

reflexã<sup>o</sup> 31



**pensamento cristão  
no brasil**



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCCAMP

Diretor Responsável: Côn. Haroldo Niero

Editor Responsável: Tarcísio Moura

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes César, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Moacir Gattoti, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Alino Lorenzon, Alquermes Valvassori, Antonio Carlos Bergo, Eduardo Chaves, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildelfonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Antônio M. Busch, José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigrist, José Machado Couto, Lídia Maria Rodrigo, Luiz Roberto Benedetti, Maria Soares de Camargo, Maria Teresa P. Cartolano, Otaviano Pereira, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma F. de Faria.

Capa: Geraldo Porto Filho

Diagramação e Composição – Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Célia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e José Augusto Brasileiro Umbelino; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

Impressão – Subchefe: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Airtton Roberto Anesi, Douglas Heleno Cioffi, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Linda Saturi e Maria Cristina Martins

A Revista **Reflexão** aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada uma, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), título do documento citado (grifado), cidade, editora, data e número de páginas.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro  
13100 Campinas SP – Tel. (0192) 2-7001 – Ramal 29

**Distribuição:** Papyrus – Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13100 Campinas SP – Tel. (0192) 32-7268

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes  
Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho  
Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte  
Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Antonio José de Pinho  
Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo de Nadai.

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> . . . . .	<b>3</b>
----------------------------	----------

### ARTIGOS

<b>Alceu Amoroso Lima, A influência do pensamento francês no Brasil ( edição bilingüe )</b> . . . . .	<b>6</b>
<b>J. F. Regis de Moraes, Alceu Amoroso Lima e a idéia de Universidade</b> . . . . .	<b>24</b>
<b>Otaviano Pereira, A presença de Alceu Amoroso Lima: algumas questões</b> . . . . .	<b>52</b>
<b>Olinto A. Pegoraro, Sentido da Universidade</b> . . . . .	<b>68</b>
<b>Riolando Azzi, A influência do Iluminismo e o despertar do interesse científico no Brasil</b> . . . . .	<b>77</b>
<b>Constança Marcondes Cesar, O pensamento filosófico em São Paulo, neste século</b> . . . . .	<b>105</b>
<b>Gisela Anna Büttner Lermen, A formação cultural do homem brasileiro: aspecto religioso</b> . . . . .	<b>113</b>
<b>Geraldo Pinheiro Machado, Jacques Maritain: filósofo da inteligência</b> . . . . .	<b>138</b>

### ESTUDOS

<b>José Luís Sanfelice, Movimento estudantil: a UNE na resistência ao Golpe de 64 — Antecedentes</b> . . . . .	<b>146</b>
--	------------

### ENTREVISTA

<b>Entrevista com o Filósofo Matthieu Casalis</b> . . . . .	<b>168</b>
---	------------

<b>RESENHAS</b> . . . . .	<b>177</b>
---------------------------	------------

## O PENSAMENTO CRISTÃO NO BRASIL

Esta terra brasileira, embora tendo sido desbravada por homens que traziam numa das mãos um bacamarte e noutra a Bíblia, veio a produzir um muito significativo pensamento cristão. Era, mais uma vez, o pensamento a resistir às ambigüidades sempre inevitáveis na condição humana. De Mont'Alverne a Leonardo Boff ou Rubem Alves, registra-se uma trajetória de reflexão que não podemos desprezar impunemente. Sejam as arremetidas arrebatadas das idéias de Jackson de Figueiredo, um homem reacionário mas íntegro e sincero, sejam as ponderações cheias de erudição e equilíbrio de um Leonel Franca ou as fulgurações do discurso profético de Alceu Amoroso Lima, tudo isso conta e conta definitivamente no itinerário reflexivo de uma cultura.

No presente número, a revista **Reflexão** inclui entre suas preocupações aquela de possibilitar um contato vivo com o pensamento cristão no Brasil. Não se trata, como se verá, do traçado de um panorama ou do mapeamento de uma trajetória — coisas preocupadas com periodizações e minúcias. Trata-se tão-somente de uma aproximação inicial com o clima variado e fecundo da reflexão trabalhada, entre nós, por cristãos.

Como é sabido, o pensamento cristão no Brasil apresenta diversas vertentes, como por exemplo: a portuguesa, a francesa e a protestante norte-americana. Da vertente portuguesa, também conhecida como Escolástica, viveram sobretudo os dois primeiros séculos de nossa colonização, sob o signo do humanismo clássico e sob as diretrizes jesuíticas da **Ratio Studiorum**. Já a vertente francesa principiou por tentar introduzir, no pensamento cristão, certos traços de enciclopedismo — isto numa atitude conciliatória tipicamente brasileira; depois, esta mesma vertente irá alimentar um fenômeno cultural novo: o "renascimento católico" que, partindo das posturas pastorais do bispo Dom Vital, é desdobrado pelo **cruzado** Jackson de Figueiredo, indo desembocar no grande movimento de renovação do pensamento católico, que teve como casa-símbolo o histórico Centro Dom Vital.

Com relação à vertente protestante norte-americana, dir-se-ia que esta teve alguns expoentes, mas não logrou ressonâncias culturais mais amplas em nossa nação, provavelmente pelo caráter mais fechado das seitas e denominações que se instalaram nesta terra.

Fazemos tais considerações para deixar ainda mais claro o fato de que o intento do presente número de **Reflexão** não foi o de sequer esboçar o painel das referidas vertentes. Aqui quisemos tão-somente abrir um espaço para que autores cristãos pudessem articular sua palavra, levando nossos leitores a sentir, ainda que de forma indireta, a força do pensamento cristão na cultura brasileira.

Seja, este modesto intuito, semente sã e boa.

A Redação

## L'INFLUENCE DE LA PENSÉE FRANÇAISE AU BRÉSIL

Messieurs

C'était en 1900. J'avais alors six ans et je suis en France, de ~~1899~~ l'autre côté de la Seine, pour la première fois, cette fois plus de six, pour laquelle vous m'avez... Si quelque chose m'a servi... peut-être, à cet instant, que 68 ans plus tard, ce jeune Brésilien s'imaginerait aussi par ses yeux, sans aucun titre que celui d'une certaine possibilité au présent. Il est sûr qu'il ne peut s'imaginer d'être plus. Mais, dans notre monde, le plus peut devenir possible. Me voici donc <sup>devant</sup> devant vous. Je croyais, comme je vous ai écrit de votre côté, à peine quelques semaines plus tôt, que je vous remercie de tout cœur, au nom de l'excellent journal de 1900.

J'ai l'honneur de succéder à un distingué... de la haute école. Je vous remercie, mais pour ce que d'un point de vue contenable, pour avoir su de ce que en parle à ce moment. Je suis sûr d'être d'accord de le faire aussitôt que je pourrai en rendre compte, d'une façon un peu plus précise, et de faire et de le mettre dans l'histoire de ces contemporains.

Mes paroles, de moi-même, ne pourraient être plus, comme un nouveau de passage, sur l'autre côté de l'océan, de l'autre côté de ce pays, pour en dire un peu plus de l'air et de la valeur et de la caractéristique (pour nous le faire, et peut-être le mal brésilien et d'être d'être... lui, comme nous les anciens Français et votre illustre Compagnie, par le choix de la possibilité d'être) à un point de vue un peu plus précis, je l'ai dit par la voie de l'entreprise de la deuxième l'été de l'été de l'été en une manière la dernière...

## UM DISCURSO DE ALCEU AMOROSO LIMA

Breve apresentação ( por J. F. REGIS DE MORAIS )

Na fase de mais intenso reconhecimento internacional do pensador católico brasileiro Alceu Amoroso Lima, este recebeu a indicação do filósofo Gabriel Marcel para concorrer a uma vaga na **Académie des Sciences Morales et Politiques**, do Institut de France ( Paris ). Nosso Tristão de Athayde (Alceu) era já Comendador da Legião de Honra da República Francesa, Comendador da Ordem de San Thiago (Chile), Comendador da Ordem do Mérito do Governo Brasileiro e doutor honoris causa por diversas universidades nacionais e estrangeiras. Já os seus livros estavam sendo editados em outros países, e não havia quem desconhecesse inteiramente o bravo combatente do universo político brasileiro, universo este que vivia um dos seus mais enfermos momentos na crista dos arbítrios que nos acostumamos a assistir desde 1964.

O Dr. Alceu, que aos seis anos de idade já falava a língua de França, não teve qualquer dificuldade em redigir e pronunciar seu discurso de posse no Institut de France no mais elegante Francês. Assim que, a 28 de outubro de 1968, uma forte voz latino-americana soava entre lumináres da velha França, abordando magistralmente o tema **A influência do pensamento francês no Brasil**. Este histórico discurso foi conseguido pela revista **Reflexão** graças à generosa atenção das filhas de Alceu, Dona Sílvia Amoroso Lima Afonso Ferreira e Madre Maria Teresa Amoroso Lima.

É um documento histórico pelo alto momento que significou para a projeção da cultura brasileira em terras européias, tanto quanto é um texto de densidade e estilo. Para podermos publicar este documento de forma acessível a boa parte de leitores que não lêem o Francês, precisamos contar com a sensibilidade e a inteligência de nossa professora a Doutora Constança Marcondes César, que não vacilou em realizar o difícil trabalho de, simultaneamente, traduzir o grande Alceu Amoroso Lima e o incomparável Machado de Assis.

Que o leitor se beneficie ao máximo de todas essas coisas boas reunidas, pela primeira vez, em um periódico brasileiro.

## L'INFLUENCE DE LA PENSÉE FRANÇAISE AU BRÉSIL

Alceu Amoroso Lima

C'était en 1900. J'avais alors six ans et je contemplais, de l'autre côté de la Seine, pour la première fois, cette coupole dorée, sous laquelle vous siégez. Si quelque voyante m'avait prédit, à cet instant, que soixante-huit ans plus tard ce jeune brésilien siégerait aussi parmi vous, sans aucun titre que celui d'une certaine fidélité au pâle reflet de votre esprit, je l'aurais trouvé folle. Mais, dans notre monde fou, la folie peut devenir prophétique. Me voici donc parmi vous. Excusez-moi, comme je vous excuse de votre choix, à peine moins vivement que je ne vous remercie de tout coeur, au nom de l'enfant émerveillé de 1900.

J'ai l'honneur de succéder à un distingué philosophe belge, M. Dupréel, "un grand serviteur de l'esprit", comme l'a dit René Poirier. Je connais trop mal son oeuvre, d'une portée incontestable, pour avoir l'audace de vous en parler à ce moment. J'espère avoir l'opportunité de le faire aussitôt que je pourrai m'être rendu compte, d'une façon moins superficielle, de sa pensée et de sa position dans l'histoire des idées contemporaines.

Ma pensée, de même, ne pourrait que se poser, comme un oiseau de passage, sur l'austère figure impériale du grand homme de notre pays, qui m'écrase par l'écart de valeur et de hiérarchie sociale qui nous sépare, et qui avait été distingué, comme membre associé étranger de l'Institut de France par le choix de vos prédécesseurs à la fin du siècle dernier, l'empereur D. Pedro II !

C'est tout dire en me taisant la dessus...

\*

L'influence intellectuelle de la France au Brésil s'est surtout manifestée sous deux aspects — philosophique et littéraire. Cette influence a été nulle pendant les deux premiers siècles de notre période coloniale, le XVI et le XVII. A cette époque des voyageurs français, comme Jean de Léry, ou des missionnaires, comme Yves d'Evreux, ont bien décrit leurs impressions de voyage qui sont encore aujourd'hui des documents de valeur pour la connaissance des événements de l'époque et surtout des moeurs de nos populations autochtones. On peut même mentionner l'importance que le contact des voyageurs français, anglais ou allemands, a eu sur les idées du XVIII siècle et, d'une façon fort particulière, sur la fin de l'Ancien Régime et sur la Révolution Française. Dès le XVI siècle, l'Utopie de Thomas Morus a été le résultat des conversations du Grand

## A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO FRANCÊS NO BRASIL

Alceu Amoroso Lima

Era 1900. Eu tinha seis anos então e contemplava, do outro lado do Sena, pela primeira vez, esta cúpula dourada, sob a qual os senhores estão sentados. Se algum vidente me tivesse predito, nesse instante, que sessenta e oito anos mais tarde esse menino brasileiro sentaria também entre os senhores, sem qualquer outro título senão o de uma certa fidelidade ao pálido reflexo do vosso espírito, eu o teria considerado louco. Mas, no nosso mundo louco, a loucura pode tornar-se profética. Eis-me, pois, entre os senhores. Desculpem-se, como os desculpo por sua escolha, só um pouco menos vivamente do que os agradeço de todo o coração, em nome da criança maravilhada de 1900.

Tenho a honra de suceder um eminente filósofo belga, M. Dupréel, "um grande servidor do espírito", como disse René Poirier. Conheço muito mal sua obra, de uma envergadura incontestável, para ter a audácia de falar-lhes dela nesse momento. Espero ter a oportunidade de fazê-lo logo que possa tomar conhecimento de um modo menos superficial, de seu pensamento e sua posição na história das idéias contemporâneas.

Do mesmo modo, meu pensamento só poderia pousar brevemente, como um pássaro, sobre a austera figura imperial do grande homem de nosso país, o qual me esmaga pela distância de valor e de hierarquia social que nos separa, o imperador D. Pedro II, que foi distinguido, no fim do século passado, como membro associado estrangeiro do Instituto da França, pela escolha dos predecessores dos senhores !

Calando-me, digo tudo...

\*

A influência intelectual da França sobre o Brasil manifesta-se principalmente sob dois aspectos: o filosófico e o literário. Esta influência foi nula durante os dois primeiros séculos de nosso período colonial, os séculos XVI e XVII. Nesta época, viajantes franceses, como Jean de Léry ou missionários, como Yves d'Evreux, descreveram muito bem suas impressões de viagem, que ainda hoje são documentos de valor, principalmente para o conhecimento dos eventos da época e dos costumes de nossas populações autóctones. Pode-se até mencionar a importância que o contato com viajantes franceses, ingleses ou alemães, teve sobre as idéias do século XVIII e, de um modo muito especial, sobre o fim do Antigo Regime e sobre a Revolução Francesa. Desde o século XVI, a **Utopia** de Thomas Morus foi o resultado das conversações do Grande Chanceler da

Chancelier d'Angleterre, dans le Flandres, avec un portugais de retour du Brésil. Et en 1550, la présentation à Rouen de quelques indiens brésiliens "tupinambás" au roi de France Henri II, et leur conversation, par interprète naturellement, avec Michel de Montaigne, ont donné lieu aux deux magnifiques chapitres des *Essais* dédiés aux *Cannibales* et à leurs mœurs, dont l'étude a été si marquante, même avant le XVIII, pour les idées politiques et peut-être philosophiques de la Renaissance. On peut même dire, paradoxalement, que le Brésil a influencé la France, avant que la France ne devienne la source indirecte, et on peut même dire directe, de notre culture intellectuelle. Vous nous avez payé, royalement, ce que vous avez reçu de la bouche et des mœurs de nos ancêtres des forêts vierges... et même de nos "sauvages" contemporains (si sauvagement traités par certains de nos pseudo-civilisés compatriotes). Lévi-Strauss et même le plus moderne de vos courants philosophiques, le structuralisme, sont là pour le confirmer.

Ce n'est qu'au XVIII siècle, cependant, qu'une certaine répercussion de vos idées a commencé chez nous. D'abord par l'intermédiaire d'un de vos plus grands moralistes du XVII, La Rochefoucauld, qui est à la base des idées de notre premier penseur, Matias Aires, dans son ouvrage de 1752, *Réflexions sur la vanité des hommes*. Ensuite, à la fin du siècle, par la lecture de vos "encyclopédistes", maîtres des intellectuels brésiliens, qui ont lancé et ont payé de leur vie ou de leur liberté notre premier mouvement important d'indépendance, en 1789. Les livres des encyclopédistes ou de Voltaire étaient introduits clandestinement, à travers les douanes, où il y avait toujours un censeur en permanence, car les barrières des idées étaient à cette époque aussi rigoureuses que le sont aujourd'hui les barrières économiques et financières. Le *Mercure* était lu à la dérobée. Car le gouvernement portugais poursuivait alors avec la même rage qu'on emploie aujourd'hui, chez nous, contre les idées "communistes", ce qu'ils appelaient alors "les idées françaises", en faveur de la décolonisation et de la liberté politique.

Un des conjurés de ce mouvement, le poète Silva Alvarenga, a même été, à ce moment, l'introducteur du vers alexandrin dans notre poésie, jusqu'alors exclusivement fondée sur la poétique portugaise qui n'employait jamais ce type de vers. Molière a été un des maîtres de ce même poète, dans quelques-uns de ses poèmes satiriques. Il fut donc, on peut le dire, le patriarche de l'influence de votre littérature sur la nôtre. Je m'excuse de ne pas donner, exprès, des références bibliographiques plus précises, pour ne pas prolonger cet exposé si sommaire.

Si vos idées de philosophie politique ont joué un rôle important pour la chute de notre servitude coloniale au XVIII siècle, elles ont eu, de même, une certaine influence sur notre première Constitution du régime impérial, en 1823, qui doit beaucoup à Benjamin Constant et à

Inglaterra em Flandres, com um português que voltava do Brasil. Em 1550, a apresentação em Rouen, de alguns índios brasileiros “tupinambás” ao rei de França Henrique II, e a conversação daqueles ( naturalmente através do intérprete ) com Michel de Montaigne, deram lugar aos dois magníficos capítulos dos **Ensaio**s dedicados aos **Canibais** e a seus costumes, cujo estudo foi tão marcante, mesmo antes do século XVIII, para as idéias políticas e, talvez, filosóficas, do Renascimento. Pode-se mesmo dizer, paradoxalmente, que o Brasil influenciou a França, antes que esta se tornasse a fonte indireta e, pode-se mesmo dizer, direta, de nossa cultura intelectual. Pagamos aos senhores, regamente, o que receberam da boca e dos costumes de nossos ancestrais das florestas virgens... e mesmo de nossos “selvagens” contemporâneos ( tão selvagememente tratados por alguns de nossos pseudo-civilizados compatriotas ). Lévi-Strauss e mesmo a mais moderna das correntes filosóficas francesas, o estruturalismo, podem confirmá-lo.

Foi somente no século XVIII, contudo, que começou a existir entre nós uma certa repercussão das idéias francesas. Inicialmente, por intermédio de um dos maiores moralistas franceses do século XVII, La Rochefoucauld, que se encontra na base das idéias de nosso primeiro pensador, Matias Aires, na obra de 1752, **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. Em seguida, no fim do século, pela leitura dos “enciclopedistas”, mestres dos intelectuais brasileiros, que lançaram e pagaram com sua vida ou sua liberdade, nosso primeiro movimento importante pela independência, em 1789. Os livros dos enciclopedistas ou de Voltaire eram introduzidos clandestinamente, através das alfândegas, onde sempre havia um censor a postos, porque as barreiras de idéias eram, nesta época, tão rigorosas quanto o são hoje as barreiras econômicas e financeiras. O **Mercúrio** era lido às escondidas. Porque o governo português perseguia então, com a mesma virulência que hoje se emprega entre nós contra as idéias “comunistas”, aquilo que se chamava de “as idéias francesas”, em favor da descolonização e da liberdade política.

Um dos conjurados desse movimento, o poeta Silva Alvarenga, foi neste momento o introdutor do verso alexandrino em nossa poesia, a qual até então era exclusivamente fundada na poética portuguesa, que não empregava jamais esse tipo de verso. Molière foi um dos mestres desse poeta, em alguns de seus poemas satíricos. Pode-se dizer, pois, que Molière foi o patriarca da influência da literatura francesa sobre a nossa literatura. Desculpo-me de não oferecer, expressamente, referências bibliográficas mais precisas, a fim de não prolongar esta exposição sumária.

Se as idéias francesas de filosofia política desempenharam um papel importante na queda de nossa servidão colonial no século XVIII, elas também tiveram uma certa influência em nossa primeira Constituição do Império, em 1823, que deve muito a Benjamin Constant e a seu liberalismo

son libéralisme monarchique. Notre première Constitution républicaine, de 1891, est aussi bien en grande partie l'écho des idées d'Auguste Comte et du mouvement positiviste qui a pris un essor considérable, chez nous, à partir des environs de 1850, avec Teixeira Mendes et Miguel Lemos, surtout autour des écoles polytechniques et militaires.

La philosophie cependant, a toujours été un des côtés les plus faibles de toute la pensée latino-américaine. Elle n'a été, de son origine jusqu'à nos jours, qu'un reflet des différents courants de la pensée universelle, spécialement de ceux qui sont venus de France, d'Angleterre et d'Allemagne.

Si, dans le domaine littéraire, le rythme de notre évolution intellectuelle a été le mouvement de pendule entre le pôle atlantique et le pôle tellurique, entre l'universalisme et le localisme, que les hispano-américains appellent le **mondonovismo**, — dans le domaine philosophique on peut dire que le vent a soufflé toujours du Vieux Monde. Pendant le XIX siècle trois philosophes et penseurs français ont joué, au Brésil, un rôle capital dans l'évolution de nos idées spéculatives et pratiques: Victor Cousin, Auguste Comte et Ernest Renan.

Je vous fais grâce de la citation de noms et d'ouvrages qui ne vous diraient rien et dont la plupart, même pour nous autres, n'ont aujourd'hui qu'une valeur purement historique.

