em práxis) noções fundamentais dos saberes compreensivo-comunicativos. Caminha para um conhecer crítico, rigoroso e preciso, num espaço-tempo determinado. É neste momento que a cultura ingénuo, ela própria espelho de um realismo ingénuo superado por Kant, se transforma em ciência. Em ciência pelos seus métodos críticos e a concomitante subalternidade da erudição frente a esses métodos, e é-o ainda pela busca do real crítico, arredando não só o real ingénuo, mas também o irreal sofisticado pela fantasia dos historiógrafos alheios aos imperativos da ideosofia (DIAS,1993, p. 244).

O conceito (e o termo) de historiosofia teve uma expressão particular no século XIX, na obra de August von Cierzkowski (1814-1894), *Prolegomena zu Historiosophie (Berlin,1838)*, que terá usado a palavra pela primeira vez e em *Hoëné Wronski (1778-1853)* na acepção de historiosofia como filosofia ou ciência da história. Isaías Berlin utilizou, também, o termo de historiósofo em *The Conception of Scientific History*. Em Silva Dias, a utilização do conceito (hoje devidamente dicionarizado) inscreve-se, axialmente, como dimensão reflexiva e crítica de fazer história.

À luz do enquadramento que, sinteticamente, acabo de estabelecer importará considerar, em linhas gerais, o percurso historiográfico e historiosófico de Silva Dias.

Em *Portugal e a Cultura Europeia* (1952), obra seminal, assiste-se à problematização, rigorosamente fundamentada, das circunstâncias do distanciamento da realidade portuguesa das grandes correntes de pensamento e vivências da Europa, entre os séculos XVI e XVIII. Em páginas densas, o autor busca explicação, desde logo, para as atitudes lusas face à cisão da Cristandade, bem como para as possibilidades de diálogo frustrado com o erasmismo e o irenismo, temas que viriam a ser retomados em *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (1960), obra publicada pela Universidade de Coimbra, instituição onde exercia atividade docente desde 1958.

Na argumentação que caracteriza a sua meticulosa análise histórica de *Portugal e a Cultura Europeia* avultam as expressões humanistas. Nas aulas do Colégio das Artes, em Coimbra, houve um anúncio promissor de tal estado de espírito antes da reação subsequente contra o espírito da Renascença e da Reforma e da impossibilidade de vir a conciliar Renascença e Contrarreforma. Atento às lacunas da cultura seiscentista em que não se pode desmerecer a valia de alguns dos filósofos e teólogos da Companhia de Jesus, deparamos, na análise de Silva Dias, com as vicissitudes que virão a surgir no barroco filosófico peninsular, que o autor entendia como reação contra o cosmopolitismo inicial da Renascença.

Entretanto, com a restauração da independência do Reino, em 1640, para Silva Dias, na verdade “os portugueses tiveram então uma bela oportunidade para descobrirem o novo pensamento universal, quer viajando por terras estranhas, quer ouvindo ”na pequena casa lusitana” os

peregrinos de outra origem” (DIAS, 1952, p. 300). A transição de Seiscentos para Setecentos poderia ensejar o surgimento de tendências modernizantes em projeção localizada do debate mais universal entre Antigos e Modernos, fonte da crise de consciência europeia daqueles tempos. Todavia, sobre as condições resgatadoras do ensimesmamento seiscentista, Silva Dias é muito claro: “A renovação da cultura nacional deve-se quase exclusivamente à influência dos estrangeiros e estrangeirados. A primeira metade do século XVIII foi teatro de uma luta intensa entre o elemento cosmopolita e o elemento sedentário da nação” (DIAS, 1952, p.320).

Neste universo tensional das Luzes (de feição eclética como defenderá) que se refletem em Portugal, surgem várias expressões em confronto. Por um lado, os conflitos ocorridos entre Jesuítas e Oratorianos, por outro, o impacto do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Vernei e a importantes polémicas conexas. Quanto à questão suscitada pelas páginas verneianas Silva Dias não hesitaria em afirmar que a polémica do *Verdadeiro Método* representava o colófon cultural do Barroco no nosso país, do mesmo modo que o duelo Pombal-Jesuítas viria a ser o seu epílogo na ordem política (DIAS, 1951).

No que diz respeito ao pombalismo, nas vertentes políticas, culturais e econômicas Silva Dias dedicaria, mais tarde, investigação inovadora como terei ocasião de referir mais à frente. Entretanto, sobre os problemas levantados ao longo do seu estudo sobre a cultura europeia moderna importará recordar que, em 1971, Silva Dias teria oportunidade de fazer uma releitura do seu labor de investigação dado a lume, em 1952, acentuando o carácter eclético da Ilustração em Portugal numa conferência que proferiu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Sem nunca perder de vista o horizonte de realização ilustrada, o balanço final era, em todo o caso, pouco otimista. Não obstante o esforço de reconciliação entre o progresso científico e a dogmática católica e das atitudes Antigos *versus* Modernos não teria sido atingida a dialética radical da Ilustração com origens no humanismo seiscentista:

No fundo da controvérsia que dividiu os seiscentistas e os renovadores, avultava, claramente, o imobilismo da escolástica diante das novas linhas da filosofia e das conquistas da ciência. Os ecléticos inseriram-se entre os dois polos, procurando uma integração do conhecimento humano que reconciliasse o progresso científico com a dogmática católica. Pretenderam superar a tese dominante nos círculos enfeudados aos Conimbricenses, que identificava a filosofia com a escolástica barroca e condenava, em nome da religião, o saber que se desviava dessa filosofia. Equivocaram-se, no entanto, ao julgarem de superfície, isto é, de simples processos e conteúdos positivos, o movimento que partindo dos humanistas dos séculos XV e XVI, e depois filósofos e cientistas do século XVII, veio a desembocar no “filosofismo” do século XVIII (DIAS, 1972, p.21-22).

A leitura das Luzes, da Ilustração ou do Iluminismo, na perspectiva do ecletismo axial defendido por Silva Dias viria a ser, mais tarde, secundado, embora com argumentação algo diferenciada, por António Braz Teixeira em estudo intitulado *Iluminismo Luso-Brasileiro?* (TEIXEIRA, 2009).

Um problema fundamental da perspectiva de Silva Dias, na estruturação de uma identidade mental portuguesa, reside, ainda, na dinâmica de aproximação *versus* distanciamento da realidade cultural e vivencial europeia de que o texto da *Biblos*, de 1952, é a referência inicial. A questão seria aprofundada em três obras fundamentais publicadas nas décadas de 60 e 70: *Correntes de Sentimento Religioso* (1960), *A Política Cultural de D. João III* (1969) e *Os Descobrimientos e a problemática cultural do século XVI* (1973). A esta trilogia importará, igualmente, tomar em consideração *Camões no Portugal de Quinhentos* em que o historiólogo, através de rigorosa análise sobre as tendências ideológicas em presença, a cultura e posicionamento do épico, vem a integrá-lo no Portugal de dominância ideológica sebástica, em crescendo desde os anos 40 de Quinhentos.

Sobre *As Correntes de Sentimento Religioso em Portugal* pretendia Silva Dias uma aproximação a uma *História do Sentimento Religioso em Portugal* não deixando de vincar que se tratava de um livro “escrito a partir quase do nada, tendo de jogar a cada momento com conceitos científicos ainda em evolução no mundo, sem se poder apoiar em sínteses doutrinárias preexistentes a interpretação dos dados colhidos em pesquisas fatigantes” (DIAS, 1960, p. IX). A obra que pretendia abarcar os séculos XVI, XVII e XVIII ficou cingida à época de Quinhentos, embora estivesse nas suas intenções a continuação da investigação sobre o tema. *As Correntes*, na subtil perspectiva de Maria Ivone Ornellas de Andrade, constituiriam como que a vertente religiosa de uma trilogia constitutiva de um *corpus* quinhentista em que se deveria incluir *A Política Cultural de D. João III* e *Os Descobrimentos e a Problemática cultural do século XVI* (ANDRADE, 1987).

Na novadora abordagem da conjuntura ideológica do século XVI, Silva Dias apresenta nas *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal* a dinâmica do Humanismo no plano intelectual a par da Pré-Reforma como atitude vital daquele tempo. Tratava-se de ensejar um acrisolamento espiritual que ultrapassava, todavia, as condicionantes puramente eclesiais. No âmbito almejadamente reformador, no entrecruzar de Humanismo e Religião, Erasmo e o erasmismo ganham, então, uma dimensão que terá as maiores consequências sendo certo que o centro de gravidade do ideal humanista se desloca subseqüentemente para o plano do religioso. O irenismo presente nas motivações de reforma católica e o luteranismo, enquanto “pietismo meio humanista”, representavam, por seu turno, forças incontornáveis na complexa crise de consciência europeia dos séculos XV e XVI. O que estava em causa era, fundamentalmente, uma crise religiosa a que Portugal, obviamente, não ficaria imune. No afã reformista da vida diocesana, que se projeta na reforma congreganista, Silva Dias dá-nos a conhecer, entre outras incidências, o modo como se receberam e processaram as influências renovadoras em terras lusas no sentido de uma entrevista restauração católica que, por fim, se resolveria na Contrarreforma tridentina mesmo que não tão reacionária nem tão isenta de fatores irenistas como se tem dito. Haveria naquela, em todo caso, elementos de modernidade que seria injusto desconhecer. Para Silva Dias a Contrarreforma:

Assimilou, até certo ponto, senão as ideias, as aspirações e angústias do pensamento contemporâneo. E o esforço que desenvolveu para ajustar a vivência religiosa às circunstâncias do tempo, teve um reflexo considerável sobre a evolução do sentimento cristão no nosso país (DIAS, 1960, p. 457).

Quanto à volumosa obra *A Política Cultural de D. João III*, dissertação destinada às provas para Professor Agregado na Universidade de Coimbra, deparamos com extensa informação que dá suporte ao estudo de influências, opções e projetos na transição do Humanismo para a Reforma Católica tema que, como se viu, fora antes abordado na parte inicial de *Portugal e a Cultura Europeia*. Mas agora, com maior aprofundamento e investigação documental, tendo como palco o longo reinado de D. João III, Silva Dias estuda as origens do Renascimento, a oposição à Escolástica e o renovo classicista e humanista em que o signo erasmista marca presença antes de ser sacrificado no embate Reforma/ Contrarreforma. Em parte, os contornos do problema tinham já sido objeto de consideração nas *Correntes*. Mas, com mais incidência no plano político cultural, Silva Dias perscruta, no entretempo, os desígnios iniciais joaninos que virão a ser sacrificados surgindo uma nova feição regalista e integrista em que emerge, também, o problema do judeu num contexto de crise social e econômica grave e de opção político ideológica incontornável. Entre outros aspetos, Silva Dias chamaria a atenção para a vigilância exercida sobre o cristão-novo e o atuante aparelho de controle que foi a Inquisição no sentido de um integracionismo forçado.

Entretanto, com os *Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Silva Dias começa por destacar a explosão de vida que a circunstância das descobertas *versus* humanismo constitui. A falta de incorporação do saber experiencial decorrente dos descobrimentos esteve longe de ensejar teorização fecunda ou de se incorporar como saber de Universidade. Aquilo a

que se assistiu foi, muito pelo contrário, a prevalência ideológica da ideia de cruzada a sobrepor-se ao que bem poderia ter sido o estabelecimento de cultura científica de sentido moderno. O saldo desse desatendimento redundaria, irremediavelmente, na ausência de reflexos da experiência dos descobrimentos no saber institucionalizado tendo como contraponto a persistência do paradigma escolástico em que a vigência da ciência moderna peca por ausente nos pressupostos especulativos essenciais. O tema de tal distanciamento que mereceu, igualmente, particular atenção em *Camões no Portugal de Quinhentos*, antes referido, viria a ser objeto de uma análise particularmente bem documentada no estudo sobre *O Cânone Filosófico Conimbricense* (1985):

Distanciando-se do que, em estado embrionário, já lateja na física nova e virá a triunfar com a física clássica, não se presente ainda, nos filósofos loilistas a busca ou, no mínimo, a expectativa de uma física matemática. Continuam a ver na quantidade e na qualidade categorias irreduzíveis, nem sequer acenando por isso à aplicação de grelhas numéricas á segunda dessas categorias. As relações [categoriais] entre causa e efeito não são por isso estudadas nos *Commentarii Collegii Conimbricensis* em termos matemáticos, mas em termos de princípios” (DIAS,1985, p.114).

Para Silva Dias, os obstáculos de abertura a um entendimento mais consoante com a marcha do pensamento europeu mereceram-lhe uma reflexão teórica profunda que decorre dos resultados de análises como as que acabamos de sintetizar. Para tanto, tomou como referência as explicações da marginalização de Portugal face à cultura europeia, tal como Teófilo Braga ou Hernani Cidade as tinham problematizado e que foi aceite por muitos. Todavia, ao contrário da explicação de um obstáculo político associado a um obstáculo religioso defendido por aqueles autores (que Silva Dias, de certo modo, também tinha seguido em *Portugal e a Cultura Europeia* e mesmo em *A Política Cultural de D. João III*) a partir dos *Descobrimentos* o historiador-filósofo dá-se conta de obstáculo mais fundo. Os obstáculos político e religioso constituiriam, tão só, aspetos parcelares de uma resistência mais profunda que denominará *obstáculo epistemológico*. O que se estava a passar na Europa transpirenaica, em termos de *forma mentis*, constituía um salto qualitativo que punha em causa verdades eternas como a imobilidade da terra, a finitude geográfica, a identificação do mundo das aparências com o da realidade, a substituição da filosofia do senso comum por perspectivas racionais como a cartesiana entre outras incidências supurantes. Ora tais mudanças radicais de intelecção e comunicação de saber tardariam a chegar a Portugal antes dos anos quarenta do século XVIII que, na sua perspectiva, só com a reforma pombalina viriam a ser parcialmente atendidas desmoronando-se o paradigma da explicação teológica e peripatético-escolástica:

Este desmoronamento não foi posto em causa pela própria Inquisição ou depois (1768) pela Real Mesa Censória. Teve decisivas confirmações na expulsão dos jesuítas e na secularização do ensino preparatório. A reforma da universidade (1772) foi a consagração da nova cultura europeia em Portugal. Nem a Viradeira a fez voltar atrás (DIAS,1993, p.87).

Entretanto, em 1986, Silva Dias publica *Pombalismo e Teoria Política*. Esse robusto texto de setenta páginas constituía parte das lições de Cultura Portuguesa proferidas no início do novo ciclo lisbonense do Mestre, em 1979, na Universidade Nova de Lisboa, depois do longo magistério em Coimbra, onde deixara criado, quer o *Instituto de História e Teoria das Ideias*, quer a *Revista de História das Ideias* e um grupo de docentes e investigadores que continuariam o seu projeto. Em Lisboa veio a fundar, em 1982, o *Centro de História da Cultura* a revista *Cultura-História e Filosofia*.

A obra *Pombalismo e Teoria Política* iniciava uma pesquisa nunca realizada no contexto dos estudos sobre a matéria e julgo mesmo que não foi superada até hoje. Aliás, o estudo era apenas

o pródromo de um outro intitulado *Pombalismo e Projecto Político*, também publicado em *Cultura-Filosofia e História*, em 1984, a que se seguiriam *Pombalismo e política ultramarina*, *Pombalismo e política económica* e *Pombalismo e Política cultural* que ficaram inéditos.

Em *Pombalismo e Teoria Política* que mereceria da minha parte, certamente, uma atenção que não é comportável para os fins da presente comunicação, deparamos com minuciosa fundamentação teológica e histórico-jurídica da monarquia pura, o impacto febronista em Portugal, a origem divina imediata do poder régio e as expressões de jusnaturalismo avocado quer antes, quer depois da vigência absolutista josefina. Atento às formulações de António Pereira Figueiredo, da *Dedução Cronológica e Analítica*, e do “primeiro” Ribeiro dos Santos. Silva Dias, não deixou de dedicar, neste contexto, quer uma aprofundada e inovadora análise do *Tratado de Direito Natural*, de Tomás António de Gonzaga (1778); quer a herança do jusnaturalismo setecentista em Portugal na sequência da adoção pombalina das *De Lege Naturali Positiones* e das *Positiones de Jure Civitatis*, do autor austríaco de origem italiana, Karl von Martini (1726-1800), na reforma de 1772.

Pombalismo e Projeto Político é um trabalho mais extenso que o anterior, onde, uma vez mais, nos deparamos com a dimensão heurística mobilizada para uma hermenêutica, em que avulta a reflexão sobre a teoria e a prática política e a dimensão crítica que a historiografia exige:

A prática política não é um produto mecânico da teoria política. Supõe-na, com formulação explícita ou em estado meramente implícito, reflete-a, com mais ou menos entorses, com mais ou menos desvios; mas obriga-a, também, a correções centrais ou periféricas e ajusta-a ao particular das conjunturas ou dos momentos. É por isso que estudar a teoria política de uma corrente, de um governo ou de uma época não equivale a conhecer a respetiva prática política, e vice-versa. As contradições, as indefinições, as perplexidades, os contágios, são inseparáveis da teoria política, mas são-no, não menos, da prática política e das relações entre uma outra. O linear não existe no real da história” e mais à frente: “A História não é um amontoado de pensares, de aconteceres, de agires. É também, e talvez acima de tudo, algo que os impele, ao repele ou transcende. A articulação do suporte factológico com o suporte epistémico constitui o único acesso ao conhecimento e teorização do real histórico” (DIAS, 1984, p.1).