L'éclectisme de Victor Cousin et de son élève Charvat a dominé, chez nous, pendant la première moitié du XIX siècle, période de transition entre la scolastique, déjà assez corrompue, qu'on enseignait aux séminaires religieux de la période coloniale jusqu'à la fin du XVIII siècle, et la réaction rationaliste et positiviste qui s'est produite au milieu du XIX siècle.

Celle-ci a inspiré les premiers ouvrages de nos penseurs laïques fortement influencés par Herbert Spencer, pour l'évolutionisme naturaliste, par Haeckel et Noiré, pour le monisme matérialiste et surtout par Auguste Comte. La pensée de Comte, par l'importance qu'elle donne aux sciences naturelles, qui lui servirent d'introduction chez nous, par sa religiosité humanitaire et par son autoritarisme politique, a été, des trois courants, celui qui a laissé sans aucun doute, le plus de traces et recruté encore des adeptes assez vigilants et respectables.

L'oeuvre de Renan, comme celle de Lamennais, ont eu de même une influence décisive sur la génération du milieu du XIX siècle. Un de nos plus grands poètes romantiques, Alvares de Azevedo, qui est mort à vingt ans en 1852, avait dans sa chambre d'étudiant pauvre, à São Paulo, trois portraits: Napoléon, Victor Hugo et Lamennais! Trois génies français. Trois pensées révolutionnaires.

Mais tandis que l'influence de Comte représentait le passage d'un dogmatisme spiritualiste à un dogmatisme positiviste, celle de Renan

monárquico. Nossa primeira Constituição republicana, de 1891, é também, em grande parte, o eco das idéias de Augusto Comte e do movimento positivista, que teve um surto considerável entre nós, a partir de meados de 1850, com Teixeira Mendes e Miguel Lemos, principalmente nas escolas politécnicas e militares.

Contudo, a filosofia sempre foi uma das faces mais frágeis de todo o pensamento latino-americano. Desde sua origem até nossos dias, ela não foi senão um reflexo das diferentes correntes do pensamento universal, especialmente das que provêm da França, da Inglaterra e da Alemanha.

Se, no domínio literário, o ritmo de nossa evolução intelectual foi o movimento pendular entre o pólo atlântico e o pólo telúrico, entre o universalismo e o localismo, que os hispanoamericanos chamam de **mondonovismo**, — no domínio filosófico pode-se dizer que o vento soprou sempre do Velho Mundo. Durante o século XIX, três filósofos e pensadores franceses desempenharam, no Brasil, papel capital na evolução de nossas idéias especulativas e práticas: Victor Cousin, Augusto Comte e Ernest Renan.

Eu os dispensei de ouvir a citação de nomes e obras que não lhes diriam nada e de que a maior parte, mesmo para nós, brasileiros, hoje só têm um valor puramente histórico.

O ecletismo de Victor Cousin e de seu aluno Charvat dominou entre nós durante a primeira metade do século XIX, período de transição entre a escolástica já bastante corrompida que se ensinava nos seminários religiosos desde o período colonial até o fim do século XVIII, e a reação racionalista e positivista que se produziu na metade do século XIX.

Esta reação inspirou as primeiras obras de nossos pensadores leigos, fortemente influenciados por Herbert Spencer, pelo evolucionismo naturalista, por Haeckel e Noiré, pelo monismo materialista e principalmente por Augusto Comte. O pensamento de Comte, pela importância que atribui às ciências naturais, que lhe serviram de introdução entre nós, por sua religiosidade humanitária e por seu autoritarismo político foi, das três correntes, a que sem dúvida alguma deixou a marca maior e ainda recruta adeptos vigilantes e respeitáveis.

A obra de Renan, como a de Lamennais, teve também uma influência decisiva sobre a geração da metade do século XIX. Um dos nossos maiores poetas românticos, Álvares de Azevedo, que morreu aos vinte anos, em 1852, tinha três retratos em seu quarto de estudante pobre, em São Paulo: Napoleão, Victor Hugo e Lamennais ! Três gênios franceses. Três pensamentos revolucionários.

Mas enquanto a influência de Comte representava a passagem de um dogmatismo espiritualista a um dogmatismo positivista, a

se distingua par l'introduction de l'agnosticisme religieux et de l'esprit sceptique, qui a dominé toute la génération brésilienne "fin de siècle".

Mais déjà, à la fin du siècle, un de nos grands intellectuels et diplomates, Joaquim Nabuco, a écrit ses mémoires, sous le titre *Ma formation*, originairement en français, "pour pouvoir être lu par Renan", comme il l'a dit lui-même, parce qu'il y racontait comment la lecture de l'auteur de la *Vie de Jésus* lui avait enlevé sa foi catholique, qu'il a par la suite reconquise, en Angleterre, au contact surtout de la pensée de Newman.

Ce renouveau spiritualiste allait prendre un essor assez considérable au commencement du XX siècle, et surtout après la Guerre 14-18, sous l'influence encore de penseurs français comme Bergson et ensuite Péguy, Léon Bloy, Bernanos, Mounier, Maritain et Gabriel Marcel, surtout Maritain et Bernanos, qui ont eu une influence assez grande sur la pensée moderne au Brésil et sur son renouveau spirituel. Ils continuent de l'avoir. Un musée Georges Bernanos, au moment du vingtième anniversaire de sa mort, vient d'être inauguré à la Croix des Ames, dans la maison qu'il a habité, à Barbacena, pendant quatre ans.

Plus récemment encore, trois mouvements de la pensée française contemporaine dans un sens non religieux, ou même anti-spiritualiste, comme autrefois le positivisme, ont commencé à avoir cours parmi nos plus jeunes générations: l'existentialisme de Sartre et de Merleau-Ponty; le structuralisme de Levi-Strauss et de ses disciples, qui d'ailleurs est né, si on peut le dire, de ses observations, pendant son séjour comme professeur à São Paulo, des moeurs de nos propres indiens, qui avaient déjà tellement impressionné Montaigne au XVI siècle et les encyclopédistes au XVIII, comme nous l'avons vu. Le néomarxisme d'Althusser et des marxologues français de nos jours a aussi une certaine audience, surtout parmi la plus jeune génération, en pleine lutte d'émancipation universitaire et politique, chez nous comme chez vous et partout.

Tout cela devrait être nourri de références, je le sais.

Mais vous comprenez les raisons pour lesquelles je vous fais grâce des citations; un travail d'érudition et de philosophie comparée plus approfondi devrait peut-être tenter quelque jeune étudiant de philosophie morale et politique, ou même d'histoire comparée de la philosophie, en quête d'un sujet de thèse !

\*

Si nous nous tournons maintenant du côté littéraire les liens qui unissent notre vie intellectuelle à la vôtre sont encore plus serrés.

influência de Renan se distinguia pela introdução do agnosticismo religioso e do espírito cético, que dominaram toda a geração brasileira do "fim do século".

Mas já no fim do século, um de nossos grandes intelectuais e diplomatas, Joaquim Nabuco, escreveu suas memórias, intituladas **Minha Formação**, em francês no original, "para poder ser lido por Renan", como ele próprio disse, porque nelas narra como a leitura do autor de **A Vida de Jesus** roubara-lhe a fé católica, que Nabuco reconquistou em seguida na Inglaterra, principalmente em contato com o pensamento de Newman.

Esta renovação espiritualista tomaria um desenvolvimento considerável no começo do século XX, principalmente após a Guerra de 14-18, ainda sob a influência de pensadores franceses, como Bergson e, em seguida, Péguy, Léon Bloy, Bernanos, Mounier, Maritain e Gabriel Marcel; Maritain e Bernanos, principalmente, tiveram uma influência muito grande sobre o moderno pensamento do Brasil e sobre sua renovação espiritual. Continuam a tê-la. Um museu Georges Bernanos, por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte, foi inaugurado em Cruz das Almas, na casa em que ele morou, durante quatro anos, em Barbacena.

Recentemente, três movimentos do pensamento francês contemporâneo, num sentido não-religioso ou mesmo anti-espiritualista, como outrora o positivismo, começam a ser divulgados entre as nossas gerações mais jovens; o **existencialismo** de Sartre e de Merleau-Ponty; o **estruturalismo** de Lévi-Strauss e seus discípulos, que nasceu, ademais, se se pode dizer, das observações que Lévi-Strauss fez dos costumes dos nossos índios, durante sua estadia como professor em São Paulo; tais costumes já haviam impressionado muito Montaigne no século XVI e os enciclopedistas do século XVIII, como já vimos. O **neo-marxismo** de Althusser e dos marxíólogos franceses de nossos dias também têm uma certa audiência, principalmente junto à geração mais jovem, em plena luta pela emancipação universitária e política entre nós, como entre os senhores e em toda a parte.

Tudo isso deveria ser nutrido por referências, eu sei.

Mas os senhores compreendem as razões pelas quais os dispenso das citações; um trabalho de erudição e de filosofia comparada mais aprofundado deveria talvez tentar algum jovem estudante de filosofia moral e política, ou mesmo de história da filosofia, em busca de um tema de tese !

\*

Se agora nos voltarmos para a face literária, os laços que unem nossa vida intelectual à da França, serão ainda mais cerrados.

On peut même affirmer que, si notre indépendance politique a été une conséquence indirecte des guerres napoléoniennes qui ont permis le déplacement de la royauté portugaise de Lisbonne à Rio, ce qui explique d'ailleurs l'Empire brésilien, au milieu des républiques hispano-américaines, presque jusqu'à la fin du XIX siècle — notre indépendance culturelle a été une conséquence directe de l'influence française.

Pendant la période coloniale notre petit mouvement littéraire était en liaison directe avec celui du Portugal. L'esprit classique et baroque des poètes des trois premiers siècles de notre histoire littéraire faisait partie du cycle ibérique ou italique du classicisme. Ce n'est qu'à la fin du XVIII, que le premier roman écrit par un brésilien ou une brésilienne (il y a là-dessus une querelle pas encore définitivement éclaircie), révèle l'influence d'un mouvement européen d'origine française, "la Télémachomanie", inspiré des *Voyages de Télémaque* de Fénelon. C'est elle la première influence littéraire française sur un auteur brésilien, que ce soit Afonso de Gusmão ou Teresa Margarida, l'auteur des *Aventures de Diofane*, notre premier roman, en 1752.

C'est avec le romantisme, cependant, que l'axe transatlantique de la littérature brésilienne qui était celui de Lisbonne-Rio, devient celui de Paris-Rio.

Paris, 1836, c'est la date de l'édition du livre de poèmes ( "*Souvenirs poétiques et saudades* ) de Domingos G. de Magalhães, plutôt diplomate que poète, qui marque l'avènement du romantisme chez nous. Et, en même temps, l'affirmation consciente dans un manifeste signé par trois poètes brésiliens réunis alors à Paris — Magalhães, Porto Alegre et Torres Homem — de l'existence d'une littérature brésilienne autonome et distincte de la littérature portugaise.

Depuis 1816, une mission française de peintres, architectes et artistes s'était installée à Rio pour la fondation des études des beaux arts. Quelques années plus tard un modeste fonctionnaire de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, Ferdinand Denis, alla au Brésil et lança un appel aux poètes brésiliens, tout en essayant d'écrire une synthèse historique des lettres portugaises et brésiennes, pour qu'ils abandonnent les modèles classiques, les muses et les faunes, pour s'inspirer des tropiques. C'était le même recours à l'âme populaire et aux couleurs locales qui avait déclenché le mouvement romantique en Europe et un peu partout. Les poèmes et le manifeste dont je viens de vous parler ont été la réponse brésilienne à l'appel français.

A partir de ce moment l'histoire de la littérature brésilienne suit le même rythme que les écoles littéraires de France et de l'Occident en général, mais toujours dans ce balancement d'inspiration locale ou universelle dont j'ai fait mention auparavant.

Pode-se mesmo afirmar que, se nossa independência política foi uma conseqüência **indireta** das guerras napoleônicas, que permitiram o deslocamento da realeza portuguesa de Lisboa ao Rio, o que aliás explica a permanência do Império brasileiro no meio das repúblicas hispano-americanas, até quase o fim do século XIX — nossa independência cultural foi uma conseqüência **direta** da influência francesa.

Durante o período colonial, nosso pequeno movimento literário estava em relação direta com o de Portugal. O espírito clássico e barroco dos poetas dos três primeiros séculos de nossa história literária, fazia parte do ciclo ibérico ou itálico do classicismo. É somente no fim do século XVIII que o primeiro romance escrito por um brasileiro ou uma brasileira ( existe sobre o assunto uma polêmica ainda não esclarecida definitivamente ), revela a influência de um movimento europeu de origem francesa, “a Telêmacomania”, inspirado pelo *Viagens de Telêmaco*, de Fénelon. É a primeira influência literária francesa em autor brasileiro, quer seja Afonso de Gusmão ou Teresa Margarida, o autor de *Aventuras de Diófano*, nosso primeiro romance, em 1752.

É, contudo, com o romantismo, que o eixo transatlântico da literatura brasileira, que era o de Lisboa-Rio, torna-se o de Paris-Rio.

Paris, 1836: é a data da edição do livro de poemas ( *Recordações poéticas e saudades* ) de Domingos G. de Magalhães, mais diplomata que poeta. Marca o advento do romantismo entre nós. E, ao mesmo tempo, é a data da afirmação consciente da existência de uma literatura brasileira autônoma e distinta da literatura portuguesa, num manifesto assinado por três poetas brasileiros então reunidos em Paris — Magalhães, Porto Alegre e Torres Homem.

Desde 1816, uma missão francesa de pintores, arquitetos e artistas tinha se instalado no Rio para fundar os estudos sobre belas artes. Alguns anos mais tarde, um modesto funcionário da Biblioteca Santa Genoveva, Ferdinand Denis, foi ao Brasil, tentando escrever uma síntese histórica das letras portuguesas e brasileiras e fez um apelo aos poetas brasileiros para que abandonassem os modelos clássicos, as musas e os faunos e se inspirassem nos trópicos. Foi o mesmo recurso à alma popular e às cores locais que desencadeou o movimento romântico na Europa e em toda a parte. Os poemas e o manifesto que acabo de mencionar foram a resposta brasileira ao apelo francês.

A partir desse momento a história da literatura brasileira segue o mesmo ritmo que o das escolas literárias na França e no Ocidente em geral, mas sempre nessa oscilação entre a inspiração local ou universal, que mencionei anteriormente.

Pode-se dizer, por exemplo, que as três gerações de poetas românticos, entre 1836 e 1871 ( a data inicial que acabo de mencionar é a

On peut dire, par exemple, que les trois générations de poètes romantiques, entre 1836 et 1871 ( la date initiale que je viens de mentionner et celle de la mort de Castro Alves, le dernier des grands romantiques ), peuvent être placées sous l'égide de trois grands poètes français, successivement: Lamartine, pour la première, Musset, pour la seconde et Victor Hugo, pour la dernière, qu'on appelle aussi du nom de **condoreira**, inspiré de l'aigle des Andes du nom de **condor**. Vous voyez le balancement entre l'influence européenne, et spécifiquement française, de style, et celle des thèmes qui commencent à être inspirés des problèmes antonaux, particulièrement les moeurs des indiens et des nègres africains. Le thème de l'abolition de l'esclavage, par exemple, a été le **leitmotiv** dominant des poèmes du grand poète hugolâtre que je viens de citer. L'**hugolâtrie** d'ailleurs a été, pendant un certain temps, une des faces de notre romantisme humanitaire.

Comme chez vous, la réaction contre le romantisme a marqué les années centrales du XIX siècle. Réalisme et naturalisme ont déplacé la tonique littéraire de la poésie à la prose. Ce rôle que Lamartine, Musset ou Victor Hugo ont joué à l'égard de nos poètes romantiques, Zola et Flaubert l'ont tenu face aux romanciers de la seconde moitié du siècle, ainsi que Leconte de l'Isle et Théophile Gautier, pour nos grands parnassiens. Le roman brésilien est né du romantisme sans doute. Il est même nettement marqué par une préoccupation nationale qui a pris le nom d'**indianisme**, quand elle se sert des thèmes indigènes, mais qui se lance directement dans l'émancipation du langage des liens qui le liaient aux grammairiens portugais. José de Alencar a été le grand nom de cette émancipation et de la création d'une espèce d'épopée nationale romanesque en prose, dont l'inspirateur a été Balzac. Toujours la France, à la source des plus nationalistes de nos écrivains eux-mêmes.

Vers cette époque, c'est-à-dire, après 1870, la défaite de la France a déclenché un certain mouvement germanisant dans notre vie intellectuelle, mais surtout dans le domaine des idées et sous l'égide d'un juriste et penseur du Nord, Tobias Barreto, dont l'influence a été assez grande sur la jeune génération d'alors, mais pas dans le domaine littéraire quoi qu'il ait aussi essayé la lyre, mais assez gauchement.

C'est à ce moment, c'est-à-dire pendant la seconde moitié du siècle, que paraît Machado de Assis, le plus grand de nos écrivains, comme jusqu'aujourd'hui toute la postérité le consacre. Il venait du romantisme. Son premier travail de débutant a été même une traduction des **Travailleurs de la mer** de Victor Hugo, qui lui est attribuée. Ses poèmes, publiés à partir de 1864, sont fortement influencés par la poétique parnassienne, qui lui venait naturellement de France. Et il a même écrit, directement en français, des poèmes comme celui que je prends la liberté de vous citer et qui vous montre une anticipation de l'angoisse moderne, en 1870:

da morte de Castro Alves, o último dos grandes românticos ), podem ser colocadas sob a égide dos três grandes poetas franceses, sucessivamente: Lamartine, para a primeira geração; Musset, para a segunda e Victor Hugo para a última, que se chama também de **condoreira**, inspirando-se na águia dos Andes chama de **condor**. Os senhores vêem o equilíbrio entre a influência européia e especificamente francesa, no estilo e a dos temas que começam a ser inspirados pelos problemas nacionais, particularmente os costumes dos índios e dos negros africanos. O tema da abolição da escravidão, por exemplo, foi o **leitmotiv** dominante dos poemas do grande poeta hugolatra que acabo de citar. A **hugolatria** foi, aliás, durante um certo tempo, uma das faces de nosso romantismo humanitário.

Como entre os senhores, a reação contra o romantismo marcou os anos centrais do século XIX. Realismo e naturalismo deslocaram a tônica literária da poesia à prosa. Este papel que Lamartine, Musset ou Victor Hugo representaram quanto a nossos poetas românticos, Zola e Flaubert o desempenharam face aos romancistas da segunda metade do século, assim como Leconte de l'Isle e Teófilo Gautier em relação aos nossos grandes parnasianos. O romance brasileiro nasceu, sem dúvida, do romantismo. É, mesmo, nitidamente marcado por uma preocupação nacional que tomou o nome de **indianismo**, quando se serviu dos temas indígenas, mas que se lança diretamente na emancipação da linguagem, dos laços que a vinculavam aos gramáticos portugueses. José de Alencar foi o grande nome desta emancipação e da criação de uma espécie de epopéia nacional romanesca em prosa, cujo inspirador foi Balzac. Sempre a França, na fonte dos mais nacionalistas de nossos próprios escritores.

Por essa época, isto é, após 1870, a derrota da França desencadeou um certo movimento germanizante na nossa vida intelectual, mas sobretudo no domínio das idéias e sob a égide de um jurista e pensador do Norte, Tobias Barreto, cuja influência foi bastante grande sobre a jovem geração da época, mas não no domínio literário, embora o filósofo também tenha tentado a lira, porém bastante canhestramente.

É nesse momento, isto é durante a segunda metade do século, que aparece Machado de Assis, o maior de nossos escritores, como até hoje toda a posteridade o consagra. Ele vinha do romantismo. Seu primeiro trabalho de principiante foi exatamente uma tradução, que lhe é atribuída, de **Os Trabalhadores do Mar**, de Victor Hugo. Seus poemas, publicados a partir de 1864, são fortemente influenciados pela poética parnasiana, que naturalmente lhe vinha da França. E ele até escreveu, diretamente em francês, poemas como o que tomo a liberdade de citar para os senhores, e que lhes mostra uma antecipação, em 1870, da angústia moderna:

## UN VIEUX PAYS

Il est un vieux pays, plein d'ombre et de lumière,  
Où l'on rêve le jour, où l'on pleure le soir;  
Un pays de blasphème, autant que de prière,  
Né pour le doute et pour l'espoir.

On n'y voit point de fleurs sans un ver qui les ronge,  
Point de mer sans tempête, ou de soleil sans nuit;  
Le bonheur y paraît quelquefois dans un songe  
, Entre les bras du sombre ennui.

L'amour y va souvent, mais c'est tout un délire,  
Un désespoir sans fin, une énigme sans mot;  
Parfois il rit gaiement, mais de cet affreux rire  
Qui n'est peut-être qu'un sanglot.

On va dans ce pays de misère et d'ivresse,  
Mais on le voit à peine, on en sort, on a peur;  
Je l'habite pourtant, j'y passe ma jeunesse...  
Hélas ! ce pays, c'est mon coeur.

Ce beau poème, écrit directement en français sous l'influence apparent de Baudelaire et daté d'il y a presque un siècle, c'est la preuve que Machado de Assis n'a pas été, comme on pourrait le croire, un auteur dont l'humour signifie un "renversement" de nos alliances littéraires, du domaine des réalistes français pour celui des **humorists** anglais, qui ont sans doute fortement influencé l'auteur des **Mémoires posthumes de Braz Cubas**.

Ses auteurs de prédilection, avec Shakespeare, Sterne, et surtout les Saintes Ecritures, bien qu'il ait été un agnostique intégral, ont été Montaigne et Pascal. Si la clarté de son style était, sans doute, de type spécifiquement français, son équilibre apparent comme celui de Gide, était un composé d'extrêmes qui le touchaient sans le ligoter. Il faudrait encore rappeler ce que notre critique littéraire, du XIX siècle doit à Taine et à Brunetière, comme nos études sociologiques de l'époque à Frédéric Le Play et à l'école de la Science Sociale. Quel monde d'idées à exploiter, dans le domaine comparatif !

\*

Notre fin de siècle littéraire a été, de nouveau, un reflet du vôtre à l'ombre du symbolisme, mais avec une couleur locale de type essentiellement tragique qui représente aujourd'hui un phénomène universel: la **négritude**, du nom proposé par Léopold Senghor. Deux poètes de cette fin de siècle symboliste se détachent nettement. L'un d'eux,

## UM VELHO PAÍS

É um velho país, cheio de sombra e de luz,  
Onde se sonha o dia, onde se chora a noite;  
Um país de blasfêmia e de oração,  
Nascido para a dúvida e para a esperança.

Aí, não se vê flores sem verme que as roa,  
Nem mar sem tempestade, ou sol sem noite;  
A felicidade, aí, às vezes aparece, num sonho  
Entre os braços do tédio sombrio.

O amor muitas vezes o visita; mas é um delírio,  
Um desespero sem fim, um enigma sem palavra  
Às vezes, ri alegremente, mas com o riso aterrador  
Que não é, talvez, mais que um soluço.

Caminha-se neste país de miséria e embriaguez,  
Mas apenas o entrevemos, saímos dele, temos medo;  
Contudo, eu o habito; passo aí minha juventude...  
Ai de mim ! este país, é o meu coração.

Este belo poema, escrito diretamente em francês, aparentemente sob a influência de Baudelaire e com quase um século, é a prova que Machado de Assis não foi, como se poderia crer, um autor cujo humor signifique uma “reviravolta” de nossas alianças literárias, do domínio dos realistas franceses para o dos humoristas ingleses, que sem dúvida influenciaram fortemente o autor de **Memórias póstumas de Braz Cubas**.

Seus autores prediletos, com Shakespeare, Sterne e principalmente as Santas Escrituras, apesar de ele ter sido um agnóstico integral, foram Montaigne e Pascal. Se a clareza de seu estilo era, sem dúvida, de tipo especificamente francês, seu equilíbrio aparente, como o de Gide, era uma síntese dos opostos, que o tocava sem o prender. Seria preciso recordar ainda aquilo que nossa crítica literária do século XIX deve a Taine e a Brunetière, como o que nossos estudos sociológicos da época devem a Frédéric Le Play e à escola da Ciência Social. Que mundo de idéias a explorar, no domínio comparativo !

\*

Nosso fim de século literário foi, novamente, um reflexo do dos senhores, à sombra do simbolismo, mas com uma cor local, de tipo essencialmente trágico, que hoje representa um fenômeno universal: a **negritude**, segundo o nome proposto por Léopold Senghor. Dois poetas

Alphonsus de Guimarães, a tellement absorbé le symbolisme français de cette époque, qu'on l'appelle "le Verlaine brésilien". L'autre, Cruz e Souza, était un nègre, que nous pouvons appeler sans hésitation un génie poétique de la négritude, et qui deviendra un jour, j'en suis sûr, une expression de la littérature universelle. Pour le moment, il n'est même pas traduit en français qui est encore, Dieu le veuille pour toujours, l'interprète attiré de nos solitudes linguistiques.

Notre XX siècle "avait deux ans", comme l'épopée napoléonienne vue par Victor Hugo, quand une nouvelle période littéraire allait s'ouvrir. Nous l'appelons "pré-moderniste", parce que vingt ans après, en 1922, le mouvement dit moderniste se déclenche, comme autrefois le romantisme en 1836, en partie du moins venant de Paris. Toujours la France, pour nous rappeler, comme Ferdinand Denis s'adressant à nos classicistes rénitents, à nos racines tropicales, trop oubliées à côté de nos racines méditerranéennes.

En 1902 ce fut le tour de deux révélations littéraires où le tropicalisme se mêlait à l'universalisme: un récit sociologique, par Euclides da Cunha, du choc entre **Les deux Brésils** ( suivant le titre d'un livre écrit par votre éminent sociologue Jacques Lambert sur notre pays ), celui de la côte et celui de l'intérieur; et un roman social sur le thème du métissage entre la colonisation allemande et nos races de couleur africaine, indigène et leur mélange avec les colonisateurs portugais. Graça Aranha, disciple de Barrès, a été l'auteur de ce roman social, devenu classique, **Chanaan**, et d'une pièce de théâtre symboliste sur un sujet de folklore brésilien, **Malazarte**, écrite en français et jouée pour la première fois à Paris, par la troupe de Lugné-Poe en 1912.

Quant à l'influence d'Anatole France, à cette époque, il en faudrait tout un chapitre.

Le modernisme, comme je l'ai dit, à partir de 1922, a été un mouvement de la génération suivante, où Graça Aranha a joué un rôle d'animateur, directement tourné vers une révolution du style et un contact plus direct avec la réalité nationale, si complexe et si variée.

Ce nationalisme littéraire, qui a été depuis lors la voie royale de notre plus récente littérature, a lui-même reçu son choc initial en 1912, — avec le fameux poème **Panama** de Blaise Cendrars, lui-même obsédé par notre pays, qui a inspiré plusieurs de ses livres, — ainsi que des contacts qu'un de nos écrivains les plus originaux de cette époque révolutionnaire, Osvald de Andrade, a eu chez vous avec vos écrivains de la première avant-guerre, comme Paul Fort et son groupe. Ils annonçaient, de loin, l'avènement du cubisme, du surréalisme, du concrétisme, de l'abstractivisme ou de l'unanimisme, en somme de tous les mouvements les plus récents de vos arts et de vos lettres, qui ont eu des reflets

desse fim de século simbolista destacaram-se, nitidamente. Um deles, Alphonsus de Guimarães, absorveu tanto o simbolismo francês dessa época, que o chamamos de "o Verlaine brasileiro". O outro, Cruz e Souza, era um negro que, sem hesitação, podemos chamar de um gênio poético da negritude e que se tornará um dia, estou certo, uma expressão da literatura universal. No momento, não está sequer traduzido em língua francesa, a qual ainda é, e Deus permita que seja sempre, a intérprete oficial de nossas solidões lingüísticas.

Nosso século XX "tinha dois anos", como a epopéia napoleônica vista por Victor Hugo, quando um novo período literário começou a se abrir. Nós o chamamos de "pré-modernista", porque vinte anos depois, em 1922, o movimento dito modernista se desencadeia ( como o romantismo outrora, em 1836 ), vindo, ao menos em parte, de Paris. Sempre a França, como Ferdinand Denis dirigindo-se aos nossos classicistas renitentes, para nos recordar nossas raízes tropicais, tão esquecidas, ao lado das nossas raízes mediterrâneas.

Em 1902, foi a vez das revelações literárias, em que o tropicalismo mesclava-se ao universalismo: uma narrativa sociológica, por Euclides da Cunha, do choque entre **Os dois Brasís** ( segundo o título de um livro escrito sobre o nosso país, pelo eminente sociólogo francês Jacques Lambert ), o da costa e o do interior; e um romance social sobre o tema da mestiçagem, entre a colonização alemã e nossas raças de cor africana, indígena e sua mistura com os colonizadores portugueses. Graça Aranha, discípulo de Barrès, foi o autor desse romance social que se tornou clássico, **Canaã**, e de uma peça de teatro simbolista sobre um tema do folclore brasileiro, **Malazarte**, escrita em francês e representada pela primeira vez em Paris, pelo grupo de Lugné-Poe em 1912.

Quanto à influência de Anatole France, nessa época, seria necessário um capítulo inteiro.

O modernismo, como já disse, a partir de 1922, foi um movimento da geração seguinte, para a qual Graça Aranha desempenhou um papel de animador, diretamente voltado para uma revolução do estilo e um contato mais estreito com a realidade nacional, tão complexa e tão variada.

Este nacionalismo literário, que foi desde então a via régia de nossa literatura mais recente, recebeu seu impulso inicial em 1912 — com o famoso poema **Panamá** de Blaise Cendrars, este também um obcecado pelo nosso país, que serviu de inspiração para muitos de seus livros — bem como dos contatos que um de nossos escritores mais originais dessa época revolucionária, Oswald de Andrade, teve com os escritores franceses da geração que precedeu a primeira Grande Guerra, como Paul Fort e seu grupo. Anunciavam, de longe, o surgimento do cubismo, do surrealismo, do concretismo, do abstracionismo ou do unanimismo, em suma de todos os movimentos mais recentes das artes e letras francesas, que tiveram reflexos consideráveis entre nós, no movimento recente das artes e letras.

considérables dans le mouvement récent des arts et des lettres chez nous. On disait, autrefois, que les idées et les formes mettaient vingt ans à traverser l'Atlantique. Maintenant, avec la radio et l'avion, elle mettent quelques heures ou même quelques minutes à faire la traversée...

Et que dire de ce groupe d'éminents professeurs de vos universités qui, à partir de Georges Dumas, ont exercé une forte influence dans les études philosophiques, sociales, historiques et littéraires, avec Robert Garric, le Père Lebreton O.P., Maurice Byé, Fortunat Strowski, qui ne sont plus là et ceux qui sont là en pleine forme comme Jacques Lambert, Ruellan ou Deffontaines, ou comme ici même nos éminents confrères et maîtres René Poirier, Victor Tapié, Gaston Leduc, Gabriel Marcel et tant d'autres.

Ce serait tout un Chapitre à part, dans le domaine de la formation universitaire et de l'action sociale, qu'il me serait, malheureusement, impossible d'aborder.

L'influence française au Brésil, cependant, pour ne parler que du point de vue strictement intellectuel, n'est pas sans rencontrer, comme vous le savez, des concurrents puissants et des réactions hostiles. Les nouvelles générations ou bien se ferment dans un nationalisme méfiant, ou bien regardent du côté de la Russie et même de la Chine, ou se tournent vers l'anglais, comme langue pragmatique et technologique de notre époque, aussi familière aux jeunes brésiliens d'aujourd'hui que le français l'était pour nous autres il y a un demi-siècle. Pour ne pas revenir à beaucoup plus d'un siècle en arrière, en 1860 notre premier supplément littéraire d'un grand journal de Rio de Janeiro, était rédigé en français et nos ancêtres d'alors avaient en permanence, à Rio, pendant toute l'année au moins une troupe française de théâtre. Et en 1897, quand Machado de Assis et Joaquim Nabuco ont fondé notre Académie brésilienne, c'est sur le modèle de la vôtre qu'ils l'ont organisée.

Tout cela est peut être du passé et vous savez mieux que moi qu'on ne refait jamais le temps perdu.

Mais je peux vous assurer que même les nouvelles générations, les plus pénétrées d'un esprit révolutionnaire intégral, suivent de très près tout ce qui nous vient de chez vous, non seulement dans le domaine strict des lettres et des arts, mais dans celui des idées et de l'action. Vos mouvements de jeunesse, par exemple, et tout ce qu'on a commencé à faire ici au mois de mai de bon ou de mauvais, autour de la révolution universitaire, a eu un énorme retentissement chez nous, vieillards en retraite compris ainsi que les jeunes enragés...

Je crois même que nous sommes, en bloc, beaucoup plus timides, que vous autres. Et peut-être même beaucoup moins jeunes que ce Vieux Monde, dont la France continue d'être, pour nous, une lumière et un foyer. Tâchez de ne pas nous décevoir.

Parce que la France, pour beaucoup d'entre nous, c'est toute notre jeunesse. Et qui sait, je l'espère, le renouvellement continu de la jeunesse du monde.

Dizia-se, outrora, que as idéias e formas levavam vinte anos para atravessar o Atlântico. Agora, com o rádio e o avião, elas levam algumas horas ou mesmo alguns minutos para fazer a travessia...

E que dizer desse grupo de eminentes professores das universidades francesas que, a partir de Georges Dumas, exerceram uma forte influência nos estudos filosóficos, sociais, históricos e literários, com Robert Garric, o Padre Lebreton O.P., Maurice Byé, Fortunat Strowski, que já não existem e aqueles que vivem em plena forma como Jacques Lambert, Ruellan ou Deffontaines, ou como aqui mesmo, nossos eminentes confrades e mestres René Poirier, Victor Tapié, Gaston Leduc, Gabriel Marcel e tantos outros.

Isto constituiria um capítulo inteiro, à parte, no domínio da formação universitária e da ação social que, infelizmente, me é impossível abordar.

Contudo, a influência francesa no Brasil, para só falar do ponto de vista estritamente intelectual, não deixa de encontrar, como os senhores sabem, concorrentes poderosos e reações hostis. As novas gerações ou se fecham num nacionalismo desconfiado ou enfocam seu interesse na Rússia e mesmo na China, ou se voltam para o inglês, como língua pragmática e tecnológica de nossa época, tão familiar aos jovens brasileiros de hoje como o era o francês a nós, há meio século. Para não voltar atrás mais que um século, em 1860 nosso primeiro suplemento literário de um grande jornal do Rio de Janeiro era redigido em francês e nossos ancestrais de então mantinham permanentemente no Rio, durante todo o ano, ao menos um grupo francês de teatro. E em 1897, quando Machado de Assis e Joaquim Nabuco fundaram nossa Academia brasileira, foi segundo o modelo da dos senhores, que a organizaram.

Tudo isso faz, talvez, parte do passado e os senhores sabem, melhor do que eu, que não se refaz nunca o tempo perdido.

Mas posso assegurar-lhes que mesmo as novas gerações, mais penetradas por um espírito revolucionário integral, seguem muito de perto tudo que nos vem da França, não somente no domínio estrito das letras e das artes, mas também no das idéias e da ação. Os movimentos da juventude francesa, por exemplo, e tudo que se começou a fazer, aqui, de bom ou de mau, no mês de maio, acerca da revolução universitária, teve uma enorme repercussão entre nós, dos velhos aposentados aos jovens impacientes...

Creio mesmo que somos, em bloco, muito mais tímidos que os franceses. E talvez até muito menos jovens que esse Velho Mundo, de que a França continua a representar para nós, luz e morada. Tratem de não nos decepcionar.

Porque a França, para muitos dentre nós, é a nossa própria juventude. E, espero que seja, quem sabe, a renovação contínua da juventude do mundo.

( Tradução: Constança Marcondes Cesar )

## ALCEU AMOROSO LIMA E A IDÉIA DE UNIVERSIDADE\*

J. F. Regis de Moraes

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Ao longo dos seus escritos pedagógicos, Alceu Amoroso Lima reservou um espaço bastante significativo para o tema da Universidade. Desejou, visivelmente, pensar a Universidade ideal a partir de suas constatações cotidianas da precariedade da Universidade real. Porque passou grande parte da sua vida no interior de universidades — como aluno, como professor e mesmo como reitor — e também porque sempre demonstrou um especial fascínio pelo desprendimento dos jovens, acabou por dedicar páginas historicamente importantes ao estudo da realidade universitária.

Na verdade, sua temática pedagógica tem amplitude e o tema da Universidade está longe de esgotá-la, mas, pode-se dizer sem receio de exagero que, no cômputo geral da sua contribuição em campo educacional ( e sobretudo contextualizando-se cuidadosamente tal contribuição ), sobrepõe-se a sua produção dedicada ao entendimento da Universidade naquelas que o pensador considerou as suas missões fundamentais. Ainda está faltando muita coisa para se poder conhecer do que realmente tratou o Dr. Alceu, no que respeita à educação, pois, o apenas levantamento das suas entrevistas publicadas em revistas de pouca circulação ou já desaparecidas, bem como a recuperação do global dos seus discursos de formatura — como paraninfo, patrono ou reitor —, estes aspectos compõem um quadro muito mais vasto do que de imediato se possa imaginar. E tais trabalhos de levantamento e recuperação ainda não foram feitos de forma sistemática. É certo, porém, que o que há de mais definitivo permaneceu mais acessível em forma de livros e artigos ( sobretudo da revista **A Ordem** ), e destes irei servir-me para o estudo que constitui o presente texto.

Quando Tristão principiou a escrever sobre a Universidade, corriam os anos 30 e, conquanto por aquele tempo a instituição universitária apresentasse uma estruturação precária e frágil, havia menos controvérsias sobre a razão de ser e de existir das universidades. Isto quer dizer que, embora hoje tenhamos uma estruturação bem mais aperfeiçoada da instituição universitária ( e que, no entanto, ainda permanece distante da ideal ), é para nós cada vez mais difusa e indefinida a finalidade universitária, havendo em nossos dias muito menor consenso em torno do

(\*) Este texto é capítulo do livro **História e pensamento na educação brasileira**, aqui editado com prévia autorização da Editora Papirus ( Campinas. )

que possa ser o **espírito universitário**, como Alceu gostava de dizer. Como veremos mais adiante, Amoroso Lima está presente em todas as fases pelas quais passou a evolução das universidades entre nós, sendo todavia que algumas, por força das circunstâncias, viveu mais intensamente do que outras.

Tendo o pensador posto, definitivamente, o cristianismo católico como núcleo paradigmático do seu pensamento, é consequência natural que a sua idéia de Universidade seja derivada de tal núcleo. Afinal, é dessa cosmovisão que emerge toda a sua teoria pedagógica e toda a sua militância de educador. E, na medida em que o Apóstolo Paulo compara a Igreja a um organismo ( corpo ) do qual Cristo é a cabeça, uma concepção assim harmônica estende-se como modelo para toda a sociedade humana. Daí a paixão de Amoroso Lima por aquilo que chamaríamos de **organicidade social**, bem como o seu desencanto claro em relação à **mecanicidade social**. Para deixar mais claro o que estou afirmando, permitir-me-ei utilizar um exemplo retirado à Arte. Quando observamos os relevos escultóricos assírios e babilônicos, vemos ali uma representação da figura humana muito curiosa: o corpo humano é esculpido de frente e, em cima do pescoço, aparece uma cabeça esculpida de perfil. Neste corpo apresentado de modo frontal, os pés estão de perfil, bem como na cabeça que aparece perfilada, volutas de uma barba quase artificial juntam-se aos rostos, semelhando cachos de uva pendentes de fisionomias às quais não estão mais que justapostos. O sentido de movimento e vitalidade é mínimo em tais esculturas. As figuras são feitas de partes, parece até que de partes em desavença: é uma **concepção mecânica** da imagem do homem. Se confrontarmos com esses trabalhos assírios e babilônicos a escultura grega da figura humana, tudo será muito surpreendente. Basta olhar-se de forma detida para a imagem clássica do **Discóbolo** ( escultura do artista ateniense Míron, 450 a.C. ) para se sentir que aquilo é um todo vital, sem desavenças entre as partes e com impressionante sentido de movimento. As partes são harmoniosamente interdependentes. É uma **concepção orgânica** da imagem do homem.

Não sei em que medida o confronto entre dados artísticos que acabo de fazer cumprirá o objetivo de iluminar o conceito de **organicidade** como desejei ao fazê-lo. Entretanto, é preciso estar claro que toda concepção orgânica implica em interdependência e hierarquização, isto é, implica numa harmonia que nunca é a expressão do indiferenciado, mas que, para usar terminologia cara a Amoroso Lima, é a expressão da **unidade na variedade**. Para Alceu, o nascer de uma Universidade em seu espírito mais avançado está na exata superação da **coexistência** em direção da **convivência**. A "mecanicidade social" é sempre fruto das idéias e atitudes que, por seu poder de fratura, atomizam a vida e a reduzem a mera justaposição de interesses diferentes, às vezes concentrados

artificialmente num local. A Universidade precisa ter, segundo Alceu, a vida de um corpo regado em seu todo pelo mesmo sangue e regido integralmente por uma vontade que lhe é básica. Ou terá, o que acaba dando no mesmo, a vida de uma árvore que é sempre a simultânea expressão da variedade e da unidade, tão diversa na configuração dos seus elementos visíveis, tão una ao alimentar-se de seiva única e insubstituível.

Os principais escritos de Alceu Amoroso Lima sobre o tema deste artigo ( a idéia de Universidade ), percorrem dos anos 30 aos anos 80. Não são em grande quantidade, mas sem dúvida prestaram, em seu tempo de publicação, um trabalho muito importante à compreensão das coisas educacionais. Para a elaboração do presente artigo trabalharei, sobretudo, os textos sobre a realidade universitária encontráveis em: **Debates pedagógicos** (1931), **Humanismo pedagógico** (1944), **O espírito universitário** (1957, com uma segunda versão em 1959) e alguns artigos do pensador carioca, sobretudo um que foi publicado há pouco mais de um mês do seu falecimento ( 8 de julho de 1983 ) e que teve como título: "A missão universitária". Há mais escritos e pronunciamentos seus sobre o tema da Universidade, sendo que procurarei concentrar meu estudo nos que me pareceram mais relevantes, por expressivos e densos.