Este estudo pretendia, também, por em tela de juízo interpretações mais afastadas (ou suas contemporâneas) que, com raríssimas exceções, negavam a existência, na mente de Carvalho e Melo, de um projeto político. Para defesa da sua tese que visava sustentar que havia, de fato, um “projeto político operacional”, Silva Dias virá a carrear nas mais de 250 páginas do seu trabalho (em texto e notas), material proveniente da Coleção Pombalina e vária correspondência (DIAS, 1984).

As tensões de natureza política e cultural, emergentes nos fins do século XVIII e princípios de Oitocentos foram, igualmente, objeto de estudo através da obra em dois volumes e quatro tomos *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal* publicados, em 1980, pelo Instituto Nacional de Investigação Científica, com a colaboração de sua mulher Graça da Silva Dias. O projeto de estudo em causa vinha de longe, mais concretamente, da vontade de publicar os processos inquisitoriais de John Coustos, Alexandre Jacques Mouton e Jean Thomas Bruslé.

O propósito dos autores, que não eram mações, estava balizado, à partida, por um modelo inspirador que não tinha como objetivo essencial o estudo *tout court* da associação secreta, num dado momento de afirmação em Portugal. Compreende-se, portanto, a advertência

preliminar de não querer seguir, por exemplo, a opção metodológica nem de Ferrer Benimeli, nem de Pierre Chevalier. Os autores afirmavam, ainda, que estavam convictos de que

A obra - à parte os seus méritos (se quiserem os seus deméritos) ao nível da metodologia – revela um conjunto de fontes e de fatos, empreende uma sistematização de ideias e de dados, correlaciona o maçônico e o profano, o maçônico e o cultural, o político e o social, como antes se não praticara. Lança uma luz sobre a época, que renova a sua leitura e as bases documentais ou discursivas em que essa se apoia (DIAS, 1980, p.XIX).

A metodologia utilizada permitiria, sem dúvida, a elucidação sobre o entrecruzar da atividade maçônica com personagens, movimentos e o próprio Poder. Não foi por acaso que muitos trabalhos que vieram a ser produzidos por jovens investigadores oriundos do Mestrado de História da Cultura Portuguesa (e não só) encontraram na obra muita informação sobre a realidade portuguesa, no período que antecede o vintismo e sobre as circunstâncias portuguesas subsequentes que antecederam o desembarque dos liberais no Mindelo, em 1832. Esta extensa e incontornável obra de José Sebastião da Silva Dias e de sua mulher, enquanto análise objetiva que nunca se desvia da investigação autorizada em fatos, nem por isso deixou de ser recebida com algumas reservas. Obra globalizante, de sentido pluridisciplinar, como já tive oportunidade de salientar, continua a ser um estudo fundamental que nos abre a uma época de tensões e desígnios de variada ordem muito para além da abordagem política e cultural da ordem iniciática.

3. Considerações finais

Encaminhando-me para o termo dessa minha breve abordagem sobre a obra de um mestre de saber e de vida que um dia afirmou que “tudo o que é inteligente e próprio vale a pena, mesmo o inoportuno, mesmo a antecipado” (DIAS, 1972, p.8) quero, ainda, fazer menção de um texto fundamental sobre a realidade vintista.

Silva Dias apresentaria num Colóquio organizado em 1981, pelo Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa do ISCTE (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa), uma comunicação, não muito extensa, mas significativamente fecunda de problematização: *A revolução liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes*.

No estudo se contestaria, de modo muito explícito, que o pronunciamento português e tudo o que se lhe seguiu fossem uma revolução da burguesia. Silva Dias pretendia chamar a atenção para a multiplicidade de classes sociais que se manifestaram, além de tudo mais, quando a palavra “liberalismo” já não era sequer conceito unívoco. As esperanças ou as crenças no apoio de uma burguesia minoritária esbarraram, como logo se provou, frente a uma forte contrarrevolução. A geração emigrada de Ferreira Borges, de Silva Carvalho, de muitos outros; compreendeu bem a situação e a necessidade de um compromisso histórico sendo a oposição de muitos deles ao setembrismo uma prova cabal disso mesmo. Mas de pensar um compromisso a realizá-lo sempre vai a sua distância. Em todo o caso, “a Carta Constitucional viria ajudar a integrar não só a burguesia e a aristocracia ligada ao Poder mas, igualmente, a média burguesia, largas franjas da fidalguia provinciana, e a grande massa do clero secular” (DIAS, 1982, p.24). Assim, Silva Dias seria perentório em concluir que “ao contrário do que certos paradigmas dos nossos dias poderiam fazer supor, a passagem do Antigo Regime para o Regime Constitucional não se deu na terra lusa por substituição de classes mas por amálgama de classes” (DIAS, 1982, p.24) ou em enquadramento mais vasto:

Fortuna, educação, convivialidade, ação política, nobilitação e miscigenação – eis as confluências por onde o amálgama de classes transitou e através das quais se obteve um corpo de elites

de poder e de bases de apoio, a que em grande parte se devem o programa e os anos pacíficos da Regeneração. Eis ainda porque teses como a da burguesia conquistadora, de Charles Morazé não tem aplicação à realidade lusitana antes dos fins do século XIX, princípios do século XX (DIAS, 1982, p. 24).

Referências

Andrade, Maria Ivone Ornellas de (1987). José Sebastião da Silva Dias-História da Cultura e Cultura da História: **Cultura-História e Filosofia**. vol.VI (pp.627-659).

Dias, José Sebastião da Silva (1952), **Portugal e a Cultura Europeia**. Coimbra, Universidade de Coimbra.

_____ (1943) **Escândalo da Verdade**. Leiria, Edições Juventude.

_____ (1945) **O Problema da Europa**. Lisboa, Edições Gama.

_____ (1960) **Correntes de Sentimento Religioso (Séculos XVI a XVIII)**. Coimbra, Universidade de Coimbra.

_____ (1972) **O ecletismo em Portugal no século XVIII**. Coimbra, Universidade de Coimbra.

_____ (1980) **Os Primórdios da Maçonaria em Portugal**. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica/INIC, Vol. I, Tomo I.

_____ (1981) **Camões no Portugal de Quinhentos**. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/ICALP.

_____ (1982) “A revolução liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes”, **O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX**. Lisboa, Sá da Costa Editora, vol.

_____ (1984) **Pombalismo e Projeto Político**. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica /INIC.

_____ (1987) “Cultura e obstáculo epistemológico. Do Renascimento ao Iluminismo em Portugal”, **A abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimientos Portugueses**. vol., Editorial Presença, vol. I.

_____ (1993) “Questões sobre a cultura portuguesa”, **A Cultura em Portugal: História e Teoria**. Évora, Universidade de Évora, pp.241-257.

MOREIRA, Nuno Bessa, “A história das ideias como vocação transdisciplinar em José Sebastião da Silva Dias e José Esteves Pereira”, **Intellectus**. Ano XVI, nº2, 2017 (ISSN 1676-7640), p.133-155.

[file:///C:/Users/Jos%C3%A9/Downloads/31655-105113-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Jos%C3%A9/Downloads/31655-105113-1-PB%20(2).pdf)

TEIXEIRA, António Braz, (2009), “Iluminismo luso-brasileiro?”. **A experiência reflexiva- Estudos sobre o pensamento luso-brasileiro**. Lisboa, Zéfiro.

Bibliografia de enquadramento da obra de José Sebastião da Silva Dias

ANDRADE, Maria Ivone de Ornellas de, *José Sebastião da Silva Dias-História da Cultura e Cultura da História*, in **Cultura-História e Filosofia**. vol. VI, Lisboa, INIC, 1987, p. 627-659 (sep.14 p.). É um estudo crítico pioneiro sobre os pressupostos teóricos e o itinerário mental de Silva Dias resultante da própria convivência intelectual com o historiador e pensador.

AZENHA, Maria do Rosário, *Subsídios para uma bibliografia de J.S. da Silva Dias*, in **Revista de História das Ideias**. Coimbra, vol. IX, pp.11-23. Repositório bibliográfico exaustivo da obra de Silva Dias, até 1984, da autoria de uma colaboradora do Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

ABREU, Alberto Antunes de, “José Sebastião da Silva Dias e *O Problema da Europa*”, in **Ensaio X (“Anamnese e Prospectiva”)**. Viana do Castelo, Caixa do Crédito Agrícola; 2016, pp. 251-281). Estudo sobre a obra *O Problema da Europa*, a sua posição dentro das opções europeístas e o envolvimento polémico com Abel Salazar, autor de *A crise da Europa* (1942).

RODRIGUES, Manuel Augusto, Introdução à reedição de **Portugal e a Cultura Europeia**. Campo das Letras, em 2006. Manuel Augusto Rodrigues que foi o responsável pela coordenação da obra reeditada, forneceu dados biográficos relevantes incluindo também uma curta nota biográfica de Graça Silva Dias (pp. 7-49).

DIAS, José Sebastião da Silva, **A Cultura em Portugal: História e Filosofia (Textos de apoio às disciplinas de História Cultural e das Mentalidades Moderna Contemporânea)**. Évora, 1993. Esta obra editada um ano antes do falecimento do Prof. Silva Dias é uma publicação policopiada, editada pelo Departamento de História da Universidade de Évora para uso dos alunos, com um pequeno estudo introdutório de Zília Osório de Castro intitulado **Pensar-Fazer História**. A intenção dos organizadores do livro no sentido de selecionar conceitos operacionais da obra de Silva Dias e temas mais relevantes da sua obra torna muito útil esta coletânea embora de circulação restrita.

TORGAL, Luís Reis, **Acerca de Silva Dias no seu centenário. Evocação em jeito de História e de Memória**. Revista de História das Ideias, vol.34,2ª série (2016), p.57- 85. (https://doi.org/10.14195/2183-8925_34_3).

Abstract:

José Sebastião da Silva Dias (1916-1994) was an active catholic intellectual in the 40ies, and ideologically connected to Integralismo Lusitano and a Christian humanista position where Maritain, Mounier and Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde) are some of the main references. From 1948 Silva Dias will develop a major historiographic work in which Dilthey and above all Rickert are authors of reference. In the decade of 60 the historian will pay attention to Gramsci, Luckacs and The Frankfurt School as suggestions for understanding the history. In the context of extensive and innovative historiographic work the global understanding, inter and transdisciplinary mood is present on a horizon that will come to define himself as historiosopher and is presente in works such as *Portugal e a Cultura Europeia* (1952), *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal* (1960), *A Política Cultural de D. João III* (1969), *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI* (1973), *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal* (1980) (1982) e *Pombalismo e Projeto Político* (1984) among other titles.

Key Words: Silva Dias; Catholic Thought, History of Culture; History of Ideas; Historiosophy.

24. A NATUREZA NO PLANETA TERRA E SUA NECESSIDADE DA FILOSOFIA PARA A PREVENÇÃO, PRESERVAÇÃO E RECUPERAÇÃO NESTE ESTÁGIO DA HUMANIDADE.

José Afrânio Vilela

Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, membro da 2ª Câmara Cível e Gestor do Núcleo de Gerenciamento de Precedentes do TJMG

gab.desafraniovilela@tjmg.jus.br

Data de recepção: 02/02/2017

Data de aprovação: 20/03/2018

Resumo:

O objetivo desta interação é promover uma reflexão filosófica sobre a atuação do homem nos desastres ambientais, sem a pretensão de encontrar a solução concreta que porá fim aos males da humanidade, mas sim de levantar a temática sobre a sabedoria de se relacionar com a natureza, com o Planeta, extraindo de forma harmoniosa os recursos essenciais à sobrevivência. Isso tudo tendo em mente que se não houver mudanças de comportamento eventos danosos como o ocorrido em Bento Rodrigues-Mariana e tantos outros relacionados à atividade exploratória econômica, serão recorrentes e causadores do fim do Planeta na forma como o conhecemos. Discorrerei, ainda, sobre o Direito Ambiental, que vem sendo reconhecido como ciência, e é instrumento/arma que ajuda a tutelar essas mudanças comportamentais. Isolado não alcançará esse objetivo. Apenas a filosofia nacional que estude o problema específico recomendará atitudes permanentes de vigília à ética socioambiental que afastem as previsões pessimistas de muitos estudiosos, e eleja sabedoria ecológica no Brasil, que é *sui generis*.

Palavras-chave: meio ambiente – filosofia – comportamento humano – desastres ambientais

1. Introdução

Em todo o mundo, e por milhares de anos, catástrofes e grandes desastres ocorrem no meio ambiente. Alguns resultantes do próprio processo de formação do Planeta, de seu desenvolvimento, como a movimentação de placas tectônicas que causa tsunamis, terremotos, explosões vulcânicas, dentre outros. Podem ser conhecidos como naturais, e com eles conviveremos, respeitando-os, como força extrema superior, sempre. Algumas catástrofes já enfrentadas pelos seres humanos têm origem nesses mesmos, como bombardeios atômicos que ceifaram mais de 200.000 vidas, em 1945; vazamento em Bhopal, na Índia, com 2.000 mortes, em 1984; explosão de Chernobyl, com milhares de mortes, em 1986. No Brasil, tivemos o Vale da Morte, em Cubatão, quando as empresas despejaram gases, criando uma névoa tóxica que afetou o sistema respiratório. Os bebês nasciam com deformidades físicas e sem cérebro. A chuva de ácidos e os deslizamentos de terras na Serra do Mar também foram resultantes desses eventos, em 1980. Tivemos, também, vazamentos de óleo na baía de Guanabara, na de Campos, o Césio 137, em Goiânia, em 1987, e os rompimentos das barragens de Cataguases e Mirai. A floresta amazônica vem sendo derrubada numa velocidade supersônica, e o som da motosserra substituiu o canto dos pássaros e a música da natureza; há ocupação inadequada de espaços de reserva legal, de aquíferos, com despejo de rejeitos de toda ordem.

Na mais recente tragédia noticiada mundo afora, a mídia informou que foi de desespero, conforme relatos, a visão da gigantesca onda de lama, de mais de 10 metros de altura, que arrastava leito abaixo pedras, árvores, carros, animais. Vidas ceifadas, naquele dia 5 de novembro de 2015. Soterrados sítios de importância cultural e religiosa. Após a onda, de 60

milhões de metros cúbicos de rejeitos, restou um ambiente devastado em vilas de pescadores, aldeias indígenas e comunidades quilombolas, cobertos pelo expurgo da mineração. E morte de humanos; e destruição, especialmente do meio ambiente, da natureza!

Por isso, tem sido comum o uso de linguagem universal, como efeito cataclisma, catástrofes ambientais, efeito estufa, biodiversidade, aumento populacional, natureza como fonte de saúde, qualidade de vida, valor instrumental e necessidade de proteção ambiental, vocábulos e expressões reiteradas. Inclusive nos processos judiciais decorrentes.

Era a confirmação de atitudes, e aqui não se apõem culpas, que levaram ao resultado da maior catástrofe ambiental ocorrida em Terras Brasileiras, e que após nódoa avermelhada pelo sofrimento das vítimas por longos 630 quilômetros, de Bento Rodrigues, Mariana, Minas Gerais ao Espírito Santo; e banhou de lama o Oceano Atlântico, levada pelos rios Gualaxo, do Peixe, e, finalmente, pelo Rio Doce. Feridas abertas a partir de um vazamento ocorrido na segunda maior estrutura de contenção e de depósito de rejeitos de uma grande Mineradora.

O mundo compartilhou a dor. Tanto pela perda de quantos, nos 42 municípios e distritos, foram atingidos pela lama que teimou em escorrer por vários meses, convertendo vales verdes em paisagens marcianas, numa visão tenebrosa. Foi como se a Terra chorasse lágrimas de barro; lágrimas de rejeito que ainda correrão por um muito tempo. É consenso. Lamentavelmente para este Estado Minerador, o evento-mor aqui ocorreu. Esse, um lado dos fatos.

Do outro, a sociedade formada por empresa que, comenta-se, até então, cumpridora de suas responsabilidades, especialmente sociais, e também uma população sem compreender o ocorrido, e que sofreu e ainda sofre. E uma conjuntura voltada para a recuperação do que foi degradado, numa verdadeira força tarefa envolvendo os operadores do direito e os órgãos públicos. Todos atingidos, ao meu sentir.

Esse é o contexto existente. Todavia, como agente político posso e devo alertar sobre fatos genéricos, detectados no exercício da magistratura, como Desembargador de Tribunal, pelo bem do interesse público. É fato. Obras têm sido realizadas, com participação efetiva de causadores e de agentes legais, como Ministério Público, Defensoria, e Entes Públicos, inclusive municipais.

No fundo, ceifadas vidas, ofendido o meio ambiente e atingida violentamente a água, a natureza, bens maiores do planeta! Elementos mais importantes na cadeia de sustentação do meio ambiente saudável. Sabe-se que o seu uso desmedido ou inadequado, assim como seu manejo sem consciência podem gerar a escassez. Descuidar de sua captação correta ou de seu armazenamento, ou causar ofensa à sua natural forma de efetivar o ciclo de evaporação, suspensão e formação de novas nuvens que irão despejar a “nova água” sobre o planeta, pode se transformar em pesadelo.