## **1. MOMENTOS VIVIDOS POR ALCEU NA TRAJETÓRIA DA UNIVERSIDADE BRASILEIRA**

As periodizações são sempre problemáticas, pelo risco que se corre de emprestar à história um caráter demasiado linear ou de não se ver a nebulosidade de fronteiras entre os momentos humanos. Assim como não houve um dia no qual se considerou finda a chamada Idade Antiga para que no subsequente fosse inaugurada a Idade Média, e isto em razão de que certas transformações históricas sucedem-se de forma caprichosamente lenta e fluida, da mesma forma acontece na história da universidade entre nós: não são estanques as separações entre uma fase e outra, e cada transformação se mostra envolvida pelas complexidades naturais da marcha da sociedade. No entanto, é hábito explicativo fazer-se um esforço para estabelecer periodizações que, se não logram fazer a história correr no traçado dos seus limites, conseguem pelo menos dar uma organização especial ao entendimento. Assim, o importante é termos sempre em conta que os exercícios de periodização não pretendem nem podem pretender a exatidão, mas apenas a organização plástica do material histórico, com específica finalidade que chamáramos de didática.

É, pois, considerando tais dificuldades que proporei aqui quatro fases para a trajetória da universidade brasileira: a) fase de implantação, b) fase de consolidação, c) fase de expansão e d) fase de questionamento. Cada uma dessas etapas apresenta, até onde posso ver, características próprias e a elas está ligada, de forma mais ou menos

intensa, a participação de Alceu Amoroso Lima na criação da universidade brasileira. Examinei, a seguir, a periodização que acabo de propor.

a) **Fase de implantação** – Os intelectuais da Primeira República, em sua maioria formados por universidades européias, alimentavam o sonho de ver o Brasil “civilizar-se” através da inauguração entre nós da vida acadêmica universitária. E ao encontro de tais desejos veio uma nova ordem jurídica (a republicana) “que, liberando antigos anseios federativos, propiciou iniciativas de criação de instituições de ensino superior em diversos estados”<sup>1</sup>. Em razão disto, já no princípio do presente século, começaram a surgir universidades que, embora tenham tido vida efêmera, de muito valeram enquanto experiências para as criações futuras.

Em 1909, o Estado do Amazonas criava a Universidade de Manaus, em pleno apogeu da prosperidade da borracha, pela iniciativa de um profissional liberal imigrado de Minas Gerais, o engenheiro Joaquim Eulálio Gomes da Silva Chaves. Tendo atividades já desde 1909, com o nome de Escola Universitária Livre de Manaus, só se instalou como Universidade de Manaus em 1913. Embora o plano fosse ambicioso, muito maior era o sonho do que os recursos, sendo, no entanto, os recursos ainda maiores do que a capacidade de administrá-los. Assim mesmo viveu e funcionou até 1926, ocasião em que se fragmentou em escolas separadas, não sem deixar o saldo da experiência<sup>2</sup>.

Já em 1912 era inaugurada de forma solene a primeira Universidade de São Paulo, que chegou, em 1915, a ter 700 alunos e 100 professores – números muito significativos para o tempo. Embora tenha sido também uma universidade passageira, é importante lembrar que abrigou o belo projeto da chamada Universidade Popular, com a qual desenvolveu no Brasil as primeiras atividades extensionistas. Para público aberto esta Universidade promoveu, de 1914 a 1917, conferências totalizando 107 “lições públicas”, todas com temas eruditos e no entanto desejando – creio que candidamente – atingir as classes populares. De qualquer forma, era uma iniciativa nova de abertura, no mínimo louvável pelas suas intenções e muito aplaudida pelo público culto que não tinha vida acadêmica. Esta primeira USP ensaiou métodos revolucionários de ensino, de caráter mais experimental, e também fez o bom trabalho de criticar com rigor o “ensino embolorado” das escolas superiores então existentes. Todavia, constituiu-se em mais uma experiência efêmera, não tendo vivido muito tempo após 1917<sup>3</sup>.

Como se vai vendo, procurava-se reproduzir aqui o padrão estrangeiro, mas com inteira falta de experiência e de condições infra-estruturais. Foi o que se deu também com a instalação da Universidade do Paraná ( em 19 de dezembro de 1912 ), caminhando esta em sentido um tanto diferente do ideal de “desoficialização” do ensino

superior defendido pelos positivistas e, conseqüentemente, aproximando-se bem mais dos benefcios estatais. Mas a do Paraná, à semelhança da do Amazonas e da de São Paulo, não se sustentou por muito, extinguindo-se em 1915.

Em 1920, principiava suas atividades a Universidade do Rio de Janeiro, segundo notícia histórica "inventada" de última hora para que a capital da República pudesse receber com honras acadêmicas o Rei Alberto da Bélgica e conferir-lhe o título de **Doutor honoris causa**<sup>4</sup>. Se não logrou ser uma instituição de resultados os mais brilhantes, foi no entanto o primeiro conjunto de escolas superiores que vingou com o nome de Universidade, durando por vários anos até transformar-se e ganhar outro nome: Universidade do Brasil.

Como já frisei noutra parte deste estudo, os anos 20 foram muito turbulentos do ponto de vista político-social e, em certos setores nacionais, tal inquietação chegou a toda a vida cultural. Ao autoritarismo governamental corresponderam várias insurreições, aconteceu Semana de Arte Moderna de São Paulo, foram criados o Centro Dom Vital e sua revista **A Ordem**, bem como foi constituído o Partido Comunista. Na turbulência da crise social que se seguia à Primeira Grande Guerra, o Brasil vira nascer duas universidades que desempenharam algum papel em nossa vida cultural: a do Rio de Janeiro, em 1920, e a de Minas Gerais, em 1927. De modo que, ao iniciar-se o período de Vargas, em 1930, o país tinha três instituições universitárias: as duas já mencionadas mais a Escola de Engenharia de Porto Alegre, criada em 1896 e se havendo feito num complexo de escolas que, em 1932, passou a ser chamada de Universidade Técnica do Rio Grande do Sul ( Universidade de Porto Alegre, em 1934 ).

A fase de implantação se completa, a meu ver, com a criação da segunda Universidade de São Paulo ( 1934, a USP de hoje em dia ), da Universidade Católica do Rio de Janeiro ( 1941 ), mais tarde tornada pontifícia, e da Universidade Católica de São Paulo ( 1946 ), também posteriormente pontifícia. Em 1935 surgira a Universidade do Distrito Federal — da qual Alceu Amoroso Lima foi reitor — cuja vida foi bem curta.

Quanto à segunda Universidade de São Paulo, escreve Simon Schwartzman: "Essa universidade foi criada num período de intensa mobilização da elite econômica e intelectual de São Paulo, seguindo a derrota de 1932, no conflito com o regime Vargas. São Paulo já era o centro econômico do país graças às plantações de café e como conseqüência do emergente complexo industrial. Uma nova universidade estruturada em torno de uma escola de ciências foi vista como um projeto a longo prazo que poderia devolver ao Estado uma merecida posição de liderança nacional. Ao mesmo tempo, ela forneceria os quadros intelectuais, técnicos e profissionais necessários para uma economia em

rápida ascensão”<sup>5</sup>. Seus professores vieram da Europa e dos Estados Unidos e, ao que parece, a USP cumpriu e está cumprindo bem os objetivos que de princípio lhe foram postos.

Entretanto, na opinião de Amoroso Lima a primeira Universidade que o país teve, dotada de um orgânico projeto filosófico, para além de objetivos simplesmente político-sociais, foi a Católica do Rio de Janeiro — apesar de seus reduzidos recursos, a qual foi seguida quase de perto pela Católica de São Paulo. Escreve Tristão: “Com a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1941, podemos então dizer que o espírito universitário, em sua mais ampla acepção teórica, começou a lançar raízes em nossa civilização. Pois uma Universidade, por sua natureza, não é apenas uma instituição de ensino superior, como outra qualquer”<sup>6</sup>.

A partir dos anos 20, Alceu participou, direta ou indiretamente, desta fase de implantação. Em 1928, após a II Conferência Nacional de Educação, foi elencado entre 18 personalidades que seriam convidadas a responder a um inquérito sobre ensino superior universitário. As perguntas dirigidas aos inqueridos eram apenas três: a) Que tipo universitário adotar no Brasil? b) Deve ser único? c) Que funções deverão caber às universidades brasileiras? Sabe-se que na época suas opiniões foram bastante consideradas. Editoriais de sua autoria e artigos foram publicados na revista **A Ordem**. De outra parte, Amoroso Lima participou ativamente da criação do Instituto Superior de Estudos Católicos — posteriormente Faculdades Católicas do Rio de Janeiro e, finalmente, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

**b) Fase de consolidação** — Em certa medida, o processo de consolidação é simultâneo ao de implantação, pois o ensaio-e-erro é expediente histórico e, com frequência, os êxitos são preparados pelos malogros. No entanto há um momento, de limites imprecisos é verdade, no qual o esforço de consolidação torna-se o que há de mais evidente. Este parece ter sido o caso de um período que abrange parte das décadas de 40 e 50, não tanto pelo aumento do número de universidades mas pela luta desenvolvida no sentido de que as de fundação e estrutura aparentemente um tanto mais sólidas definissem uma presença permanente em nosso meio cultural. Os professores estrangeiros imprimiam uma direção moderna e séria às atividades da USP, a Universidade do Brasil desenvolvia um trabalho que, embora muito criticado, mostrava bom nível de resultados; As Católicas do Rio e de São Paulo, tentas aos seus projetos de existência, procuravam realizar um trabalho cada vez melhor, aprofundando raízes como instituições formativas.

Nesta fase, as universidades atendiam quase que maciçamente às elites, entendendo mesmo ser sua missão básica a formação de elites dirigentes. As camadas médias ainda alimentavam projetos mais **artesanais**

para ascenderem socialmente. Como o explica Luiz Antônio Cunha, os moços que se iam engajando no mundo do trabalho usavam pequenos capitais familiares para abrir um negócio modesto (pequena loja, fabriqueta ou escritório de representação) e trabalhavam duro para que o capital investido fosse reproduzindo-se até o crescimento sensível dos recursos. Os lucros eram reinvestidos na ampliação do pequeno negócio até que este ficasse grande e fizesse seu proprietário projetar-se para as classes dominantes<sup>7</sup>. Como se pode ver, coisa de muita paciência e anterior ao processo de monopolização econômico-industrial.

Por esse tempo, moços ou moças pobres no sentido rigoroso do termo, constituíam-se em exceções no interior das universidades. E aí parece residir a fragilidade mais evidente da **fase de consolidação**, pois, em um país pobre e culturalmente precário, as universidades como que fizeram para si uma fórmula muito problemática:

**CONSOLIDAÇÃO = APRIMORAMENTO = SOFISTICAÇÃO.**

E sofisticação ao modo europeu e ao modo norte-americano, aceitando — pela já célebre importação de modelos — uma dependência cultural da qual até hoje não nos conseguimos livrar. Amoroso Lima, embora não me pareça ter mostrado maior percepção para este equívoco (pelo menos no momento em que estava sendo praticado), teve importante papel — como polemista e teórico — nesta fase de consolidação da presença universitária em nosso meio. Necessário lembrar os textos sobre o tema universitário que voltam a circular, e portanto a influir, com a publicação do livro de Alceu intitulado **Humanismo pedagógico** (1944); principalmente os artigos: “Espírito universitário”, que nos anos 50 seria desenvolvido em livro com significativos aperfeiçoamentos, “Num pórtico de universidade”, a mais audaciosa defesa da elitização seletiva, que não considero momento dos mais felizes do pensador, e “Universidade e civilização”<sup>8</sup>. Nesse último escrito Alceu procura traçar as grandes linhas em que se devia consolidar a prática universitária no Brasil, pois é a oração inaugural dos cursos da Universidade do Distrito Federal, de 1938.

Tenho para mim que mesmo o livro **O espírito universitário**, de repercussão inequívoca, publicado em 1959, teve o intento de oferecer subsídios de orientação para que se pudesse consolidar a universidade em nosso país, dentro das exigências de um projeto filosófico que emprestasse integridade ao sentido da vida acadêmica. Todavia, em momento adequado voltarei a tratar dos mencionados textos. Por agora basta que fique clara a boa participação de Alceu nos esforços de consolidação da instituição universitária entre nós.

c) **Fase de expansão** — Comentando a importância dos escolanovistas na era de Vargas, Luiz Antônio Cunha anota: “um liberalismo elitista, conforme os interesses sociais e pedagógicos das

oligarquias, começou a ceder lugar, a partir de 1932, a um liberalismo igualitarista, convergente com os interesses das classes trabalhadoras e das camadas médias”<sup>9</sup>. Ora, é óbvio que tal não acontecia por obra do acaso, mas em razão do início do processo de industrialização/urbanização do país, que dava então densidade aos movimentos operários e provocava a emergência das camadas médias. Com o aperfeiçoamento da produção capitalista e as conseqüentes mudanças por esta operadas no quadro social, a tendência apontada por Cunha haveria de evoluir para que, já no final dos anos 40 e início dos 50 se desse o conhecido “deslocamento dos canais de ascensão social”, de que o citado autor trata tão bem. Isto consistiu no seguinte: com o processo de monopolização, tornam-se cada vez mais difíceis os canais “empresariais” de ascensão (pequena iniciativa particular); “Ficando mais difícil acumular o capital necessário ao ingresso nas classes dominantes, passou-se a definir o topo das burocracias públicas e privadas como o limite da ascensão”<sup>10</sup>. Como se vê, a classe média era levada a redefinir o seu modelo de sucesso, tanto que o número de operários das indústrias de São Paulo e Santo André cresceu, de 1944 a 1954, de 50%, enquanto que o número de pessoal tecno-burocrata aumentou, no mesmo período, de 200%<sup>11</sup>.

Ora, a carreira burocrática exigia escolarização. E se tal escolarização fosse de nível superior, tanto melhor para o empregado desejoso de ascensão. As exigências para as **promoções** às vezes eram maiores que as exigências para a **admissão**, e assim as instituições de ensino superior passaram a receber uma intensa procura. Se em 1930 contávamos com 3 universidades, em 1964 já tínhamos 40 delas, num processo quase inconcebível de multiplicação dessas instituições. O ensino secundário havia passado por reformas que visaram minimizar os obstáculos à chegada às escolas superiores, e todo canto do país — ainda o mais remoto — reclamou para si uma universidade, coisa capaz de dar prestígio à região ou cidade e, ao mesmo tempo, oferecer empregos exatamente de natureza burocrática. Eis porque Amoroso Lima mais uma vez veio a público, com o mencionado ensaio **O espírito universitário**, para, sem propriamente se opor aos projetos de crescimento e modernização nacionais, advertir que universidades não são inventadas de uma hora para outra, em sua estrutura e em seu espírito de organicidade<sup>12</sup>. Como é sabido, por mais de uma vez Alceu se pronunciou, como membro do Conselho Federal de Educação, acerca da preocupação que sentia ante tal proliferação de universidades — a maior parte delas sem um ideário e sem um projeto. Disse-me pessoalmente o pensador carioca que o impasse não era fácil, pois era inevitável crescer e expandir, sendo ao mesmo tempo tão perigoso fazê-lo.

Da fase de consolidação à fase de expansão os equívocos se multiplicaram, levando a universidade inevitavelmente às crises

contemporâneas — iniciadas por volta de 1968 — que configuram o que vamos chamar aqui de **fase de questionamento**.

d) **Fase de questionamento** — Com a politização decorrente de muitos fatores, principalmente com a percepção de que o sistema escolar constituía-se numa forma de reprodução das relações autoritárias de dominação, a universidade é posta em questão e principia, por assim dizer, uma fase de desencanto para os estudantes e professores mais preocupados. Por outra parte, o prolongamento dos estudos em escolas superiores acentuava a dependência do jovem à família ( como o faz até hoje ) e impedia-o de realizar projetos de felicidade mais a curto prazo, sendo que a percepção desses fatores cada vez mais mostrava ao jovem um certo “complô” contra a sua juventude, de vez que, na prática, nem sempre o êxito prometido pelos diplomas se cumpria. A universidade é posta sob duplo questionamento: de ordem **existencial** e de ordem mais especificamente **política**, ocasionando as chamadas rebeliões estudantis dos anos 60.

Alceu aposentara-se aos 70 anos, em 1963. Embora em sentido lato não se tivesse desligado de preocupações com a vida universitária, desligara-se em sentido estrito. Afinal, a partir de 1964 vira-se chamado a frentes de combate mais amplas e prementes. E ele dá generosamente sua energia de velho e seu tempo precioso a essas lutas. Por esta razão, seu engajamento na **fase de questionamento** da universidade foi pouco. Seria desdobrar-se demasiado, desconcentrar-se do corpo-a-corpo que aceitara travar com o militarismo e seu regime de desmandos. De qualquer forma, a crônica “A missão universitária”, publicada por Tristão um mês antes de sua morte na **Folha de São Paulo** permite-nos ver claro que aos seus quase 90 anos prosseguia evoluindo em seu pensamento e procurando avançar posições, preocupado sempre com a referida missão. Adiante voltarei a tratar deste escrito — um dos seus últimos.

O próprio Dr. Alceu fazia questão de lembrar, porém, que em toda a sua participação na trajetória da instituição universitária entre nós, a mais apaixonada e gratificadora, a que lhe deixou amigos ganhos ao longo de décadas e que em sua maioria lhe permaneceram tão fiéis, esta foi a sua contribuição como educador, como o Professor afeiçoado a essa coisa mágica e confortante que é o encontro humano. Carlos Drummond de Andrade, no poema “Alceu na safira dos oitent’anos”, capta isto pondo em verso um dito do próprio Tristão:

“Sou um terrível  
 ( guardo tua palavra de há 40 anos )  
 pesquisador de almas.  
 Amo as almas como o avarento  
 ama as suas moedas.  
 Ainda não cheguei à caridade

de amá-las por amor, só por amor,  
amo-as por avidez do mistério,  
insatisfação do que já sei,  
do que já vi e desfolhei”<sup>13</sup>.

A mim o Dr. Alceu mostrou sempre certa desconfiança quanto à importância do seu pensamento pedagógico. Muito vinha de sua natural humildade. Mas na verdade, ele nunca se considerou um pedagogo ou filósofo da educação. Em nosso penúltimo encontro (1975) deixou claro que fizera uma escolha: entre o pensamento sistemático que, embora mais mercedosamente permaneça, nem sempre transforma, e a militância objetiva que passa mas quase sempre transforma, optara pela segunda. “Quanto aos frutos de minha escolha, nada sei. Alguém um dia saberá e dirá com sinceridade se existiram ou não”, disse-me o velho pensador com despreocupado sorriso.

## 2. A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE UNIVERSIDADE NO PENSAMENTO DE AMOROSO LIMA

O ponto de partida do pensamento de Alceu sobre a universidade é a teorização do Cardeal Newman<sup>14</sup>. À concepção newmaniana de universidade veremos que Amoroso Lima guarda certa fidelidade básica ao longo de sua vida, não sem efetuar as adaptações aos novos tempos e avançar naturalmente para além das colocações do teórico inglês. Por esta razão, entendo que devo deter-me um pouco a explicitar as colocações de Newman. A partir delas compreender-se-á melhor Alceu.

No século XIX (1851), o Cardeal Newman praticamente retomou o ideal medievo de universidade, quando de sua tentativa de criar uma Universidade Católica em Dublin, Irlanda. Retomou tal ideal quase que numa contestação à mudança de valores sociais que vinha sendo operada pela revolução industrial, diferentemente de Humboldt que, antes de Newman, criara a Universidade de Berlim (1810) em moldes novos e consoantes com tais transformações de valores. Diz-se que Humboldt é quase que o criador da universidade contemporânea, interessada no ensino e na pesquisa, enquanto que Newman procura recuperar ideais católicos bem anteriores à própria Revolução Francesa e defasados em confronto com a marcha da industrialização. A diferença aí é também a existente entre o cientista e o filósofo, no contexto do século passado. Humboldt era o cientista típico. Newman o típico filósofo, marcado pelos encantamentos da concepção grega clássica de *academia*.

Em um olhar panorâmico sobre a obra do Cardeal Newman, distinguimos sem dificuldade alguns elementos que, para ele, eram caracterizadores da instituição universitária. Creio que poderíamos relacioná-los objetivamente e comentá-los da seguinte maneira:

a) **Universalidade** — elemento a respeito do qual é conveniente deixar que fale o próprio Newman: “Se me pedissem uma descrição breve e popular do que seja uma Universidade, derivaria a minha resposta da antiga designação, a de **Studium Generale**, ou ‘Escola de Conhecimentos Universais’. Esta descrição supõe a reunião de estrangeiros de todas as procedências em um lugar; — de **todas as procedências**, do contrário como se encontrariam professores e estudantes para todos os departamentos do saber? e **num lugar**, senão, como poderia haver realmente uma escola? Consoantemente, em sua forma simples e rudimentar, é uma escola de toda sorte de saber, contando com professores e mestres de todos os quadrantes”<sup>15</sup>. Ao modo simples do filósofo inglês, ficam os traços de uma instituição que se deveria caracterizar pelo conagraçamento dos povos e dos seus saberes, fazendo circular conhecimentos úteis a todos e que não podem ser encontrados em toda parte. Todos os saberes, para todos os povos, talvez fosse o lema de universalidade em Newman. Em razão disto, do ponto de vista do teórico em foco, o **conhecimento geral** ( cultura geral ) é o principal na finalidade universitária.

b) **Comunicação humana convivente** — é elemento que mereceu grande preocupação por parte do Cardeal. Newman reconhece a enorme importância da imprensa e dos livros no mundo moderno, mas argumenta que o que se aprende no **contato humano** supera em muito os resultados da letra escrita. Diz: “Eis pois o que podemos afirmar, se de qualquer modo as ações dos homens são prova de suas convicções, — que o campo e o inestimável serviço da **littera scripta**, é o de ser o arquivo da verdade, uma autoridade a que se apelar, e um instrumento de ensino nas mãos de um professor; mas que se queremos ser exatos e nos tornar plenamente equipados em qualquer ramo do conhecimento que seja variado e difícil, temos que consultar o homem vivo e ouvir a sua viva voz”<sup>16</sup>.