No mundo fático e atual, assistimos na mídia que os ratos tomaram conta dos espaços humanos em Paris, depois das enchentes desse ano. As imagens associaram a água, fonte de vida, ao animal que simboliza os esgotos, o lixo, a doença; assistimos ruas alagadas na cidade e em municípios do Rio de Janeiro, em virtude das fortes chuvas do dia 14 de fevereiro desse ano; Belo Horizonte também sofreu. O aquecimento global ameaça o complexo do Everest, o chamado terceiro polo da Terra, o lençol freático e o fornecimento de água para 10 rios, 8 países, e 1,3 bilhão de pessoas dele necessitadas.

Desconsolo, danos e tristeza por ausência de comportamento ecológico de base. Tudo é fonte de preocupação, atual e para o futuro. E foi com essa preocupação de norteamento de conduta dos humanos que aconteceu o 8º Fórum Mundial das Águas, pela primeira vez, no Hemisfério Sul, no Brasil, em Brasília, (18 a 23 de março de 2018). Planejamento para o futuro, atividades ecológicas interativas, palestras, são palavras de ordem que saem de todas as gargantas que clamam pelo bem das Águas. Doze chefes de Estados e representantes de 160 países. O motivo: mais de dois bilhões de pessoas no mundo não tem acesso à água potável; mais de três bilhões não tem acesso a saneamento básico.

Apesar de representar 70% da superfície do planeta, apenas 3% são de água doce potável. 1 a cada 4 grandes cidades está sob estresse hídrico. Em 2030 a demanda superará em 40% o abastecimento, em função de mudanças climáticas, crescimento populacional, mas principalmente pelas atitudes negativas e predadoras dos humanos. Pequim, Cairo, Jacarta, Moscou, Istambul, São Paulo, Cidade do México, Londres, Tóquio e Miami correm o risco de ficar sem água potável suficiente.

O Brasil possui 12% das reservas de água doce do Planeta. Porém, 917 municípios convivem com a seca. A temática central do Fórum será o compartilhamento da água. É riqueza! Fácil e barata para nós. Merece ser guardada no cofre da preservação, e bem distribuída, eis que, se na Região Norte é abundante, nem sempre é potável; no Nordeste, falta; é limitada no Sudeste, que tem a maior população, 80.000.000, com 6% do total de água brasileira; o Norte, com 68% de nossa água, possui 16.000.000 de habitantes.

Segundo a Organização das Nações Unidas-ONU. 50% dos leitos hospitalares no mundo estão ocupados com doenças causadas pela péssima qualidade das águas.

O mundo já assiste a discórdia entre países vizinhos em função da água – ou da falta dela. Há 45 anos, na I Conferência Mundial sobre Meio Ambiente houve o alerta da escassez. Atualmente, a migração de pessoas funda-se, muito, na falta de água. Há proposta de uma aliança mundial para a preservação dos recursos hídricos brasileiros. Mas ao tempo em que a produção necessita alimentar cada vez mais pessoas e animais, a área de produção é finita, e finitos são os recursos hídricos.

A ONU tem se preocupado cada vez mais; outras frentes da sociedade civil também, em paralelo ao mundo oficial. O Fórum Mundial das Águas consiste no principal evento internacional sobre recursos hídricos. É organizado pelo Conselho Mundial da Água. Seu objetivo tem propósito de gestão sustentável do meio ambiente.

Depois de 30 anos de magistratura e julgando nesta área, diuturnamente ações e/ou recursos cujo objeto é meio ambiente, penso que o foco deve ser na educação de base, no comprometimento dos governos locais, especialmente para reconhecer os cidadãos que ajudam a preservar as águas; pela participação na gestão das águas; das escolas sustentáveis; de premiação aos municípios que descartem bem seu lixo e o recicle; que preservem o meio ambiente.

Queremos todos que o ar seja puro, a água consumível, o verde e o azul predominem sobre as cores ocres, se vista a Terra do céu.

2. A necessidade da Filosofia em nosso cotidiano ecológico

E porque esse introito de ordem concreta neste XII Colóquio Antero de Quental, com intelectuais, especialmente da Europa, de História da Filosofia, em um ambiente obviamente filosófico? Simples: estamos perdendo a sabedoria. Por isso, a necessidade da filosofia em nosso cotidiano ecológico, de forma mais acentuada. Temos bases filosóficas importantes, mas acredito que em função do que ocorre no mundo dos humanos hodiernamente, as temáticas de preservação e de não agressão devem receber consideração filosófica, a bem da humanidade.

Primeiro, porque, etimologicamente, filosofia é sabedoria pura, isenta de receio de indagar; que não desiste jamais em busca da resposta para a questão proposta. Segundo, porque os filósofos têm a liberdade de dizer sobre os grandes problemas que afligiram e afligem a humanidade, desde seus primórdios. Não que sejam os filósofos os donos da verdade real que deve habitar todas as respostas. Seria o ideal, mas no mundo prático assim não ocorre, sabe-se.

Então, como se vai ao longe através de pequenos passos, cabe-nos compreender que certas questões podem e devem ser repartidas em blocos para facilitação da compreensão de um todo. Facilitando o estudo aprofundado, que busque suas essências para chegar, não à solução

concreta e que porá fim aos males da humanidade, e sim adquirir o conhecimento sobre a temática, que é a sabedoria de se relacionar com a vida e com o Planeta, mas, especialmente, intuir como, a partir da concretização de fato/evento poderá a sociedade sair melhorada e preservada a vida dos envolvidos, e dos que indiretamente tenham probabilidade de ser, até mesmo pela perda dos bens essenciais à sobrevivência.

Cabe dentro da História a discussão entre aquela filosofia que versou temas mais antigos, e a atual, que possui temática ampla e de importância vital para o ser humano. Tenho notícias de projetos de pesquisas na UFSJ em áreas próximas; são muitos, e por isso essa Academia é diferenciada: A filosofia da Natureza, de Kant (Prof. Luiz Paulo Rouanet); diálogos entre Filosofia Contemporânea e Filosofia Antiga (Profa. Gloria Maria Ferreira Ribeiro), e muito sobre Direitos Humanos, e também de aspectos éticos (Prof. Rogério Antonio Piccoli). E outros mais.

Nada mais atual do que tratar filosoficamente desta temática em um ambiente de intelectualidade, de Academia, e o Judiciário Mineiro rende justa homenagem a esses abnegados estudiosos, na pessoa do professor Dr. Adelmo José da Silva – titular do Departamento de Filosofia e Métodos, da querida Universidade de São João Del Rei. E para tanto, estamos em Mariana, a primeira cidade de Minas Gerais, estado minerário, e onde ocorreu a grande ofensa ao veio da Terra. Fato Público e notório. O exemplo é daqui. O Brasil, necessita base filosófica própria para sua ecologia.

Aprendi com o prof. Adelmo José da Silva¹ :

“[...] que muito se fala sobre o papel do homem contemporâneo como criador de uma nova moral para um mundo em mudança. Isto impõe uma inversão de realidade, a fim de apreender seus temas emergentes e refletir sobre as novas tarefas de uma ética moderna, atuante e capaz de orientar as transformações de hoje e de amanhã. Um trabalho, portanto, de profundidade. O caminho para o ser, pois do ser é que se eleva o agir.”

Recentemente, falando a estudantes secundaristas sobre o evento de Bento Rodrigues, ouvi uma indagação: “- por que agredimos nosso Planeta?”

Os senhores historiadores e filósofos reúnem conhecimentos por seus conteúdos, por sua temática de indagações, em sua essência; a filosofia tem relação com a cultura, e por isso estamos no seio próprio para sugerir os estudos que expliquem a conduta do ser humano ao corroer a própria morada. E, como se vê no mundo da experiência, depois o próprio agressor tenta recompô-la, gasta mais para retornar ao que era antes, e nem sempre é possível.

É importante saber o “porquê” de o homem destruir a vida no Planeta, com tanta facilidade, sem dó ou piedade, e qual a solução para estancar essas atitudes. Esta é a reflexão que deve ser feita, sem demora, para todos os casos que versem contra a vida no Planeta Terra. De Mariana ao Everest!

Então, poder-se-á indagar, filosoficamente, o que ocorre com o ser humano que arquiteta a sua própria extinção, qual a extensão desses eventos negativos: ambiental, social, religioso, patrimonial, psicológico, para todos envolvidos, suas raízes. Mas, e, principalmente, qual o papel de todos nós, do Judiciário que oferecerá “justiça” e dos demais partícipes, sociedade organizada, Entes Públicos, Órgãos de Defesa do Meio Ambiente. E o porquê de se restaurar, com muito mais sofrimento e custo, quando se poderia evitar o dano.