A fecundidade do encontro humano é algo que está muito presente na idéia de universidade de Newman. Mais do que coexistir, é necessário que homens diferentes e saberes diversos cheguem a conviver. Por isto é que o filósofo adverte: “Os princípios gerais de qualquer matéria podem ser estudados em casa num livro; mas o pormenor, a cor, o tom, o ar, a vida que a fazem viver em nós, temos que captar tudo isto daqueles em que já está vivendo”. E mais adiante: “Doses podem ir daqui aos confins da terra levadas por livros; mas a plenitude está só num lugar”<sup>17</sup>.

c) **Celebração do conhecimento e da sabedoria** — Assim como o rito religioso supõe a reunião e comunhão de pessoas num lugar determinado, a universidade deve ser o centro espacial da celebração do conhecimento e da sabedoria. O rito, sendo expressão é necessariamente transmissão, sendo — antes ainda — a criação de um “clima” adequado a um evento. Os professores, em sua “ação completa e sedutora”<sup>18</sup>, e os

alunos, vindos de longe em busca do conhecimento, constituirão a celebração do mais elevado projeto da humanidade: a sabedoria<sup>19</sup>. Eis uma visão que se afigura a nós do século XX, tão precária de ideais e tão rica de desencantos, algo como a candura perdida e recendente a alienação. É preciso, contudo, sabermos não exigir de um pensador mais do que o seu tempo lhe permitiu pensar.

d) **Autonomia** – Newman esboça o conceito de autonomia universitária, embora não o deixe ainda objetivamente esclarecido. Diz, porém, que “agora” (na fundação da Universidade Católica de Dublin) estava-se livre de **protetores**, de vez que estes normalmente cobram muito, cerceando às vezes o vôo livre do saber<sup>20</sup>. E essa pretendida autonomia é vivida hoje por nós na forma do pior dos conflitos: autonomia política teoricamente definida e aceita, sob esmagadora dependência econômica que inevitavelmente compromete o saber.

Se quisermos sintetizar, diremos que em Newman a concepção de universidade está voltada: 1. Para o **ensino**, como forma de transmissão do conhecimento por ele privilegiada; 2. Para a fecundidade do encontro humano; 3. Para a consecução da **unidade na pluralidade**, centrando a variedade dos que-fazeres universitários em um princípio filosófico-religioso indispensável na “organização” da experiência; 4) Para a luta por autonomia. E o Cardeal Newman lembra sua solidão a braços com a tarefa que lhe coube, de investigar os caminhos que a universidade devia trilhar, dizendo: “Felizes aqueles que se ocupam de questões do pensamento tão familiarmente tratadas e exploradas, que por todas as partes podem ver as pegadas, os caminhos, os marcos e os rastros de outros viajantes que os precederam, e assim não podem equivocar-se; mas, pelo que me diz respeito, senti-me um navegador solitário em um mar desconhecido, que tendo perdido de vista a terra firme, vê-se surpreendido pela noite e resta-lhe confiar nas regras e instrumentos de sua ciência para chegar a um bom porto<sup>21</sup>”.

Para um navegador solitário, e no contexto dos ideais católicos do século XIX, Newman foi até muito longe, ao que me parece. Este filósofo, de estilo nobre e idéias límpidas, acabou por cativar definitivamente Alceu Amoroso Lima. Desde que começou a escrever sobre a temática universitária, ainda nos anos 20, Tristão cita sistematicamente o Cardeal, o que faz até os seus últimos escritos sobre o mesmo tema. Na verdade, para os católicos Newman lançou os alicerces e estruturou o edifício, cumprindo aos pósteros dar-lhe paredes, janelas e portas – dar-lhe o acabamento que o tempo ensinaria.

Em 28, Alceu toma idéias ao Cardeal Newman para construir o seu parecer no já mencionado “inquérito” sobre o ensino universitário; e volta, em 1931, a beneficiar-se dos pontos de vista do filósofo inglês ao redigir um artigo importante para as lutas católicas na era de Vargas:

“Conceito de Universidade”. Principiava Tristão a trazer ao grande público suas idéias que, na época, representavam também o pensamento de todos os engajados no movimento chamado de “renascimento católico”. No referido artigo, Amoroso Lima, comentando um discurso pronunciado pelo Ministro da Educação, Sr. Francisco Campos, comporta-se consoantemente às idéias-mestras de seu livro de 1931, **Problema da burguesia**. Critica a concepção burguesa de universidade, a seu ver caracterizada pela reunião inorgânica de faculdades, pela concepção causal e anti-finalista de universidade – alimentada por um claro imanentismo pedagógico que concebia a base universitária formada pelas ciências experimentais ou sociais, e não pelas “ciências” filosóficas e religiosas<sup>22</sup>. Fazendo fogo contra as heranças da Revolução Francesa, critica o que chama de racionalismo universitário ( no sentido da primazia da “deusa razão” sobre a força geradora e estruturadora da fé ) com todas as suas conseqüências<sup>23</sup>. Destas crônicas Alceu faz derivar ponderações que alertam contra o que chama de “secularização universitária”<sup>24</sup> que, em seu modo de ver daquele tempo, acabava sendo a negação mesma da estruturação e da solidariedade espiritual que haviam mostrado as universidades medievais, geridas pela Igreja. Para tanto, fundamenta-se no próprio Newman que tem ponto de vista segundo o qual a Igreja precisa de universidades mas qualquer universidade, para manter-se tal, exige a ingerência da Igreja como elemento inspirador e organizador da vida universitária. Por outro lado, considerando-se o escrito de Alceu no contexto histórico do “renascimento católico” marcado pelo espírito de um Jackson de Figueiredo, fica fácil entendermos tão comprometidos posicionamentos. Além do que, o exemplo de secularismo da Universidade do Rio de Janeiro ( 1920 ) em nada podia agradar aos meios católicos, tanto quanto não agradou aos nossos primeiros pedagogos profissionais, como Anísio Teixeira, Lourenço Filho, Fernando de Azevedo e outros – estes até alheios a posições religiosas.

Com respeito à “secularização universitária” e sua quase que rejeição da metafísica e da teologia, Alceu volta a citar o Cardeal Newman: “a verdade religiosa não é apenas uma parte, mas uma pressuposição da verdade integral. Eliminá-la não é menos que rasgar a trama do ensino universitário. Será, segundo o provérbio grego, eliminar a primavera do ano”<sup>25</sup>. Vê-se que Tristão entra nas discussões sobre os caminhos da universidade por suas razões religiosas de neo-converso, a princípio. Difícil, em uma hora de desapontamentos como a que vivemos, posicionar-nos para compreender os pontos de vista de Amoroso Lima, que dizem respeito a uma outra época – não de ocaso e angústia como a nossa, mas de “renascimento” entusiástico. E já naquele tempo o pensador idealiza uma universidade orgânica, e que se faz orgânica – segundo ele – pela seiva que a atravessa toda e a mantém viva, que é a espiritualidade.

Como já ficou fartamente apontado, esse livro (**Debates pedagógicos**) inscreve-se na chamada fase autoritária do pensamento de Tristão e, sendo, nele encontramos textos para o nosso tempo chocantes, como aquele que preenche toda a página 26, no qual, já decepcionado com o Ministro Campos, acusa-o de dar primazia à Economia Política na estruturação do currículo de Direito, com expressões como: “É o triunfo de Karl Marx!” ou “Nós começamos bem. As expressões do Sr. Ministro da Educação poderiam ser subscritas por qualquer marxista”. Ou ainda: “E ainda se diz que é preciso combater o comunismo!” São textos dignos de um Maurras ou de um Corção da última fase, que chegam a desapontar o leitor de hoje, caso ele não tenha facilidade para o exercício de contextualização histórica.

À medida que lemos os primeiros artigos de Alceu sobre universidade, encontramos sua irritação ante o culto do **moderno pelo moderno**, de um moderno que não se critica porque põe a modernidade como um fim em si mesma. Como esta não era a posição dos católicos daquele período, Tristão lembra: “nada mais desastroso para o amor da verdade do que a obsessão do moderno. A serenidade que nós católicos possuímos, em face dos homens de ciência modernos, dos poetas modernos, dos revolucionários sociais modernos, ou dos moralistas modernos, é que contemplamos e participamos das lutas no tempo, sabendo perfeitamente que o tempo, em si, nada nos tira e nada nos dá e que a Verdade transcende infinitamente esse ‘tempo’ que ela própria criou”<sup>26</sup>.

Todavia, esses escritos sobre a universidade que encontramos nas páginas de **Debates pedagógicos** são muito incipientes; neles, Alceu desperta para o problema, pouco mais do que isto. Algum aprofundamento na questão é esboçado no artigo “Instituto Católico de Estudos Superiores”, quando da criação desta entidade no Rio de Janeiro<sup>27</sup>. Mas o tratamento do assunto ainda era mais religioso do que pedagógico. Tomando uma citação de Whitehead, segundo a qual a religião em nosso século se colocara **na defensiva** com seus pensadores normalmente despreparados, Tristão diz ter chegado a hora de acabar com a “undignified retreat” (retirada inglória) de quase sempre, criando-se no Brasil um Instituto que deveria preparar a linha avançada do pensamento católico<sup>28</sup>. Era 1932, e Amoroso Lima dizia ter chegado o momento de tomar posição firme ante a avalanche dos equívocos modernos, entre os quais naturalmente colocava o **materialismo**, o **protestantismo** e a **ortodoxia cismática**. É um texto que prega o adestramento dos pensadores religiosos contemporâneos para o enfrentamento com o modernismo, mas não prega qualquer adequação de tais pensadores aos novos valores do tempo. De qualquer forma, há aí reflexões eruditas e interessantes, e o Instituto Católico de Estudos Superiores é anunciado como semente provável de um sonho maior: a criação da Universidade Católica

Brasileira<sup>29</sup>. Como se sabe, sonho concretizado 9 anos mais tarde e que teve papel de relevo em nosso cenário cultural.

A partir de 1935, Amoroso Lima volta a publicar sobre o tema universitário. No mais das vezes são textos polêmicos nos quais contesta posições de outros educadores, sobretudo as que lhe parecem anti-católicas, materialistas, pragmáticas ou ecléticas<sup>30</sup>. Em 1938, ao tomar posse do cargo de Reitor da Universidade do Distrito Federal, Alceu pronuncia um discurso — mais tarde publicado em **Humanismo pedagógico** (1944) — que para mim se constitui num texto muito problemático. Por mais que o contexto historicamente, soa-me ainda assim como um momento pouco feliz da oratória amorosiana. Nunca pela sua construção enquanto estilo, mas pelo tom inamovivelmente elitista do Reitor. Em “Num pórtico de Universidade” — que foi o título dado ao mencionado discurso — o pensador diz que, no mundo de então, a Inteligência estava em perigo, menos por descuido que por um excesso de zelo que acabava por distorcer os seus caminhos. Assim, competia às universidades **disciplinarem** a Inteligência, realizando, “como tanto gostam de dizer os pensadores alemães, a passagem do Caos ao Cosmos”<sup>31</sup>. E quando Alceu principia a delinear sua compreensão do modo de ultrapassar essa fase de confusão e desordem da inteligência para uma fase de **ordem**, fica fácil sentir em suas palavras certo “namoro” ainda recente com os princípios fascistas e certa admiração por chefes políticos autoritários, como aparece noutro discurso do mesmo ano, através de rasgado elogio à visão de estadista e educador do Professor Oliveira Salazar, “a quem deve a nossa civilização luso-brasileira uma gratidão imorredoura”<sup>32</sup>.

Em “Num pórtico de Universidade” Amoroso Lima argumenta, de forma historicamente verdadeira, que a universidade é filha da aristocracia, acrescentando que já era tempo de tirar do ostracismo o espírito aristocrático, mostrando sua **atualidade** e sua **necessidade**. Diz: “Dia a dia se mostram as massas mais incapazes de trazer ao mundo a paz e a prosperidade; a que ele tanto aspira”<sup>33</sup>. E ao dizê-lo, lembra a grande onda demagógica do liberalismo democrático do século XIX que “veio precipitar-se, em cheio e com estrondo, sobre os nossos frágeis ombros”<sup>34</sup>. Vejo aí, se analiso com justeza, um discurso de tom elitista que se vinha chocar contra os movimentos político-sociais que, desde os anos 20, davam presença e força às classes trabalhadoras na arena política e faziam emergir as classes médias que começavam a buscar o seu lugar no horizonte político e a sua palavra na reivindicação dos direitos humanos. Avança o Dr. Alceu afirmando que o **espírito de seleção** é o próprio **espírito aristocrático**. Seleção política, contra os totalitarismos; seleção econômica, por uma certa aristocracia do trabalho que não contesta o corporativismo como sistema ideal; seleção filosófica, pelo renascimento da metafísica contra o positivismo fossilizado; seleção da fé, pelo

renascimento religioso que precisava conquistar o século XX e, finalmente, seleção das inteligências, pois, se o “século XIX foi o século da alfabetização das massas”, o século XX deveria ser o da seleção cultural das elites, proletárias, culturais e morais<sup>35</sup>. Imagino que devemos entender esta última expressão do pensador considerando **elites proletárias** aquelas que, à época, não discordavam do ideal corporativista neutralizador — segundo se pensava — das lutas de classe; **elites culturais** as que se afinavam com uma filosofia da cultura de fundo essencialmente religioso como a defendida pelo “renascimento católico”, e **elites morais** as que não encontravam dificuldades em se amoldar aos princípios éticos da chamada Doutrina Social da Igreja.

E Tristão de Athayde acrescenta que: “A obra das Universidades, portanto, no campo da cultura nacional, ou será uma obra de disciplina e de seleção, ou pelo contrário, um trabalho de anarquia e destruição”<sup>36</sup>. Com certeza, um discurso como esse era cabível nos anos 30, de vez que a análise sociológica da dominação era um capítulo pouco mais que esboçado entre nós e os desencantos trazidos pelos desmandos fascistas ainda não haviam ocorrido. Mas com a mesma certeza um discurso como esse é de difícil compreensão em nosso tempo. Resta-nos a alegria de verificar, em escritos posteriores, como o pensador carioca soube caminhar daí para as posições de defesa do engajamento político-social das universidades nas lutas contra as formas de opressão, bem como na defesa do rompimento e da destruição das fronteiras entre massas e elites. De qualquer forma, em “Num pórtico de Universidade” não me parece ter sido, o Dr. Alceu, tão generoso como de costume. Eis porque considero este um texto problemático, talvez mais problemático no confronto com os dias de hoje.

Antes ( 1935 ), Amoroso Lima publicara um artigo intitulado “Espírito universitário” que, conquanto na linha do tempo concebesse o ensino superior como um processo natural de elitização, já trazia — sob visível influência de Newman — algumas características que as universidades precisavam ter: universalidade, plenitude, autonomia, ideal ou finalidade. Neste artigo, Alceu pondera: “O que distingue a Universidade dos demais grupos sociais é ser um corpo de estudos, de caráter superior, dedicado à pesquisa da verdade e à preparação mais alta das elites de uma nacionalidade. Obra de seleção humana e de investigação científica, vem a Universidade completar a formação intelectual daqueles que a ela conseguiram chegar, com uma finalidade que a excede”<sup>37</sup>. Falando dos elementos que devem caracterizar a universidade, Alceu aponta a **plenitude** como traço fundamental do espírito universitário. Fala em várias plenitudes: **plenitude territorial**, que é a localização geograficamente concentrada das diferentes atividades; **plenitude cultural**, que estabeleça e mantenha o nexo profundo entre as várias atividades e

cursos; **plenitude social**, visando o intercâmbio e a comunhão das inteligências e dos espíritos (entre professores e alunos), e **plenitude moral**, que empresta uma definida fisionomia ética à comunidade.

Depois o pensador aponta a **autonomia**, uma liberdade de ação que, embora relativa sempre, constitui-se na garantia de manutenção da "personalidade" da instituição. Finalmente pondera que as universidades não permanecem como tais se desdotadas de um ideal ou finalidade mais alta. E escreve: "(o ideal universitário) deve ser a formação das elites dirigentes de um determinado povo, tanto na ordem social, como na ordem cultural e na ordem moral"<sup>38</sup>. Para cumprir uma tal finalidade com equilíbrio e eficiência, de nada adianta apelar ao liberalismo universitário nem ao socialismo universitário; ambos já se mostraram incapazes dessa obra. Quem pode realizá-la é uma Universidade Católica "que, como indica o seu nome, é **universal** nos seus estudos (**studium generale**, dos medievais, seus criadores por iniciativa da Igreja) mas coordenada em suas **finalidades**"<sup>39</sup>.

Os comentados até aqui são textos dos anos 30, correspondentes portanto, como já frisamos bem, ao período mais autoritário do pensamento do Dr. Alceu. Passarei a apresentar escritos do pensador, dos anos 50 e 80, a fim de que possamos ver como, mantendo um núcleo essencial de idéias, seu pensamento evolui adaptando-se às inevitáveis transformações histórico-sociais. Suas idéias ganham maior segurança e nitidez, sua visão da realidade universitária fica mais abrangente e flexível, sem que no entanto modifique muito o que há de mais central em seu pensamento.

Em 1957 o público tomava primeiro contato com o ensaio **O espírito universitário**, que ainda vinha marcado por Newman mas agora enriquecido pela boa influência exercida sobre Alceu pelas idéias do Padre Dominique Salmon, que publicara **La place de la philosophie dans l'Université idéal**<sup>40</sup>, em 1954 na Universidade de Montreal. Neste pequeno livro, o Padre Salmon insere um capítulo sobre "a missão educativa da universidade", no qual procura achar o ponto de convergência entre tradição e invenção, ensino e pesquisa, generalização e especialização. Veremos, ao longo destas páginas, como foi bom o encontro das idéias de Tristão com as de Salmon, quase às vésperas de Amoroso Lima redigir o ensaio que agora passo a focalizar.

**O espírito universitário** é, sem dúvida, a reflexão mais aprofundada do pensador carioca sobre a universidade. Neste texto, Alceu retoma as grandes linhas do "humanismo integral" procurando colocá-las a serviço dos delicados momentos de consolidação e expansão por que passa a instituição universitária em nosso meio. Reconhece, de início, que embora tivéssemos várias universidades ainda não contávamos com o espírito universitário, com suas implicações de organicidade e

solidariedade. É seu ponto de vista central o de que à universidade caberia a formação do **homem completo**. “Essa função humanista é a própria razão de ser das Universidades e o motivo de sua importância num sistema de solução social e intelectual para a crise do mundo moderno, tendo como centro a ‘eminente dignidade da pessoa humana’ e como norma o humanismo teocêntrico”<sup>41</sup>. É bom lembrar que em vários dos seus escritos, dos mais antigos aos atuais, Alceu procurou sempre defender a opinião de que o teocentrismo não é coisa do passado medieval, mas a única perspectiva possível para o cristão de qualquer tempo. Preocupou-o sempre muito o **antropocentrismo**. Tanto que afirma, no texto em questão: “O homem completo é a própria negação do homem como ‘medida de todas as coisas’, de Protágoras, do homem-deus, do super-homem, que a falsa cultura do passado ou do presente julga ser a maior de suas criações. Na realidade o que esse homem antropocêntrico chega a ser é apenas uma criatura privada de humanidade e de liberdade, dócil instrumento de instituições por ele próprio hipertrofiadas — o Partido ou o Estado”<sup>42</sup>. Muitas vezes o pensador deixa claro que o cristianismo supõe uma visão de mundo e uma concepção da história específica, que só podem ter no centro de seu significado o Deus Criador; pois, de outra forma, desmorona-se o ideal cristão e a finalidade das suas instituições — entre as quais Dr. Alceu situou, até o fim de sua vida, a universidade. Como se vai ver, a espiritualidade é elemento indispensável, segundo Amoroso Lima, a que uma universidade não degenera em uma fragmentada agência de diplomas. E ainda que este não seja, segundo muitos, um modo “moderno” de pensar a universidade, Alceu seguia pensando-o despreocupadamente. Sempre disposto a considerar as transformações sociais, mantinha no entanto certos pontos de vista inegociáveis com mudanças históricas, diríamos que pontos de vista atemporais.

O pensador entendia serem basilares à instituição universitária os elementos de **unidade**, **comunidade** e **universalidade** e aqui vemos-lo novamente reportando-se a algumas das mais famosas reflexões do Cardeal Newman.

Quanto à **unidade**, Alceu escreve: “A verdadeira unidade universitária consiste no agrupamento orgânico dos estudos, segundo uma harmoniosa escala de valores. É um princípio geral de excelência, baseada sobre a natureza das coisas, classificando os graus de conhecimento segundo uma ordem ascendente, na medida do alargamento do seu conteúdo material e espiritual, mas tendo sempre como norma fundamental a busca da verdade”. E completa adiante afirmando que ali onde se **duvida da verdade** ou se **nega a sua existência**, ali morre o espírito universitário e instalam-se as ditaduras pedagógicas<sup>43</sup>.

Com relação ao conceito de **comunidade**, o pensador é simples e direto: “A vida universitária não é mera coexistência e muito menos

simples paralelismo de escolas, professores e estudantes. Deve ter uma existência orgânica. Deve ser uma comunidade de estudantes e professores, de ciência, de filosofia, de tecnologia e de belas-artes”<sup>44</sup>. Dirão alguns teóricos de agora que neste conceito não há nada de novo. Mas tais ponderações foram feitas em 1957, quando o que mais preocupava Alceu era exatamente o **velho descumprido**. Pessoalmente, sempre leio nas entrelinhas dos escritos de Amoroso Lima algo que enunciaria assim: “enquanto não logramos o elementar, as sofisticacões restarão ridículas”.

Quanto à noção de **universalidade**, tomada explicitamente a Newman<sup>45</sup>, a esta Amoroso Lima concede um espaço maior em seu ensaio, pois ela convoca imediatamente a discussão que envolve o binômio **cultura geral/especialização**. Entende, o pensador, que “a Universidade deve procurar, acima de tudo, alargar os espíritos, abrir janelas, estabelecer contatos com o mundo exterior e com outras culturas, afastadas no tempo e no espaço;” (...) “...deve ela evitar toda compartimentação da inteligência que leva sempre ao endurecimento do coração”<sup>46</sup>. Eis como Alceu fundamenta a noção de universalidade sobre a questão do confronto entre **cultura geral** e **especialização**. Para ele estas realidades são inteiramente complementares, sendo que, em uma última instância da finalidade universitária, a especialização deve subordinar-se à cultura geral. Considera: “A Universidade tem por finalidade suprema investigar e transmitir a **Cultura Geral**. Seus institutos parciais é que se dedicam, então, às investigações em profundidade nos setores especializados. Pois a força do geral é estar implantado no especial. Como a força deste é não se desligar do geral”. E ainda, no mesmo trecho: “ao passo que a especialização é uma **condição** essencial para a vida universitária, a generalização é a **própria essência** da Universidade, cuja finalidade é dar corpo e vida ao conhecimento, desde as raízes até à fronde”<sup>47</sup>.

Quando Tristão publicava essas idéias, tomava corpo entre nós um feroso **culto acrítico da especialização**, e o pensador, com a coragem habitual, toma posição contra isso. Procura o equilíbrio, ao advertir: “Se a especialização, entretanto, predominar de modo exagerado, desaparece o próprio espírito universitário. Se a generalização, pelo contrário, se confundir com superficialidade, como tantas vezes acontece, estamos em face de um erro igual e contrário”<sup>48</sup>. Alceu valoriza maximamente a investigação e a transmissão da cultura geral, considerando-a: a) a essência da educação universitária por afastar o homem do “antropocentrismo” e ao mesmo tempo da “diluição coletivista”; b) aquela que livra o homem de se deixar escravizar pelos mitos do seu tempo, pelo egocentrismo ou pelos absolutismos autoritários — tudo isto à medida que promove um confronto de distintas realidades culturais; c) considerando a cultura geral capaz de dar ao homem a consciência de suas três dimensões: no sentido de si mesmo, no sentido do semelhante e no sentido de Deus<sup>49</sup>. Assim, a

cultura geral é vista como um dos importantes elementos que emprestam unidade, organicidade à vida universitária. Ficando bem claro que isto em nenhum caso deve excluir do fazer universitário a criatividade, a pesquisa científica, a descoberta. Por essa altura Tristão já realizara em si, com a ajuda de Teilhard de Chardin, a conciliação entre ciência e fé.

De modo que, enquanto Maritain, já nos anos 50, mantinha uma posição excessivamente conservadora quanto aos fins da universidade, Alceu avançava bem em relação ao seu mestre. Escreveu Maritain: "Conforme a natureza das coisas o objeto das Universidades é ensinar a juventude e não produzir livros, artigos e contribuições numerosas, nem fazer descobertas científicas, filosóficas ou artísticas"<sup>50</sup>. Para o filósofo francês todas essas funções investigadoras e criativas deveriam estar a cargo de Institutos especializados em pesquisas. Isto é mais do que retomar Newman, é radicalizá-lo. Amoroso Lima não se mantinha nessa linha de idéias, primeiro por uma abertura pessoal à observação dos novos caminhos da atividade universitária, e segundo — como já anotamos — em razão de um fecundo encontro com as idéias do Padre Dominique Salman. Este aponta as seguintes funções da universidade: 1) função de transmissão da cultura e difusão do saber; 2) de acrescentar, aos tesouros do passado, as descobertas do presente. Escreve Salman: "Demonstrará uma grande infidelidade à tradição quem condenar a um imobilismo rígido os discípulos dos mestres de quem se elogia a originalidade revolucionária. Reciprocamente, as tentativas de renovação não terão valor a não ser que se enraizem na sabedoria do passado, pois a descoberta, como toda atividade humana, se insere em um processo histórico contínuo"<sup>51</sup>. 3) Função de ensinar a integrar, numa síntese viva, as aquisições do passado e as descobertas do presente; 4) Finalmente a de ensinar a lidar com a complexidade do "pluralismo cultural"<sup>52</sup>.

Inteiramente acorde com tais pontos de vista, Tristão defende a investigação especializada como **condição essencial** da universidade, apenas advertindo que a cultura geral é sua própria essência.

No ensaio que ora analisamos, Alceu, não se esquecendo de lembrar-nos os delicados problemas que envolvem todas as tipologias, arrisca-se a propor uma tipologia universitária. Fala de 3 tipos básicos de universidades:

a) a **universidade eclética**, marcada pela ausência de um laço substancial comum, com cursos coexistentes mas não conviventes, universidade esta herdada do pior liberalismo individualista. Nela grassa o **cientificismo**, com o predomínio das ciências naturais e conseqüente desprestígio das áreas articuladoras, como a Filosofia e a Teologia. É um modelo tipicamente "privatista", uma vez que defende um mínimo de intervenção estatal. Segundo Tristão, a universidade eclética é a mais

encontrável em nosso país, sobretudo considerando-se a estruturação política da mesma<sup>53</sup>.

b) **A universidade totalitária ou dirigida**, na qual a ciência se apresenta a serviço da política, sempre com predomínio das ciências sociais. São as instituições universitárias de tipo fascista, comunista, nazista ou neo-fascista. Ao invés do privatismo, o coletivismo de “formigueiro” que não respeita a Pessoa. “Quase uma espécie de militarização civil da mocidade”<sup>54</sup>. Fácil de ver-se que este tipo veio reagir ao individualismo eclético, apenas que cometendo — ainda segundo Alceu — o equívoco oposto.

c) **A universidade orgânica**, na qual se exprime o “humanismo universitário”, por ser o ideal de realização da personalidade humana como um todo, bem como o ideal de superação dos tipos anteriores. Nesta universidade encontramos a primazia hierárquica das “ciências culturais”, sem prejuízo da importância e da independência das ciências naturais e sociais. Bem como ali se deve evidenciar a preocupação com o bem comum sem descuidos em relação às exigências do bem próprio<sup>55</sup>.

Amoroso Lima estuda mais minuciosamente o conceito de **universidade orgânica**, atribuindo-lhe três sinais: o de **plenitude**, de **autonomia** e de **espiritualidade**. E no ensaio em estudo o autor os explicita melhor, dando à idéia de plenitude o sentido de formação do homem integral, utilizando-se a mais cuidadosa proporcionalidade entre os elementos de promoção da cultura geral e da especialização; ligando também a este conceito a necessidade do reecontro de uma hierarquia entre os graus do conhecimento que, embora independentes, não podem ocupar os mesmos lugares na escola do saber. Essa visão hierárquica evita os cismas, as divisões por disputa e as confusões — isto é: dá plenitude<sup>56</sup>. No que respeita à **autonomia**, o pensador pondera que a universidade não pode ser uma “repartição pública” como outras, no sentido de instrumento passivo nas mãos do Estado ou do Partido. Por outra parte, a universidade também não deve ser uma ilha isolada das demais instituições, voltada apenas sobre si mesma em um culto estéril da sofisticação intelectual; deve-se integrar à comunidade social maior, mantendo sua condição de entidade autônoma mas colaboradora. Eis porque autonomia não se confunde com isolacionismo, devendo ser cultural, política e econômica<sup>57</sup>.

Para Alceu, a **universidade orgânica** não pode dispensar a dimensão religiosa sem correr graves riscos. O sentido hierárquico que subordina a técnica à ciência, e esta à sabedoria: eis a essência do princípio de espiritualidade, que tem por objetivo fazer com que as técnicas, as ciências, as pesquisas e os estudos teóricos, sejam penetrados por um espírito comum de unidade e transcendência, que seja de fato o ponto

profundo que ata a multiplicidade dos cursos<sup>58</sup>. A espiritualidade não pode ser uma matéria a ser ensinada, mas um ideal global a ser vivido. E nem se trata de uma espiritualidade simples que pode existir até em atividades materialistas e pragmáticas; trata-se — no entender de Tristão — da espiritualidade propriamente “transcendente”, que exige o sentido da totalidade<sup>59</sup>. Alceu, em plena voga materialista do fim dos anos 50, advoga a favor de uma espiritualidade claramente **eclesiocêntrica**, **crístocêntrica** e **teocêntrica**<sup>60</sup>.

O pensador lembra o que Einstein disse, pouco antes de morrer: “Perfeição de meios e confusão de fins — eis, em minha opinião, o que caracteriza os novos tempos”. E adiante comenta: “O que desejamos, para a Universidade que denominamos orgânica, precisamente por assentar no equilíbrio das partes, é que desapareça a confusão dos fins, pela unidade espiritual, aperfeiçoando-se cada vez mais a aplicação dos meios, para que a personalidade humana atinja a plenitude de sua natureza”<sup>61</sup>.

Resta vermos as relações, estudadas por Alceu, entre o saber e o poder, a universidade e a política. De tal modo que a evolução do conceito de universidade, em seu pensamento, prosseguirá na seção seguinte deste capítulo.

### 3. UNIVERSIDADE E POLÍTICA

Se há algo que pouco satisfaz e deixa bem a desejar nos escritos de Amoroso Lima sobre o tema universitário, isto é a análise dos envolvimentos políticos da instituição em foco. Não que o pensador silencie a tal respeito, mas porque aborda a questão um tanto ao de leve, sem procurar por-se atento a todos os seus ângulos. No conjunto, os seus textos ainda parecem de certo modo presos ao “céu dos princípios gerais” e interessados mais no delineamento do perfil da universidade ideal, coisa que às vezes me parece um tanto distante da trama de vicissitudes vivida por um país invadido, dependente e mesmo amordaçado.

Mais uma vez, porém, será nosso dever procurar enxergar para além da impressão geral e primeira. Mais do que isto, será necessário contextualizar historicamente os escritos de Alceu, levando em conta a advertência com a qual Darcy Ribeiro abre o seu livro **A universidade necessária**: “A tarefa da renovação universitária é, talvez, o mais pungente desafio com que se defrontam os pensadores do mundo moderno. As questões que levanta não são apenas novas; eram simplesmente impensáveis há poucos anos atrás”<sup>62</sup>. Os diagnósticos sociológicos e as análises da ciência política que hoje esclarecem a questão da dominação do saber, que fazem cair a máscara da **modernização reflexa** da universidade, destituída de qualquer projeto que vise uma evolução nacional autônoma, tais diagnósticos e análises há poucos anos inexistiam. É o próprio Darcy

Ribeiro quem nos esclarece: “Enquanto a política modernizadora aspira só a reformar a universidade, de modo a torná-la mais eficiente no exercício de suas funções conservadoras dentro de sociedades dependentes e submetidas à espoliação neocolonial, a política autonomista pretende transfigurar a universidade como um passo no sentido da transformação da própria sociedade, a fim de permitir-lhe, em prazos previsíveis, evoluir da situação de **proletariado externo** — limitado a satisfazer condições de vida e de prosperidade de outras nações — à dignidade de povo para si, senhor do comando do seu destino e disposto a integrar-se na civilização emergente como nação autônoma”<sup>63</sup>. E a fase de **questionamento** da universidade, de que antes eu falava, corresponde exatamente à luta entre **consciências transformadoras** e **consciências reformistas**, no que, vindo da sociedade como um todo, diz respeito à realidade universitária.

Retornemos, todavia, a tempos anteriores para tomarmos conhecimento das reflexões de Amoroso Lima sobre as relações entre o saber e o poder. Voltemos ao ensaio dos anos 50, **O espírito universitário**, para que de lá possamos caminhar até o último escrito do pensador sobre o tema ( de 1983 ) e ver sua via de evolução até posições mais avançadas — ainda que Tristão já estivesse, na vizinhança dos 90 anos, distante das lutas universitárias.

Alceu principia por apontar o “espírito estritamente científico e profissional” como um dos perigos básicos para a vida universitária. Diz: “A infiltração das Universidades européias, a começar pela de Berlim, pelo espírito estritamente científico e profissional, com abandono das especulações ‘metafísicas’ como sendo fantasias nebulosas e anacrônicas, preparou realmente o homem moderno para tirar da confusão entre saber e poder, a sua conclusão clássica: que o **poder** substitui o saber ou pelo menos o subordina a si”<sup>64</sup>. A idéia de que **saber é poder** transtornou a universidade, invertendo o verdadeiro espírito universitário em favor dos “ideais” do totalitarismo<sup>65</sup>. Na visão de Amoroso Lima, o cientificismo entendido como uma das vertentes do antropocentrismo exacerbado, ao repudiar as especulações metafísicas articuladoras da nossa concepção global da realidade, dispôs-se como que a desmontar um relógio na alegação de querer ter dele uma **visão interior** e profunda. Súbito, a organicidade de uma cosmovisão desejosa do ângulo mais totalizante possível, viu-se reprimida por uma especializada e meticulosa visão fragmentária do mundo. Ora, procurar conhecer as partes, os fragmentos, dá ao ser humano uma sensação maior de poder de manipulação, pois o todo sempre se mostra indominável. Bertrand Russell comentava que o esforço de se conceber a totalidade deve ser chamado de **impulso-amor** ou **impulso de contemplação**, pois ele é puro amor da perplexidade ante a aventura do conhecer; mas que a aceitação do especialismo estéril e acrítico, deve ser chamada de **impulso-poder** ou **impulso de manipulação**,

de vez que ela deriva de um ato de capitulação ante a tarefa humana de conhecer o seu mundo sem destruí-lo<sup>66</sup>.

Na afinidade desta linha de pensamento, Alceu afirma: "Os medievais, criadores da Universidade, partiram do princípio certo de que **saber é saber**, isto é, o saber vale **por si**, independente do poder que a ele se sobreponha. Vieram os modernos, à cola de Bacon, e afirmaram que saber é poder, isto é, o saber vale pelo poder que dá ao homem. O resultado foi o desenvolvimento gradativo do culto à força, e o da educação como sendo o fundamento do Império, como o fez a 'Kulturkampf', de Bismark, que foi no século XIX o símbolo do homem de Estado que colocou a cultura a serviço da política. E, com isso, o II Reich preparava o III Reich, isto é, o saber a **serviço do poder**, de Bismark, vinha preparar o **poder separado do saber**, do III Reich de Hitler"<sup>67</sup>. No entender de Tristão fora a substituição da cultura pela força o elemento desencadeador das grandes catástrofes de 1914 e 1939; e isto de tal maneira veio a corromper o espírito universitário, que hoje o saber é vendido ao poder na própria prática cotidiana de muitas universidades.

Nos anos 50, era a partir de tais idéias que Amoroso Lima propunha que se fizesse uma reflexão mais demorada e minuciosa a respeito da relação entre o saber e o poder e, conseqüentemente, entre a universidade e a política. Tal reflexão de maior porte Alceu não chegou a deixar escrita embora, como me dissesse pessoalmente, fosse uma de suas grandes preocupações. Como já dissemos, veio logo um tempo no qual o imediatismo dos fatos políticos (durante a trajetória da ditadura militar pós-64) o absorveu de modo quase total; quase que a cada dia o velho pensador era convocado para combater em frentes as mais inesperadas, realizando, sem parar, desde veementes denúncias jornalísticas até visitas a presos políticos e a religiosos abandonados pela própria hierarquia da Igreja à sua sorte, nos incômodos da repressão policial-militar. Essas coisas têm que consumir as energias de um homem idoso, e a mim elas parecem mais importantes do que qualquer reflexão universitária.

Em 1963, ao completar o pensador os seus 70 anos, a revista **A Ordem** publicou um número que comemorava o aniversário do seu líder<sup>68</sup>. Lê-se ali um artigo de João Camilo de Oliveira Torres, no qual o autor procura estabelecer **fases** para a trajetória do pensamento e da ação de Alceu. Oliveira Torres fala, até àquela época, em 3 fases: a) a **maurrasiana**, em que Amoroso Lima mostrou-se afinado com o autoritarismo político do pensador Charles Maurras. Era o gosto da razão e da ordem, a fascinação pela hierarquia e a autoridade. b) a **maritainiana**: "Maritain deu-lhe ensejo de realizar plenamente seu pensamento e forneceu-lhe os elementos para descobrir todas as dimensões de seu largo espírito, corrigindo erros e desvios de Maurras, não somente soluções objetivamente inadequadas, como, principalmente, um certo espírito de dureza metálica e desumanidade do velho provençal"<sup>69</sup>. Maritain mostra-lhe a

humanidade, convida-o a compreender melhor a democracia e a justiça social e deixar que se cumprisse a amplitude de seu espírito. Tudo isto dá origem à c) **fase solidarista**, período que está nomeado de forma talvez difusa, mas que constitui a clara escolha pelas trincheiras difíceis e perigosas da luta pela justiça e pela liberdade, em funda solidariedade à condição sofrida do ser humano<sup>70</sup>. Oliveira Torres parava por aí, em 1963, pois não podia imaginar que o período mais importante, para a realidade brasileira, como um todo, iniciar-se-ia no ano seguinte — no que diz respeito à caminhada de Amoroso Lima. E eu vou, autorizado pelo próprio Dr. Alceu, acrescentar à periodização proposta por Oliveira Torres uma outra e derradeira fase: d) a **socialista**, de um socialismo cristão iniciado nas encíclicas de João XXIII e desenvolvido pelo próprio pensador carioca em sua vasta vivência política.

Nas crônicas “Da elite à massa” e “Flor ou semente?”, que encontramos em **Pelo humanismo ameaçado**<sup>71</sup>, está o insistente e claro apelo a que se rompam as fronteiras entre elites e massas, como podemos ler no livro **Diálogo** sua opinião de que havia soado a hora da elitização das massas e da massificação das elites<sup>72</sup>. Um Alceu preocupado com estas coisas não poderia deixar de acrescentar algum elemento novo à sua idéia de universidade. Por esta razão vemo-lo escrever para o grande público, pouco mais de um mês antes de sua morte, o já citado artigo sobre a missão da universidade<sup>73</sup>, no qual coloca três “pilares ideológicos” que devem sustentar a instituição em foco: a **universalidade cultural**, a **especialização científica** e — um componente novo — a **participação social**. Os dois primeiros pilares constituem uma retomada. O terceiro, o da participação social, é visto como aquilo que representa a missão político-social da universidade; já não vê, o pensador, a universidade como propriamente formadora de elites, mas agora advoga que “a missão providencial da universidade é promover a continuidade essencial entre massas e elites. Trata-se de uma instituição, portanto, essencialmente aberta e não fechada, aglutinadora e não contraditora”. Como isto difere do tom elitista do discurso “Num pórtico de universidade”, dos anos 30!

Disse-me o Dr. Alceu, em conversa no ano de 1983: “Não sou do PT por um complexo de razões. Mas acho que um quase nonagenário da república dos bacharéis, quando vê um operário aceito como candidato ao Governo do Estado de São Paulo, já pode morrer mais esperançoso”.

Tendo vivido longa prática universitária, Amoroso Lima — na medida em que pôde — dedicou-se a refletir sobre o seu meio de trabalho. Procuramos compreender seus pontos de vista, tocando os pontos mais significativos da sua reflexão, buscando enxergar o movimento evolutivo das suas idéias, na esteira de uma opção religiosa que, em sua vida, foi definitiva. Alceu aceita ser a consequência de sua fé.

Não são poucos os que consideram Alceu, no que respeita à teoria da educação, um **utopista** em mau sentido. Um idealista de consciência ingênua. Já ouvi mesmo dizer-se, após todas as ressalvas à bela figura humana que o pensador foi, que o seu pensamento educacional padeceu das alienações inevitáveis promovidas pela fé religiosa. Tais afirmações me remetem de volta à presença de Amoroso Lima, quando este dizia-me, para responder uma observação minha quanto ao seu idealismo: “Ora, o fácil é fácil. Difícil mesmo, só o difícil. E como cristão é que jamais eu poderia ficar aí correndo atrás de facilidades. Vejo que até agora tudo foi tentado, meu caro, menos o essencial”. Por ter ouvido coisas assim intrigantes, de parte do próprio pensador carioca, imagino muito mais que ele tenha sido um utopista no melhor sentido da palavra: aquele que tem o destemor de propor **o que ainda não teve lugar**, mas que nada garante que não teve e nem nunca terá. Mais uma vez volto a um escrito seu já comentado que afirma que o espírito estritamente científico e profissional (o que, portanto, não conta com a possibilidade dos impossíveis) constituiu-se numa cristalização ruim da realidade.