¹ SILVA, Adelmo José. O marco fundamental dos grandes utópicos sociais desde Platão a Contemporaneidade. In Revista Estudos filosóficos, n. 1/2008 – p.23-27 - Disponível em: <<http://www.ujsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> > UFSJ - São João Del Rei – Minas Gerais – Brasil – Acesso em 20.03.2018

Assim haverá aprendizado para fins de evolução do homem a partir desses desastres, visando mitigação de sofrimento e de perdas para os envolvidos, causadores e vítimas. Mas principalmente para edificar um rol de sugestões possíveis de alterar a forma de exploração positiva e não predatória da natureza, em prol da sobrevivência do ser humano na Terra. E isso virá pela formação da sabedoria nesta área, sem liames comerciais e financeiros, e servirá de educação de base, como a filosofia é a forma de o homem saber discernir entre o bem e o mal.

Formada a intelectualidade, estruturada e disseminada sabedoria, facilitada será a preservação do meio ambiente como um todo; e possível será continuar a produzir o bem da vida, sem danos maiores ao Planeta, sem ofensa à natureza, sem a autodestruição humana. Sugestão como conviver, humanamente e sem predação, com a mãe-natureza; de não ceifar os rios, riachos e mares; de preservar florestas, mangues e cerrados, etc. Temos vários bons exemplos, mas que são insuficientes diante da magnitude dos negativos atos. Tecnologia limpa, por exemplo.

O Brasil possui vasto acervo Jurídico para regular o relacionamento do homem e de empresas com o meio ambiente, a começar pela Constituição da República que outorga proteção ao ambiente natural da vida de humanos e animais, da flora. Há leis que regram as acessões, artificiais, que são as construções, por exemplo, de cidades e barragens, que interferem no que era antes a própria natureza.

Chegou-se ao ponto de preocupação hoje, expressa na Constituição Federal. Aliás, preocupação como havia nos idos seculares de 1700, quando Portugal instituiu no Brasil, especialmente na Bahia, o chamado Juiz das Matas, encarregado de julgar as ofensas à natureza, especialmente, ao pau-brasil. Nenhum magistrado remanesceu, pois grande e árdua era a tarefa, e todos declinaram do ônus.

E no correr dos anos, leis e atos de ofensa continuam a digladiar, e chega-se a uma prévia conclusão: o que a filosofia indagar, estudar e sugerir, por princípios, alerta, no que tange à convivência entre os homens e desses com os elementos da vida, agora, na prática em função de ofensas ao meio ambiente, vem sendo observado em relação ao bem de uso coletivo, essencial à continuidade da vida. Mas a lei, em si, não resolve problemas; ela instiga a evitar ou a punir. O saber, sim, é determinante.

O homem evoluiu na ciência, no conhecimento, e estendeu sua interação com o Planeta, compreendido meio ambiente, e a epistemologia aplicada comanda que ainda há tempo para adequação entre as nossas ciências, eminentemente a serviço do capital, e a incompreensão humana de ser o Planeta um Organismo Vivo, a seu modo, e que reflete, como um espelho, as ações lançadas sobre ele. Organismo que reage, inclusive, com violência, sob forma de enchentes, seca, chuva em excesso, doenças; degelo de nossas áreas glaciais.

Para fazer valer a construção da riqueza econômica, o desenvolvimento de nossa sociedade, em suas várias nuances, deve ser harmônico com a natureza, em uma gestão simbiótica e positiva, geradora de respeito mútuo entre ser humano e demais formas de vida e de elementos que dão e/ou conservam a vida, como é o caso da água, da flora e da fauna e dos animais. É possível afirmar que não basta produzir muito; consumo exige a existência dos humanos, operantes, respirando e com saúde. E a todos nós, independente da função em sociedade, cabe o dever de defendê-lo e de preservá-lo para esta geração, mas muito mais, para as gerações de nossos filhos, netos e descendentes.

Portanto, nada mais preambular do que lembrar a necessidade da ética em relação ao meio ambiente, regra de caráter, construída a partir do berço, que passa pela educação ambiental em todos os níveis de ensino, capacitando o cidadão para o pleno conhecimento e a necessidade de defender o meio ambiente, equilibrando-o ou recobrando sua saúde.

Os estudiosos situam no campo da epistemologia, da ética e da própria política os grandes problemas para o meio ambiente, em nível global. Todos são unânimes em recomendar que o Direito Ambiental seja efetivamente reconhecido como uma ciência internacional, um novo

campo do conhecimento humano. Acrescento: precisamos da filosofia específica necessária ao pensamento preservacionista do ser humano no Planeta Terra. Há que se eliminar ou reduzir drasticamente a poluição desmesurada, as queimadas de florestas, inclusive, em áreas de preservação, como na Amazônia, que fazem secar os rios aéreos – gotículas de umidade formadas naquele bioma e trazidas pelas correntes aéreas para o sul/sudeste, a nossa chuva aqui –, a perda da diversidade de flora e fauna, pelo uso irresponsável da terra cultivável; pelas mudanças climáticas causadas pelo homem, acelerando as que seriam naturalmente fruto da evolução do planeta; a expansão demográfica, que gera ocupação de áreas de preservação e ofende a biodiversidade, ou seja, todo o sistema vivo e a variação de organismos de atuação interdependente quer sejam terrestre, marítimo ou aquático doce; a integridade, ou seja, a composição e a interação para bom funcionamento de cada elemento dentro do sistema.

Há de ser possível explicar o motivo, para mudar, pelo qual a vida no Planeta que ainda possui mais de 4 bilhões de anos para o futuro, poderá ser sacrificado pelo homem em exíguo tempo, caso continuadas as condutas agressivas. O Sol está programado para apagar, em sentido lato, mas a humanidade teima em desligar sua luz, apressadamente.

É preciso com urgência deixar o discurso divorciado da observação e da prática, e passar a uma efetiva fiscalização, com responsabilidade ambiental e participação geral de todos em sociedade.

O Professor Antônio Braz Teixeira², no prefácio da obra de Antônio Paim, “As filosofias nacionais”, afirma:

“Em sua radicalidade, o problema da filosofia nacional é o problema da filosofia. Universal no seu anseio e destino, como busca plural e convergente da verdade, sempre e a cada momento recomeçada e posta em causa, interrogação cuja resposta não esgota nem capta de uma vez por todas o perene sentido do existente e suas razões, a filosofia, enquanto tal, isto é, enquanto pensar no homem e do homem, participa da sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto. Individual e nacional no seu ponto de partida e em sua raiz, múltiplo na aventurosa variedade dos caminhos especulativos que se lhe abrem, o filosofar é também e simultaneamente, universal no sentido último da sua indagação e finalidade. Deste modo, contrapor abusivamente ao caráter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar à ave o voar só por ter pernas, nas feliz imagem de um pensador contemporâneo.”

O direito ajuda a tutelar essas providências. Mas, sozinho, não alcançará esse objetivo. Quando discurssei na Universidade Federal de Uberlândia, em minha colação de grau, afirmei que o Direito era o grande responsável por reconduzir o Brasil aos trilhos democráticos. Era final da ditadura. Porém, isso só ocorria porque era ele – o Direito – rebento das mais ricas núpcias que a história da humanidade já conhecera: o casamento entre a filosofia, sob o modo de pensar, de expor em público e de aconselhar os governantes que os estudiosos na antiga Grécia utilizavam, via de seus discursos, e a prática dos juriconsultos romanos, valorizadora da interação entre os povos, inclusive, os que por Roma eram conquistados, preservando costumes, e mostrando que, pela força, unicamente, não se mantinha o território conquistado, e quando assim se tentava, era a duras penas. Equilíbrio e razoabilidade! Eis o segredo do bom direito. Eis o cerne da sabedoria!

Então, se o mundo da experiência – prática - já nos mostrou a força de reação da natureza ofendida e a sua retaliação de custo tão alto para a sociedade, em eventos como o de Mariana, e

² PAIM, Antônio. As Filosofias Nacionais. Londrina: Editora da UEL, 1997. Disponível em: <http://institutedehumanidades.com.br/arquivos/as_filosofias_nacionais.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2018.

de seu Distrito de Bento Rodrigues, haveremos de compreender que apenas a filosofia – a sabedoria – recomendará atitudes permanentes de vigília à ética socioambiental, que ajudarão a não mais ocorrerem. Isso porque no meio das vertentes: prática ofensiva e geração de danos ao meio ambiente, o elo de maior fragilidade é o ser humano.

Não sou filósofo por formação; gosto de filosofia; sou aplicador do direito, mas recorro muito a bases filosóficas das atitudes dos homens que legislam para compreender o Direito, em sua primeira fonte, a lei. Nesses casos, a resultante foi drástica porque o ser humano não foi colocado em primeiro plano, no centro; muito menos, o meio ambiente e a sociedade.