Em seu último escrito sobre a temática universitária, o pensador despede-se do seu público com um trecho digno da sua inteligência e da sua sensibilidade. Encerra o artigo com essas palavras: “Tanto sofremos hoje de isolamento dos princípios em face dos fatos, como vivemos demais asoberbados pela precipitação crescente dos fatos desligados dos princípios. Essa dissociação é um dos males capitais deste fim de século, que, junto à capacidade destruidora da tecnologia isolada da cultura geral é uma ameaça contínua e iminente de um eclipse total da civilização. Essa tríplice missão universitária, com seu espírito de generalização cultural, com seu espírito de aprofundamento científico e com seu espírito de congraçamento sociológico das massas e elites humanas representa a importância fundamental que a universidade bem organizada e bem aplicada pode representar nesta dramática mutação de séculos em que nos encontramos”<sup>74</sup>.

## NOTAS

(1) Luiz Antônio CUNHA, *A universidade temporã*, p. 177.

(2) *Ibidem*, pp. 177-179.

(3) *Ibidem*, pp. 181-184.

(4) *Ibidem*, pp. 188-191.

(5) *Ciência, universidade e ideologia*, p. 89.

(6) A. A. LIMA, *O espírito universitário*, p. 13.

(7) *A universidade crítica*, p. 47.

(8) pp. 191-195, 197-202 e 209-224.

(9) *A universidade temporã*, p. 205.

(10) Luiz Antônio CUNHA, *A universidade crítica*, p. 47.

(11) *Ibidem*, p. 46.

- (12) p. 9.
- (13) **Discurso de primavera e algumas sombras**, p. 42.
- (14) John Henry NEWMAN, nascido inglês, viveu de 1801 a 1890.
- (15) J. H. NEWMAN, **Origem e progresso das universidades**, p. 7.
- (16) *Ibidem*, pp. 9-10.
- (17) *Ibidem*, pp. 10-11.
- (18) Expressão de Newman, na obra citada, p. 18.
- (19) *Ibidem*, pp. 16-19.
- (20) *Ibidem*, capítulo V, *passim*.
- (21) J. H. NEWMAN, **Naturaleza y fin de la educación universitaria**, primeira parte de **Idea de una Universidad**, p. 302.
- (22) **Debates pedagógicos**, p. 10.
- (23) *Ibidem*, p. 10.
- (24) *Ibidem*, p. 12.
- (25) *Ibidem*, citado à p. 19.
- (26) *Ibidem*, pp. 45-46.
- (27) **A Ordem**, ano XIII, nº 28, junho de 1932, pp. 415-425.
- (28) *Ibidem*, p. 415.
- (29) *Ibidem*, p. 415.
- (30) É o caso dos artigos "Universidade ou poliversidade", e "Eclétismo universitário", constantes do livro **Humanismo pedagógico**, pp. 181-189.
- (31) *Ibidem*, p. 198.
- (32) *Ibidem*, "Discurso" ( 9 de fevereiro de 1938 ), pp. 206-207.
- (33) *Ibidem*, p. 200.
- (34) *Ibidem*, p. 200.
- (35) *Ibidem*, pp. 200-201.
- (36) *Ibidem*, p. 201.
- (37) *Ibidem*, p. 192.
- (38) *Ibidem*, pp. 193-194.
- (39) *Ibidem*, p. 194. ( Grifos meus ).
- (40) Entre nós editado pela Vozes, com o título **O lugar da Filosofia na universidade**, em 1969.
- (41) Alceu Amoroso LIMA, **O espírito universitário**, p. 14.
- (42) *Ibidem*, p. 17.
- (43) *Ibidem*, p. 15.
- (44) *Ibidem*, p. 16.
- (45) *Ibidem*, p. 16.
- (46) *Ibidem*, p. 18.
- (47) *Ibidem*, p. 17.
- (48) *Ibidem*, p. 17.
- (49) *Ibidem*, p. 18.
- (50) Jacques MARITAIN, **Rumos da educação**, p. 137.
- (51) D. H. SALMAN, **O lugar da filosofia na universidade**, p. 40.
- (52) *Ibidem*, pp. 39-43.
- (53) **O espírito universitário**, pp. 20-22.
- (54) *Ibidem*, p. 22.
- (55) *Ibidem*, p. 23-25.
- (56) *Ibidem*, pp. 26-27.
- (57) *Ibidem*, pp. 34-38.
- (58) *Ibidem*, p. 39.
- (59) *Ibidem*, pp. 39-40.
- (60) Conceitos aos quais dedica explicações às páginas 41, 42 e 43 do mesmo texto.
- (61) *Ibidem*, p. 50.
- (62) p. 11.

- (63) *Ibidem*, p. 26.
- (64) A. A. LIMA, *O espírito universitário*, p. 28.
- (65) *Ibidem*, p. 28.
- (66) Bertrand RUSSELL, *O panorama científico*, cap. XVII: "A ciência e os valores da vida", *passim*.
- (67) *O espírito universitário*, p. 28.
- (68) Centro Dom Vital, *A Ordem*, Vol. LXX, nº 2, 1963.
- (69) *Ibidem*, p. 28.
- (70) *Ibidem*, pp. 29-30.
- (71) pp. 249-251.
- (72) p. 73.
- (73) "A missão universitária", *Folha de São Paulo*, 8 de julho de 1983.
- (74) Artigo citado ( 8-7-1983 ).

## A PRESENÇA DE ALCEU AMOROSO LIMA: ALGUMAS QUESTÕES

Otaviano Pereira  
PUCCAMP

"Costumo dizer que a verdadeira fé humana está diretamente ligada à capacidade de não crer. O ateísmo faz parte da fé".

Alceu Amoroso Lima

### 1. INTRODUÇÃO

Ler, rever, confrontar, dialogar com Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Athayde<sup>1</sup>, antes de tudo parece um desafio, notadamente às gerações mais novas.

Por que? É que o mestre Alceu pertence àquela espécie de homem que, de modo consciente ou involuntário, nos põe em conflito. Um conflito até original que brota da própria serenidade como tem enfrentado as crises de todo um século turbulento e prestes a findar. Também um conflito que brota do questionamento de nossa parte, quando contemplamos uma senilidade sadia em todos os sentidos, no topo de seus noventa anos, transformada em renovada juventude de espírito. Dizia-se, e ele mesmo confirmava, que Alceu A. Lima nasceu velho e conseguiu morrer jovem.

Mas o maior questionamento que brota desta contemplação — e este o afirmo por conta própria — é o da contra-maré de críticas por ele recebidas pelo fato de ter-se aliado voluntariamente a uma instituição carcomida por uma era de intensa secularização, ( a Igreja Católica ), vítima de seu próprio estiolamento, e, curiosamente, o modo sereno e até soberano como sempre as rebateu. A relação entre Alceu A. Lima e a Igreja Católica representou um dos raríssimos casos de amor entre um jovem e uma velha de dois mil anos, e que deu certo. (!)

Houve uma época, em meados deste presente século, no Brasil, em que o intelectual só tinha dois caminhos: ou era um reacionário intolerante, em geral membro da Igreja Católica — do calibre de um Gustavo Corção ou mesmo um criador genial como Nelson Rodrigues ou era comunista, e, portanto, excomungado fatalmente pelo conservadorismo romântico das elites brasileiras. Destacado desde sua

conversão ( em 1928 ) como o ponta de lança das fileiras já diferenciadas de uma instituição projetada numa era a que chamou constantemente de "Idade Nova", Alceu A. Lima revelou-se como homem de completo mas curioso equilíbrio. Conseguiu ser ele mesmo sem ser completamente um comunista, strictu sensu, — mesmo que seu pensamento tenha revelado alguns lampejos de socialismo — mas também sem aderir, in totum, à ala conservadora da sociedade e sobretudo da classe social a que pertencia de berço. Destarte, Alceu foi moldando, já em plena maturidade de pensador nato, sua personalidade de pensador católico, assumindo em si mesmo o espírito mais aberto, e assumindo como suas, as limitações da Igreja — e desta Cristandade que ora atinge seu ocaso — sem ter-se atrelado a quaisquer das alas. Em outras palavras, o insigne pensador soube de fato como jogar com a instituição com o intuito de tentar renová-la, esperançosamente. E o curioso é que, tendo-se aliado à Igreja sempre caminhou à frente da mesma, já que esta somente após o Vaticano II ( 1961 — 1965 ) é que vai realizando seu processo até doloroso de "aggiornamento" frente ao mundo e ao século. Neste sentido, a opção de Alceu parece que lhe custara por muitos anos ( décadas de 30 a 60 ) o peso de uma solidão quase que total.

O que vamos tentar nestas páginas de um estudo provisório e apressado, é exercer um ato de garimpagem desta personalidade, diria, até estranha, mas cada vez mais límpida em meio à ganga impura dos conflitos deste século, que conheceu duas Grandes Guerras, mas principalmente com os olhos voltados para o Brasil e as relações entre Igreja e Estado, elites e elites, elites e povo, e dos intelectuais entre si.

Assim sendo, escolhi para estes apontamentos um tema que me tem fascinado numa era de intensa ausência: o problema da **espiritualidade** do pensador Alceu. A partir deste prisma procurei ver nele um aspecto original, vale dizer, a "sapientia cordis" aliada ao espírito de liberdade e universalidade que nortearam sua vida e sua obra.

## 2. SAPIENTIA CORDIS

Num ensaio curto, mas densamente lúcido, comemorativo aos 85 anos de Alceu A. Lima, em 1978, para a revista **Encontro com a Civilização Brasileira**<sup>2</sup>, o teólogo Leonardo Boff, numa demarcação semântica preliminar ao texto — seguindo pelas sendas de um questionamento que floresceu nos últimos anos após a filosofia de Heidegger — tece alguns conceitos sobre as relações e diferenças entre o cientista, o erudito, o culto, o professor, o tecnocrata, o filósofo, o intelectual (...) todas elas em relação ao pensador. O teólogo Leonardo Boff, com maestria metodológica discute o estatuto do pensador e sua função numa sociedade de classes, como intelectual — filósofo

( eventualmente teólogo ) para ir ao encontro da verdadeira identidade de Alceu A. Lima, a quem, ao final desta perseguição, chama de "pensador e testemunha do espírito"<sup>3</sup>.

Leonardo Boff tem razões de sobra. Alceu A. Lima, sabemos, exerceu larga atividade como crítico literário, tornando-se desde os primeiros momentos um dos pilares da crítica e da revisão do movimento modernista de 22.

Não foi cientista, no sentido positivista da palavra. No máximo, até certa medida, um "cientista social", mas mais do que isto, um "filósofo social".

Foi um homem erudito, mas que jamais se atolou na areia movediça do eruditismo vaidoso e excessivo. Foi, outrossim, homem culto, na acepção mais larga e menos vitoriana da palavra. Jamais enterrou talentos, sabendo fazer da cultura herdada do berço — com 17 anos tinha ido à Europa por três vezes, para estudar — apanágio de sua figura de homem extremamente simples; aquele que um dia deu adeus às "várias disponibilidades" burguesas da família. ( ver mais adiante, esta questão retomada ).

Foi professor, por largos anos, sem que a vida escolar brasileira tenha, contudo, herdado de Alceu uma contribuição pedagógica mais efetiva. O que angariou de merecimentos para ser chamado de "mestre Alceu" deve-o mais à vida do que propriamente à ciência pedagógica. A pedagogia não foi seu forte. Pelo contrário, todas as vezes que tratou de tal assunto o fez de forma conservadora, doutrinária e, então, dogmática.

Não foi tecnocrata, embora tenha exercido o trabalho de chefia de uma empresa da família ( fábrica de tecidos ) por bom tempo. Seu espírito sempre o arrastou para algo mais nobre: a ação em geral solitária da meditação e da escrita.

Mas nem por isso Alceu A. Lima foi um filósofo, no sentido sistemático do termo. É evidente que lançou mão de alguns lemes. O contato com o tomismo; a lógica de Maritain e a orientação recebida da cabeça enciclopédica e bem organizada do Pe. Leonel Franca o moldaram na sempre e emergente necessidade do método, da direção. Como pensador, entretanto, realizou bem a síntese do intelectual-filósofo sem se fechar em nenhuma das duas categorias.

Eventualmente abriu algumas reflexões de cunho teológico em seus ensaios — especialmente quando falava em assuntos de espiritualidade para os editoriais do **Jornal do Brasil** e **Folha de S. Paulo**. Mas também não foi teólogo no sentido clássico da palavra e da profissão, como ele mesmo fez questão de reconhecer: "Nunca fui um teólogo. Minha espiritualidade sempre foi mais sentimental, baseada no que chamo de "sapientia cordis". O

Jackson e o Maritain tentaram introduzir em mim o intelectualismo religioso, mas isso não pegou"<sup>4</sup>.

Da mesma forma Alceu A. Lima não foi um místico no sentido clássico de um São João da Cruz, Sta. Tereza D'Ávila, Santo Cura D'Ars, nem mesmo no sentido literário, como é manifestado, por exemplo, pela veia místico-poética de um Saint Éxupèry ou de um Maurice Druon. Entretanto toda sua obra sempre apareceu impregnada pelo mistério ou por uma "mística mais secularizada". Neste particular são visíveis as influências vindas do contato com João XXIII, as literaturas de Chesterton, Fulton Sheen e sobretudo do monge Thomas Merton, este que ajudou Alceu a melhor equacionar as preocupações sociais com a fé ou uma possível síntese entre Cristianismo e Socialismo. Ainda como pano de fundo destas influências igualmente decisivas, as leituras de S. Agostinho atrás de todo grande pensador cristão está, geralmente, a marca de S. Agostinho — Péguy e Bernanos. Este último, considerado por ele o único homem realmente genial que conhecera em sua vida, cuja leitura de "Le Grand Cimetière sur la Lune" o afastara do franquismo e o fizera criar horror ao burguesismo.<sup>5</sup>

Pois bem! Em síntese, Alceu A. Lima foi um homem completo sem ter-se estreitado na especialidade, esta prisão intelectual de nosso tempo. Alceu A. Lima, como fez constar em várias entrevistas, amou; teve filhos e netos; escreveu muitos livros e artigos, tendo levado uma vida intelectual Kantiana — todas as manhãs escrevia carta para sua filha religiosa, a Irmã Maria Tereza, O.S.B. num índice de grande disponibilidade intelectual — escrevia a lápis; não fumava e usava gravatas pretas, tendo horror a roupas apertadas; gostava de música mas detestava ouvir rádio; nunca esteve em escola primária e diz ter sido aluno medíocre mas recebendo importante influência de João Kopke, a quem considerou o maior educador brasileiro (!); rezava demais e gostava de missa e de vida religiosa mesmo sendo um leigo; andava muito a pé e atravessou os andes a cavalo; guiou automóvel de Quebec à capital do México mas detestava guiar no centro do Rio de Janeiro; foi várias vezes à Europa, desde criança; lecionou na Sorbone e nos Estados Unidos; conversou dez horas seguidas com Maritain e três horas com Thomas Merton; travou intensa discussão com Georges Bernanos; conheceu alguns papas pessoalmente mas nunca conversou com seu barbeiro; foi amigo inseparável do cardeal Leme, Wagner Dutra, Jackson de Figueiredo e do Pe. Leonel Franca; suportou com humildade as histerias intelectuais de adversários ultra-conservadores, como Gustavo Coração, etc., etc., etc...

Atrás desta figura basilar do catolicismo brasileiro, sem dúvida muito original, algumas questões ficam de pé a resolver, amiúde, nossa perplexidade. Vamos enumerar em dois turnos o âmbito desta

perplexidade frente a este pensador do coração: A) o da admiração e B) o do questionamento.

## A

Admiro em Alceu A. Lima, em primeiro lugar, o seu equilíbrio — sobretudo emocional — e sua humildade.

Este foi verdadeiramente um pensador que nunca deixou se afogar em querelas inúteis, especialmente aquelas frutos do esnobismo intelectual. Nem mesmo no começo do século, em sua mocidade, quando pairava no meio intelectual-burguês a obsessão doentia pelo formalismo e rigor dos discursos ou do beletrismo acadêmico. A caminho da maturidade intelectual Alceu desde cedo tomou outros rumos conforme ele mesmo afirmara: “Eu era fruto de uma geração da indiferença, do sibaritismo, do gosto pelas formas, pela beleza, pelas novidades estéticas, pela farra. Essa, como disse, foi na minha vida a fase das formas<sup>6</sup>. A guerra de 1914 marcou-me profundamente e acredito que a grande parte de minha geração, pois significou o fim do século XIX, estetizante, burguês, das injustiças sociais, do erotismo (...) Eu tinha tudo aquilo que caracterizava a mocidade abastada de meu tempo, pois meu pai tinha dinheiro para sustentar o que chamei de minha “disponibilidade”. Eu podia gozar a vida embora isso, como disse, não me satisfizesse. (...) O que está no **Adeus à Disponibilidade**, publicado no ano de minha conversão, em 1928, é justamente isso”<sup>7</sup>.

Não tendo deixado jamais se influenciar pelos vícios de sua geração e sua época — especialmente o pessimismo decadente dos intelectuais europeus que influenciaram os jovens escritores do modernismo de 22 — Alceu formou desde cedo o esqueleto de um pensador seguro, positivo, embora se torne nos dias contemporâneos um modelo quase impossível de ser seguido. ( Veremos este pormenor no decorrer do item B, desta parte ).

Pensando neste jovem intelectual que logo encontrou seu caminho, admiro também em Alceu A. Lima o modo “agostiniano” como trabalhou sua conversão, tendo travado intensa batalha contra si mesmo e suas “disponibilidades burguesas” assim como a luta que deve ter empreendido por muito tempo contra a própria classe de intelectuais a que pertencia.

Mas admiro muito mais ainda — continuando o item anterior — a forma como conduziu sua vida de pensador cristão convertido sem ter-se atrelado ao catolicismo no que este apresenta de mais conservador e, suponho eu, tolerado tanto o ranço espiritual de uma Igreja que o cercava. E mais, o fato de Alceu A. Lima ter de tolerar também os

intelectuais de esquerda sem ter, em nenhum momento, pelo que consta, adquirido postura de intolerância e desequilíbrio. Como pensador católico mas não conservador nem "revolucionário" Alceu A. Lima sempre deve ter vivido entre a cruz e a espada. Mas conviver com o outro, quem quer que seja, sem eliminá-lo, sempre foi o lema de Alceu A. Lima. Sempre teve adversários mas nunca os fez inimigos.

É neste sentido que também admiro neste pensador a maneira adulta, tranqüila, equilibrada, serena, até senhorial e teimosa mas nunca de modo autoritário de como sempre falou da Igreja, da fé, do século XX, das civilizações — assunto que dominou com a maestria de um historiador — tendo-se revelado constantemente um homem de invejável coerência<sup>8</sup>.

Pensando ainda em sua conversão, admiro nele a face sempre renovada de sua espiritualidade. Este pensador que em sua juventude se debatera contra si mesmo, depois de convertido — como era de esperar — não assimilou as verdades da fé de forma intolerante. Sua fé de pensador católico não era a fé da Igreja como instituição, mas a fé do evangelho. Alceu A. Lima sempre dialogou, em matéria de fé, com outros crentes e com ateus da mesma forma com os correligionários da sua Igreja. Parece que esta questão da fé o iluminou de vez tendo se tornado o porto seguro a que atracara o barco de seu destino, sua cabeça, suas dúvidas após sua conversão. É nos momentos em que falava de Deus, da eucaristia, do "mistério" é que mais parecia falar do mundo, das relações sociais, do sexo, do ecumenismo, dos sonhos da humanidade, ( etc. ), com avassaladora segurança.

É neste sentido, também admirável, que Alceu A. Lima tenha trabalhado de forma madura questões cruciais dos homens e da humanidade, herança dos grandes pensadores — em geral homens inquietos — como a relação fé-razão, razão-desrazão, a questão da loucura — problema que particularmente me fascina — a secularização, o ateísmo, a conversão, o amor, a esperança, a querela maniqueísta ( presente em nós e na humanidade ) travada entre o bem e o mal e sua compreensão mais abrangente, os destinos do Cristianismo, da Cristandade, da Igreja, das questões sociais e políticas, do futuro do país, das novas gerações, dos novos partidos políticos, enfim, uma gama de preocupações centrais que nunca abalaram suas principais convicções. A fé era o nó que enfeixava seus temas. Curiosamente a fé num mundo sem Deus parecia lhe trazer mais segurança.

Mas uma fé desde cedo amarrada no compromisso. Alceu disse certa vez: "A guerra de 14 marcou-me profundamente e acredito que grande parte da minha geração, pois significou o fim do século XIX, esteticamente, burguês, das injustiças sociais, da riqueza, das viagens, do

erotismo. Quando veio o armistício, a pergunta era: qual o sentido dessa mortandade? Eu sentia a necessidade de encontrar uma causa pela qual viver, e as duas causas que eu via eram: ou viver e morrer por uma transformação das instituições sociais, ou viver e morrer porque há uma revelação sobrenatural, porque há uma transcendência (...) Eu debatia para não me converter, até que em 1928 aceitei conversar com o Pe. Leonel Franca e confessar-me. Eu comunguei e voltei a comungar em agosto, e a 4 de dezembro Jackson morreu. De repente caiu-me sobre os ombros uma enorme e inesperada responsabilidade. No dia seguinte fui convidado a assumir a presidência do centro Dom Vital. (naquele tempo não havia a Ação Católica) no lugar de Jackson. Assim fui obrigado a sair de uma posição que para mim era exclusivamente afetiva, sentimental, e filosófica ou metafísica, se quiserem, para transformar-me no sucessor do homem que, junto com Dom Sebastião Leme, tinha dado uma nova vitalidade à Igreja. (...) Foi ele quem trouxe para a Igreja no Brasil a preocupação social”<sup>9</sup>.