Teria havido destituição do antropocentrismo e a este sido contraposto um biocentrismo para reconhecer direitos intrínsecos à própria natureza, mesmo que a tradição ocidental elegeesse o homem como centro e medida para tudo, conforme dizia Protágoras? O homem já não seria a raça superior, de que falou Platão, no Timeu, ou o portador do conhecimento, da sabedoria e da sagacidade, como afirmou Aristóteles, para se distinguir dos animais?

Interessante artigo de Arnaldo Godoy, história sobre os conceitos de grandes pensadores no decurso da evolução do homem, a esses citando, e complementando com Locke ao se referir a “Adão (o homem) como detentor da força e razão. Montesquieu “-creditando ao homem o conhecimento como fonte de seu poder, e Rousseau qualificando o homem perante os demais animais por causa do livre-arbítrio, na imagem de Kant. Mas apenas Hegel deixou claro que “o homem tem o poder de destruir-se, condição faltante aos demais animais que habitam a Terra”. E também, conforme Hobbes: “o homem é o lobo do homem”. Ou seja, podemos, nós os homens, praticar a autofagia, humana e do meio ambiente. Para o articulista, citando também Descartes, Nietzsche e Wittgenstein, “só o homem vive a moralidade. É mau quando traços animais tomam conta de seu íntimo.”

Encontrei em Leon Farhi Neto a explicação de que “sob a etiqueta geral de filosofia política ambiental, encontram-se propostas originárias de diferentes tendências: 1) ambientalismo de mercado-livre (Terry L. Anderson e Donald R. Leal); o ambientalismo liberal do mercado-verde (Paul Wauken) e o ambientalismo liberal (Avner de Shalit); 2) o ambientalismo radical (Christopher Manes), e o biorregionalismo (Gary Snyder), sob a denominação geral de ambientalismo libertário; e 3) a ecologia socialista (James O’Connor) e a ecologia social (John Clark), ou seja, ambientalismo socialista.

Parece-me que o ambientalismo liberal é corrente mais forte em expressão atual. Segundo a ordem do parágrafo anterior, e em síntese feita por Farhi Neto, na modernidade, a partir de Hobbes, o pensar moderno foi buscar, nos traços próprios à humanidade, na natureza humana, e no modo como os homens se relacionam entre si, os fundamentos de suas propostas políticas. Algumas mais racionalistas, mesmo se atribuindo um papel chave também para as paixões; outras mais materialistas e economicistas. O uso e a apropriação dos recursos naturais pelos homens teve um tratamento antropocêntrico, que considerou apenas as necessidades da sociedade humana.”

Trazendo para o mundo prático as propostas mencionadas, de cunho político-ecológico, de meu cotidiano, concluo como o articulista, pois efetivamente há sempre um interesse econômico a ditar comportamentos, diria, antiecológico, sem embargo de, sempre, havido o evento danoso, as soluções advirem. Parece-me uma perspectiva da modernidade para a teoria ambientalista. De outra parte, alguns pensadores, com ressonância na prática e na experiência de grupos que utilizam o meio ambiente ou o defendem a qualquer custo, temos, e isso fica claro nos processos judicializados, que pensam sobre políticas ecológicas, defensores da distribuição de responsabilidades nas relações de produção com respeito a humanidade; o estado é o interventor, e as propostas vão de mínima intervenção (mercado livre) à máxima (socialistas). O ambientalismo de mercado-verde e liberal político, como intermediários. Para esses, em suas teorias, os homens são iguais, dotados de razão, e estão no centro; humanidade, sujeito de dever e objeto histórico, da economia, do direito, da ética e da política.

O segundo grupo de pensadores, segundo suas três teorias, repensa e propõe descentralização do humano. Os ambientalistas radicais se referem a uma teoria mínima, com argumentação simples e objetiva; na outra ponta, os ecologistas sociais têm discurso mais profundo. No meio, vêm os biorregionalistas, quase sociais, com teoria metafísica do ser. E é nesse segundo grupo que vem surgindo uma espécie de conhecimento, pela prática que o motiva, e que é apercebido apenas quando – como a divindade a que se refere Calamandrei em “Eles, os juizes, vistos por um advogado” – se apresenta, e de maneira ruim, ou seja, uma catástrofe, um desastre ecológico, um desequilíbrio natural na vida em uma dada região, mas é, todavia, forte na argumentação de que a causa e a responsabilidade devem ser atribuídas ao ser humano. Segundo Farhi “algo como um outro Ser do homem que ameaça a pretensão moderna de autonomia humana”.

O simples fato de desaparecerem as abelhas em uma região do planeta, impede a polinização e a fecundação de plantas necessárias à sobrevivência de homens, animais, por exemplo. De outro lado: ao utilizarmos fontes alternativas de energia, capacitores de produtividade alimentar e tecnologia e perpetuarmos a espécie, garantindo nosso futuro e o do Planeta.

3. Considerações finais

Se o homem dá causa à sua própria retirada do centro de atenção dos eventos positivos do Planeta, se sua razão não é mais valorizadora do princípio, meio e fim para sua existência; se sua razão for apenas – e ela parece ser – a do lucro, da exploração sem razoabilidade, como indagadores que somos, haveremos de perguntar: sobreviveremos?

Por isso, em meu cotidiano como julgador, vejo que necessária se faz a mudança da filosofia desenvolvimentista para garantir a permanência do homem sobre o Planeta Terra; o homem ligado, quer por ação ou por resultado, a todos os eventos que cobrem nossa Terra, e que estão intimamente vinculados ao meio ambiente. E se ainda dúvida tivermos de que o homem é o centro do universo, na acepção clássica do antropocentrismo, haveremos de concluir, pelo desastre de Mariana, que a vida humana é o ponto mais frágil da relação homem/natureza, e será a primeira a perecer, se perecer o Planeta, total ou parcialmente.

A vida necessita dessa interação da sabedoria de ontem com a necessidade de sabedoria de hoje, e isso é essa intelectualidade de agora que está apta a questionar, pensar e formar convencimentos apropriados. Depois de conhecermos Tales, que achava a água de fundamental importância, e Heráclito, defendendo que a principal característica da natureza é sua mutação e nela tudo era oposto, doença e saúde, guerra e paz, mas que tudo tinha uma razão universal de ser e que dirigia essas mutações naturais, haveremos de ombrear com uma filosofia pura de meio ambiente e dos demais elementos de preservação, para salvarmos a raça humana, ou pelo menos alongar nossa existência.

O Brasil é País sui generis em matéria da natureza e de seus ambientes e recursos, congregando diversificados biomas: ao norte, a Amazônia, seus rios, fauna e flora; ao sul, os pampas gaúchos; no sudeste, a mata Atlântica, e no nordeste, a caatinga; no centro, o pantanal e o cerrado. Todos com utilização na mão do homem. E essa interação homem/natureza gera problema. Daí a necessidade da filosofia pura para essa essência de brasilidade.

O Professor Doutor José Esteves Pereira, docente, filósofo e organizador de colóquios bienais luso-brasileiros, também defende, como já defendeu, a filosofia nacional, a exemplo da de seu Portugal, pois a cultura portuguesa constituiu o tema catalisador de sua obra, privilegiando o estudo do diálogo filosófico, do pensamento político e a meditação ética, sempre tangenciando a inserção de Portugal na cultura ocidental e a influência recíproca entre Portugal e Brasil. Ou seja, o Prof. José Esteves Pereira defende a ideia da existência de filosofia pátria, com suas peculiaridades.

Antônio Paim na já citada obra “As Filosofias Nacionais”, afirma, sobre o filósofo brasileiro Miguel Reale e o processo de construção da filosofia nacional:

A pesquisa sistemática do caminho trilhado pela meditação brasileira sugere que o tema catalisador, apto a facultar seu melhor entendimento, consiste no problema do homem. A metodologia utilizada nessa investigação, devida a Miguel Reale (1910 a 2006), parte do pressuposto de que a estrutura da filosofia compreende uma perspectiva última, a partir da qual constituíram-se sistemas. Entretanto, o que a alma corresponde aos problemas. [...] A contribuição de Reale cifra-se em haver comprovado que as filosofias nacionais distinguem-se umas das outras na eleição do problema (ou dos problemas), a que dará preferência.

Complemento: parece-me, e penso eu, que o meio ambiente, a natureza não são problemas para o Brasil. Pelo contrário. O problema a ser identificado e estudado é o comportamento humano no trato com esses. É o que se propõe.

Não pretendo que os filósofos e historiadores atuais deem a resposta técnica e científica à indagação sobre a questão da natureza, seus males e sofrimentos, que originam da ação do homem e repercutem, em reação, em sua existência. Também não pretendo contrapor ao marcante cientista britânico que nos deixou recentemente, Stephen Hawkins³, que afirmou que o ser humano apenas irá sobreviver no universo se encontrar outro planeta para habitar. Não! Não é essa a sugestão de solução que procuro. Desejo sim, que os filósofos, que buscam alcançar o bem do viver com equilíbrio e qualidade, estudem a forma segundo a qual o homem, mesmo lhe sendo própria aquela inconstância entre o bem e o mal – a preservação e a degradação – possa privilegiar a vida humana sobre a Terra, e assim contrariando Hawkins, surpreenda a humanidade vivendo e deixando o Planeta viver muito mais do que a previsão atual fixa.

Penso e afirmo em meus acórdãos que a filosofia vem explicando que não são as leis humanas, formais ou materiais que salvarão a humanidade, desde muito, e isso se aplica ao Planeta e a vida, em sua superfície; será, sim, a salvação advinda de regras morais de contenção de agressão para que não recebamos reação em grande extensão.

O professor José Maurício de Carvalho⁴ escreveu:

“quais os valores constituem o núcleo da moral ocidental? [...] Nosso tempo não rompe com valores nucleares da cultura ocidental. Deles o principal é a pessoa humana, da qual os outros dependem. Como se apresenta o valor, o que fundamenta e permite o reconhecimento universal? Esse valor nuclear é o homem que é simultaneamente o criador e cultivador dos valores. Olhar o homem como pessoa foi uma fórmula cristã, mas acabou reconhecida como eixo central da moralidade ocidental. Esse fundamento permanece, mas convive com atitudes pouco coerentes e muito diferentes das que eram aceitas pelas gerações que nos antecederam. [...]”

Que prevaleça sua explicação:

“Os grupos humanos movem-se em espaços de relacionamento, modificam a natureza, criam ciência e desenvolvem normas de convivência a partir dos valores que alimentam e objetivam [...]”

³ Stephen Hawkins era Físico teórico e Cosmólogo britânico e um dos mais consagrados cientistas da atualidade, recentemente falecido aos 73, quando sua sobrevivência era estimada em 30 anos.

⁴ José Maurício. Ética e Sociedade. in Revista de Estudos filosóficos, n. 1\2008 UFSJ - São João Del Rei – Minas Gerais – Brasil. p.72-83 – Disponível em: <<http://www.ujsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> > Acesso em 20.03.2018

Alimentemos de sabedoria as atitudes de governantes e governados para que nossa permanência seja longa e feliz nesse Planeta, vivo e azul brilhante, sem necessidade de mudar de mundo, e isso advirá do uso das boas regras da convivência social, do respeito ao próximo e ao habitat que nos garantirá a vida, mas é preciso sabedoria para esse alcance, especialmente no Brasil, sui generis em seu meio ambiente.

Referências bibliográficas:

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2015. 2110 p. (Vademecum).

CALAMANDREI, Piero de. **Eles, os juízes, vistos por um advogado**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

CARVALHO, José Maurício. Ética e Sociedade. In **Revista de Estudos filosóficos**, n. 1\2008. p.72-83 – Disponível em: <<http://www.ujsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> > UFSJ - São João Del Rei – Minas Gerais – Brasil – Acesso em 20 mar. 2018.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Embargos Culturais**. Razões filosóficas para a proteção ambiental. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2012-fev-19/embargos-culturais-razoas-filosoficas-protacao-ambiental#author>>. Acesso em 20. mar. 2018.

NETO, Leon Farhi. **Concepções filosóficas ambientalistas**: uma análise das diferentes perspectivas. *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 33-56, jan. 2006. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24863/22007>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

PAIM, Antônio. **As Filosofias Nacionais**. Londrina: Editora da UEL, 1997. Disponível em: <http://institutodehumanidades.com.br/arquivos/as_filosofias_nacionais.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2018.

SILVA, Adelmo José. O marco fundamental dos grandes utópicos sociais desde Platão a Contemporaneidade. In **Revista Estudos filosóficos**, n. 1/2008 – p.23-27 - Disponível em: <<http://www.ujsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> > UFSJ - São João Del Rei – Minas Gerais – Brasil – Acesso em 20 mar. 2018.

Abstract:

The objective of this article is to promote a philosophical reflection on the human performance in environmental disasters, without the pretension of finding the concrete solution that will put an end to the evils of humanity, but to raise the theme about the wisdom of relating to nature, with the Planet, drawing harmoniously the resources essential for survival. All this bearing in mind that if there are no behavior changes harmful events like the one occurred in Bento Rodrigues-Mariana and many others related to the economic exploratory activity, they will be recurrent and cause the end of the Planet that we know. I will also talk about Environmental Law, which has been recognized as science, and is a weapon that helps to protect these behavioral changes, but that alone will not achieve this goal. Philosophy alone will recommend standing vigilant attitudes to socio-environmental ethics that move away the pessimistic predictions of many scholars.

Keywords: environment - philosophy - human behavior - environmental disasters

Normas para publicação na Revista Saberes Interdisciplinares

1. Modalidades das publicações

A revista *Saberes Interdisciplinares* é um periódico científico semestral, destinado à publicação de trabalhos inéditos, de áreas temáticas diversificadas, nas formas de artigos científicos, ensaios e resenhas.

Serão aceitos trabalhos relativos a todos os ramos do saber, escritos de forma acessível, limitando-se ao essencial os aspectos mais técnicos, nos idiomas português, inglês e espanhol, em sintonia com os cursos existentes no Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo Almeida Neves e da Universidade Presidente Antônio Carlos em São João del-Rei – MG.

II. Normas para Publicação

Avaliação dos trabalhos: todos os trabalhos encaminhados à Revista *Saberes Interdisciplinares* serão submetidos à aprovação de dois pareceristas *ad hoc*, que poderão sugerir aos autores eventuais modificações no texto.

Direitos autorais: os trabalhos aceitos e publicados tornam-se propriedades da *Saberes Interdisciplinares*, implicando automaticamente a cessão dos direitos autorais. Os autores receberão dois exemplares da revista em que tiverem seu trabalho publicado.

Encaminhamento dos artigos: os originais deverão ser enviados à Revista *Saberes Interdisciplinares* em duas vias impressas, acompanhadas de disquete ou e-mail com o texto digitado no programa *Word for Windows 6.0* ou superior, corpo 12 e fonte *Arial*, espaçamento 1,5 não ultrapassando a 15 páginas, no formato A4.

Estrutura: os artigos devem obedecer à estrutura convencional do artigo científico, de acordo com a NBR-6022, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), observando as seguintes normas:

- **Título do artigo** – centralizado no topo da página – deve indicar, resumidamente, o conteúdo do trabalho.
- **Nome do autor** – seguido da titulação, departamento e/ou programa e instituição a que estiver vinculado, com endereço eletrônico.
- **Resumo** (NBR-10520) – apresentação concisa dos pontos relevantes do trabalho, localizado antes do texto, na língua original, e em inglês, ao final do texto (*Abstract*), limitando-se a 250 palavras (mais ou menos dez linhas), com apenas um parágrafo inicial.
- **Palavras-chave** – seleção de palavras e expressões que indiquem o conteúdo do trabalho (também em inglês (*key words*), recomendando-se o mínimo de três e o máximo de cinco palavras-chave).
- **Introdução** – deve estabelecer com clareza o objetivo do trabalho, preferencialmente relacionando-o com outros do mesmo campo e apresentando, de forma sucinta, a situação em que se encontra o problema investigado.
- **Numeração progressiva** (NBR-6024) – os títulos das divisões e subdivisões dos artigos devem ser precedidos de numeração progressiva: 1, 1.1, 2, 2.1 e assim por diante.

- **Citações** (NBR-10520) – as citações formais (transcrição) curtas devem vir inseridas no texto, entre aspas. Citações longas, com mais de três linhas, devem constituir um parágrafo independente, recuado, em espaço 1. A indicação da referência (fonte) de onde foi retirada a citação deve constar de sobrenome do autor, data e página(s). Exemplo (SOUZA, 2006, p. 41-45). A indicação bibliográfica completa deverá constar das referências ao final do trabalho.
- **Siglas e abreviações** – deverão estar seguidas de suas significações, por extenso, na primeira menção no texto.
- **Notas** – as notas explicativas, quando necessárias, devem vir numeradas de acordo com o seu aparecimento e colocadas ao final do texto.
- **Referências** (NBR-6023) – devem estar imediatamente após o texto, em ordem alfabética, contendo as referências completas das obras citadas no artigo. Exemplo:

Artigo consultado de periódico

BARROS, A. T. Cenário internacional e o discurso da Folha de São Paulo sobre a privatização no Brasil. *Tuiuti: ciência e cultura*, Curitiba: s.n, v. 5, n. 1, p. 24-32, mar. 1996.

Livro

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

Artigo retirado de jornais

COUTINHO, Wilson. O Paço da Cidade retorna ao seu brilho barroco. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 6 mar.1985. Caderno B, p. 6.



**Centro Universitário
Presidente Tancredo de Almeida Neves**