Então, como vemos, a opção de Alceu A. Lima surgiu de uma luta travada contra si mesmo e sua origem a ponto de ter que decidir-se por uma fé engajada, embora a própria Igreja, ela mesma, não estivesse ainda preparada para tal compromisso<sup>10</sup>. E mais, para Alceu, a fé entendida como exigência de justiça social já entre 1928 a 1938 e como questão religiosa nova, inarredável — ver o significado em sua obra do que chamou de Idade Nova — tendo assumido um caráter solidário e até solitário à medida em que paira sobre outros problemas de ordem particular.

Perdoe o leitor se insisto por demais no assunto. Mas admiro em Alceu A. Lima o modo como superou o conflito da ineficácia da razão pela fé — insisto nisto porque este conflito intelectual nem todo pensador consegue superar — principalmente depois que travou uma relação de estreita amizade com Jackson de Figueiredo, o Pe. Franca e o Cardeal Leme.

Perguntado sobre a relação dele com estas figuras de influência decisiva e as contribuições por ele recebidas no tocante a tais conflitos, Alceu respondeu: “A loucura me impressionava porque achava que a razão não leva a nada. O raciocínio e a lógica não me bastavam. Quem sabe se a religião, o antídoto da razão, o oposto da lógica, não levaria a alguma coisa? Eu continuava cético, porém, angustiado. Queria conhecer a loucura em todas as suas manifestações. Escrevi uma carta ao Jackson dizendo que havia perdido a crença na razão e indagando se a sem-razão, o oposto da razão, a ruptura com a razão, me levaria a alguma coisa. Machado de Assis, que se preocupava com a loucura por medo de ficar louco, influiu muito sobre mim. As explicações racionais do mundo já não me satisfaziam. Escrevi tudo isso a Jackson e ele me respondeu: “Alceu, tome muito cuidado com a loucura, pois um amigo meu, lá em Sergipe,

ficou preocupado com ele e acabou vendendo cachaça num botequim do sertão...” Então percebi que só me restava dar um salto dentro da fé. Lembrei-me que, quando rapaz, dera um passeio de bote com um amigo que pertencia à marinha. Ele reparou que eu não me aproximava da beira do bote e indagou: “Você está com medo?” Respondi que não sabia nadar. Ele disse: “Então vou ensinar você a nadar”, e atirou-me no mar. Se estou ainda vivo, é porque, naquele dia, consegui alcançar a praia nadando. Foi um salto como este, que dei na esfera da fé. (...) O reacionarismo do Jackson — continua o pensador — impregnou-se em mim por algum tempo, como uma espécie de homenagem e de dever em sua memória. Mas senti que ele havia marcado a Igreja, contribuía com algo de novo: a vinculação da **inteligentsia** com a fé popular. Para mim até então, as duas coisas eram antagônicas: a inteligência aqui, a fé ali. Porém Jackson havia mostrado a possibilidade de uma ligação entre a espontaneidade da fé do povo brasileiro e a inteligência requintada pelo ceticismo, pelo anarquismo e pelo erotismo universais. Esse elo se realizou em mim através do contato com a revista **A Ordem**, com o padre Leonel Franca e com esse homem excepcional que foi o cardeal Leme”<sup>11</sup>.

Mas sobre este particular conflito da relação fé-razão em que mais uma vez o pensador revela intenso equilíbrio, cumpre observar que sua obra, no que tem de espiritual, converge — principalmente no final de sua vida — para o senso do “mistério”. Este algo impregnado em suas reflexões, ao mesmo tempo meio solto, do ponto de vista da lógica ou do pensamento. O apego ao mistério acabou dominando todas as esferas de suas reflexões, sentimentos, ações, a ponto de afirmar, como espécie de síntese: “Tudo é Mistério”, frase que pareceu ser o corolário de toda sua obra<sup>12</sup>. Neste sentido Alceu A. Lima dá um salto dentro da mística, mesmo tendo afirmado que seu temperamento era mais afetivo e não místico — pelo menos, como já afirmamos, no sentido clássico do termo.

Mas voltando atrás mais uma vez neste pormenor, percebemos que este pensador afetivo consegue a difícil síntese ou equilíbrio entre fé-razão-emoção quando se torna um pensador permanentemente lúcido e lógico, de incrível clareza. As orientações intelectuais do Pe. Leonel Franca o conduziram à lógica de Maritain — este que o permitiu, por sua vez, atualizar o Tomismo através da sua obra **Humanismo Integral**. Mas como a lógica ou a filosofia em si não bastam, o outro lado desse equilíbrio veio através das leituras dos místicos — Chesterton, Thomas Merton.

Com relação particularmente à sua afinidade com Jackson de Figueiredo, Alceu fez questão de por um pequeno divisor de águas, mostrando, entretanto algumas diferenças que nunca os desuniram. Alceu como dissemos, nunca fez inimigos. Diz o pensador: “Ele — Jackson — nunca foi maritaniano, mas tampouco tomista, mas um legítimo pascaliano. Eis a verdadeira posição de Jackson. E eu me sentia

muito unido a ele, nessa *sapientia cordis* pascaliana, no acolhimento daquilo que está para além da razão. Como eu havia enfrentado uma querela terrível com a razão, e estando decepcionado com a sem-razão, encontrei na fé a superação da razão e da sem-razão”<sup>13</sup>.

Deixando de lado um pouco este lado emotivo e “místico” sobre o esteio da fé, cumpre dizer que admiro em Alceu A. Lima a universalidade de seu pensamento assim como a extensão de sua obra: a do pensador, a do crítico. É claro que não foi um intelectual denso no sentido mais clássico do termo, da envergadura, por exemplo, de um Pe. Henrique Vaz. Talvez porque tenha sido concomitantemente um pensador do coração e não só da inteligência<sup>14</sup>.

Admiro também em Alceu A. Lima o modo de como trabalhou a questão do respeito à liberdade, ponto nevrálgico de sua obra. A liberdade a que sempre reivindicou para reger as ações dos homens — e contra todos os “ismos” que a história já produziu. Principalmente a liberdade com a qual regeu a relação com seus adversários e o respeito permanente ao pensamento e à fala do outro. No sentido desta postura voltaireana, o estatuto do pensador em Alceu, a priori — conforme fora discutido por Leonardo Boff — começa a ser bem aquilatado pelo fato de ter sido ele, por excelência, o guardião da liberdade entre nós.

Finalmente, admiro em Alceu A. Lima o seu lado terno, vale dizer a forma amorosa como tem tratado todas as coisas, tanto as coisas boas que sempre o acompanharam, como o sofrimento, a dor, a loucura, a solidão, a morte ( etc. ). Este lado que fez de Alceu um homem deveras iluminado.

Vamos agora ao segundo turno, ou seja, aquilo que me atira na areia movediça de alguns questionamentos:

## B

Em primeiro lugar, quanto a origem burguesa de Alceu A. Lima, não creio que ele tenha se despojado dela completamente. Um pensador que se dá ao luxo de, todos os dias e por muitos anos, escrever cartas à filha religiosa, é porque a “disponibilidade” de que falava não se desprende dele completamente, fazendo dele também um modelo Kantiano e europeu de intelectual, até o fim da vida. Mesmo à frente da Ação Católica parece que Alceu jamais assumiu a postura militante do intelectual do 3º mundo, à imagem por exemplo, de um Francisco Wefort, um Paulo Freire, um Darcy Ribeiro, para falar num modelo brasileiro atual<sup>15</sup>. Na verdade Alceu A. Lima efetivamente nunca foi um pensador de barricada, mesmo que tenha sido homem de posições firmes, que proferisse grandes discursos acadêmicos e escrevesse belos e lúcidos artigos de jornal contra a opressão, o “status quo”, etc., tanto é que jamais

figurou entre os intelectuais cassados após o golpe de 64, Fernando Henrique, Florestan Fernandes, Celso Furtado, etc. Só para ficar neste exemplo, um intelectual que permanece em seu gabinete de trabalho após um golpe de Estado é porque de fato só incomoda o poder nos discursos ou conferências de salões fechados.

Neste sentido Alceu A. Lima nunca realizou aquela tarefa orgânica do intelectual tão reclamada por Gramsci. O que Alceu teve de contato com as massas ou com a cultura popular o foi mais a nível da intuição ou da percepção de sua importância e necessidade do que propriamente de militância. A mudança de 180 graus de ótica do pensamento de gabinete para a prática popular supõe uma conversão mais difícil reclamada ao intelectual de hoje — como têm realizado alguns bispos da chamada Igreja Progressista, nas décadas de 70 e 80. Esta nova disposição supõe algo que só surge da prática e que não se resolve apenas ao nível da emoção ou intuição. Penso eu, falando numa ótica de 3º Mundo, que o novo estatuto genuinamente pedagógico e orgânico do pensador contemporâneo deve passar pelo crivo da experiência popular se possível em todos os pontos de vista<sup>16</sup>.

Mesmo tendo atuado à frente da antiga Ação Católica ( e Liga Eleitoral Católica ), a participação efetivamente política de Alceu A. Lima parece ter sido aquela típica do intelectual coerente bem intencionado mas romântico: enxergou bem os fatos, foi lúcido sempre, até certo ponto inquieto — pois Alceu foi o homem partidário do que chamou de “equilíbrio no movimento” — mas sempre de mãos limpas frente aos acontecimentos, às barricadas do tempo. Ora, neste sentido, sempre pareceu fácil ao pensador ter magníficas intuições sobre os destinos da humanidade, a juventude, a revolução sexual, os processos culturais mais diversos, a nova mulher, as liturgias renovadas das religiões... enfim, tudo o que diz respeito à capa e não ao miolo dos acontecimentos. Para um pensador do gabarito intelectual e da nobreza de sentimentos de Alceu é sempre fácil falar do arco-íris quando seu quarto está bem arranjado e asseado. Mas lamentavelmente, é preciso dizer, esta forma asseada de pensador que não suja as mãos com a massa — não me refiro só ao povo, mas à massa bruta dos acontecimentos — parece ser um modelo em franca extinção.

Esta primeira observação abre uma outra com uma pergunta a princípio espantosa: foi Alceu um revolucionário ?

Bem, primeiramente sabemos que não foi conservador mesmo tendo “flertado” com os conservadores — conforme expressão do articulista da revista *Isto é*. Na verdade foi sempre um homem forte. Como partícipe da *intelligentsia* brasileira, isto é, no cenário intelectual e político nacional<sup>17</sup>. Alceu A. Lima foi um homem que sempre “jogou bem”. Bom driblador, bom cabeceador, ágil, jogou em várias posições mas

sobressaindo-se numa só: a de esquerda ( aparente, pelo menos ) sob o guia da liberdade, do respeito mútuo, do diálogo, da coerência das idéias, mas jamais da militância no sentido em que aqui reivindicamos à palavra. E isto não significa que tenha sido um intelectual astuto. Jamais pensar num possível maquiavelismo intelectual de Alceu. É que o primado da liberdade, a tolerância, o diálogo permanente e tudo mais que nortearam sua vida e obra fizeram de Alceu A. Lima um pensador elástico e, aparentemente, bom jogador.

Mas eu quero me fixar num terceiro questionamento, a partir do tema deste texto, naquilo que Alceu A. Lima tem de mais maduro e mais denso: a espiritualidade. Por extensão, nas reflexões sobre as religiões, a Igreja, a secularização, a fé, etc.

Símbolo do cristão novo e precursor da nova Igreja, mais tolerante, ecumênica, sua obra, no que apresenta de mais especificamente espiritual ( **Meditação sobre o Mundo Interior, Meditação sobre o Mundo Moderno, O Espírito e o Mundo, Tudo é Mistério e Testamento Espiritual**, obras póstumas, e em parte, a obra **No Liminar da Idade Nova** ), toda ela aparece ainda impregnada por certo ranço dogmático da espiritualidade da Igreja, pelo menos até o Vaticano II. Confesso que não consegui ler por inteiro nenhuma dessas obras por me sentir constantemente doutrinado pelo autor.

Brilhante expositor — e doutrinador — o pensador da Igreja Nova acaba por dificultar as afinidades possíveis entre o leitor atual e do futuro e um escritor de estilo ainda acadêmico, cuja dialética verbal não mais coaduna com o modelo contemporâneo de um ensaísta<sup>18</sup>. A impressão que fica é que Alceu A. Lima acaba falando sempre a linguagem de um mundo caduco e de modo também caduco, ainda que tenha sido, em meados deste século tão crítico, um pensador renovado com relação ao modelo católico de épocas passadas. Preso a uma instituição já estiolada pelo tempo e pela cultura moderna, parece visível a tentativa de Alceu A. Lima de resgatar, como leigo renovado, uma espiritualidade já decadente e cuja linguagem, sem sintonia com nossa cultura atual, já não cai mais na graça do homem contemporâneo. Esta percepção me ficou patente quando li seu **Testamento Espiritual** ( organizado por sua filha religiosa ) em que o pensador escolhe o professor Cândido Mendes de Almeida para fazer dele o seu filho espiritual predileto e entregá-lo o legado de seu trabalho: a continuidade de sua atuação no laicado católico do Brasil. A pergunta que me resta neste momento é sobre a efetiva validade de tal legado.

Pensando ainda nesta presença intelectual carregada de espiritualidade e doutrinadora cumpre voltar à afirmativa de que Alceu A. Lima não legou quase nenhuma contribuição pedagógica renovada em sua obra. Assim sendo, como modelo de pensador, em que pesem todas as admirações, prefiro particularmente, a contribuição, por exemplo, de um

Paulo Freire, então muito mais próximo a nós, mais enraizado no Brasil no sentido do pensamento popular e sobretudo, mais “dialético”. Ou ainda, por que não lembrar o estilo intelectual e pedagógico meio “bonachão”, alegre e não menos evangélico, fidelista e esperançoso de um Rubem Alves? <sup>19</sup> Ou ainda, por que não lembrar o estilo pé-no-chão dos ensaios de um Carlos Rodrigues Brandão, prenes da sabedoria popular e de iluminação poética, neste sentido um tanto quanto “orgânico”?

Relacionada à observação anterior surge outra: a da dialética em Alceu A. Lima. Alceu foi um pensador que lucidamente fez a combinação de pontos conflitantes: fé e razão, razão e des-razão ou razão e loucura, fé e ateísmo, conflito e paz, etc. Polemista, mas declaradamente anti-dialético, este espírito, diria, monolético, tendo em vista a harmonização dos contrários que sempre conseguiu, Alceu A. Lima, sempre pareceu ser o autor nada mais que do arranjo semântico ou da síntese especulativa.<sup>20</sup> É só observarmos a maneira serena e sapiencial de como sempre concedeu entrevistas que percebemos este pormenor. Não restam dúvidas af que este homem foi sempre um poço de conhecimentos e principalmente de afeto e de fé no futuro. Mas, a sua dialética — se pudermos falar nestes termos — foi sempre a dos românticos, a da contemplação intelectual, a da metafísica essencialista. Vale dizer, Alceu sempre falou da ação, da síntese entre ação e reflexão, ação e meditação, ação e mistério, etc. Mas efetivamente seu pensamento jamais ascendeu à “práxis”. Assim sendo, permaneceu sempre no mundo das grandes reformas e não da revolução de base. Ele mesmo diz sobre si mesmo: “sou um revolucionário no sentido pacífico da palavra...”<sup>21</sup>

Assim sendo, pensando agora num outro questionamento interligado aqui, era de esperar que durante a vida toda Alceu se tornasse o guardião da não-violência. Claro que aqui se trata de uma questão muito mais ampla. Mas cumpre observar que via de regra pensadores conciliados com um humanismo mais acadêmico, romântico, são traídos pela ideologia da não-violência. Esta parece ser uma maneira até sutil de dissimular a própria quietude do intelectual inofensivo.

Finalmente, fechando esta ala de indagações e não querendo alongar demais para não cair no ranço acadêmico, diria que Alceu A. Lima em sua postura permanentemente sóbria, “pacífica”, madura, equilibrada, sempre rechaçou de forma nietzschiana o ceticismo. Vale dizer, vendo nos céticos o sinal da decadência, cansaço, senilidade, fraqueza — como o fez frente a alguns modernistas de 22.

Ora, existe uma postura de ceticismo desesperançoso, trágico, nihilista, que nos fecha as portas da alegria e nos embota para a visão do sentido da vida e da própria morte. Este sentimento sórdido não convém ao homem. Porque não há como pensar sem um fio pelo menos de esperança, — e Sartre nos mostrou isto em sua última entrevista — diria que

há um certo grau de ceticismo que nos faz crescer. Quando ? Quando nos põe numa atitude de permanente interrogação e não nos deixa aceitar todas as coisas sem mais nem menos em nome de uma esperança romântica. Creio que quem não é pelo menos um pouco cético não está no caminho certo. É preciso ser um pouco cético para não sermos enganados pela nossa própria utopia quando esta não está embasada em fundamentos reais. O homem tem que ser cético pelo menos diante das promessas fáceis, portanto traiçoeiras, ideologizadas. É verdade que estamos sempre às voltas com nossas frustrações, principalmente com relação a nós mesmos. Mas não creio também que a humanidade mereça tanto crédito. Eu, pessoalmente estou a pique de perder a crença na humanidade. Afinal, a eminência de um cataclismo nuclear não é um problema tão simples quanto a de uma praga num laranjal. E quem se postula de forma muito segura contra os céticos é porque deve estar atrelado às verdades feitas. A fé, quando mostra um excesso de segurança pode ser até perigosa. Assim como Alceu A. Lima afirmou que "o ateísmo faz parte da fé" ( ver epígrafe ), diria, endossando, que há um ceticismo que se torna a própria arma da razão quando esta nos livra do sonho fácil.

Fechando estes apontamentos provisórios diria que Alceu A. Lima foi um homem iluminado: pela sua fé, e sua coragem de assumir sua fé de modo até meio solitário, pela sua inteligência privilegiada e pela condição social com que lhe foi permitido regar as sementes de sua inteligência, pelas suas intuições, pela sua segurança, mas antes pela sua simplicidade, pelo espírito de liberdade.

Quem de fato tem a chama ela não se apaga. Os noventa anos de Alceu foram um momento vivo de um espírito de que o mundo contemporâneo tanto carece — notadamente a juventude.

Mas longe de pensar numa fé no futuro que elimine os conflitos do presente: do pensamento, da ação prática... O estado de guerra, já dizia Heráclito, é algo inerente à condição da Humanidade. Guardadas as proporções, todo homem retrata em si os conflitos da humanidade. É como disse Sartre: quando o indivíduo escolhe, para acertar ou para errar, é toda a humanidade que escolhe com ele. Olhando Alceu Amoroso Lima no topo de seus noventa anos, numa cadeira de balanço, tive a impressão, pensando no 1984, que Alceu A. Lima nasceu fora do tempo ou foi um homem excessivamente maduro para este país. Ou, ainda, tem se tornado quase sozinho o amante da paz, e nós, jovens, as verdadeiras vítimas do conflito.

## NOTAS E REFERÊNCIAS

(1) Usaremos mais o seu nome de batismo: Alceu Amoroso Lima, já que seu pseudônimo liga-se mais à figura de crítico literário, aspecto secundário para estes apontamentos.

(2) Cf. BOFF, Leonardo, "Alceu Amoroso Lima", in **Encontros com a Civilização Brasileira**, ( Nova Série ), Rio, Civilização Brasileira, nº 6, dez-78.

(3) Op. cit., p. 311.

(4) Entrevista concedida a Frei Betto, Op. cit. p. 208.

(5) Por trás desta mística, digamos, diferenciada do pensador Alceu A. Lima, um fato relevante: o apego quase que obsessivo à missa no que ela manifesta de mais silencioso e profundo, como também de mais rotineiro e anódino. Perguntado por Frei Betto sobre a forma como reabastecia sua vida cristã o pensador respondeu: "Devo dizer com toda franqueza que, cada vez mais, amo a missa. A missa do homem reduzido ao essencial. Se, a cada manhã não fosse à missa e não escrevesse à minha filha — permita-me ligar as duas coisas —, não haveria esse reabastecimento. Só consigo realmente pensar durante a missa. Por isso, não gosto quando o celebrante começa a falar muito. Prefiro um velho frade franciscano lá de Petrópolis, frei Godofredo, que reduz a missa à sua simplicidade extrema. Ali, sinto-me renascer". Op. cit. pp. 215 — 216.

(6) Em quase todas as entrevistas que concedeu, ao ter oportunidade de falar de seu passado, Alceu A. Lima fez questão de salientar que sua vida passou por três fases: a das formas, ( em sua juventude, num período mais "solto", mais aventureiro, anterior ao do crítico literário militante, de 1919 em diante ), a das idéias após a publicação de seu primeiro livro, sobre Afonso Arinos ), e a dos acontecimentos, ( então, o mais longo e denso, após sua conversão ao catolicismo, em 1928, e a amizade com o Jackson de Figueiredo e o Pe. Leonel Franca e o trabalho ao lado do Cardeal Dom Sebastião Leme no Centro Dom Vital ).

(7) Cf. AMOROSO LIMA, Alceu e DANTAS MOTA, Lourenço, **Diálogo**, S. Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 35 — 36.

(8) Nos depoimentos e entrevistas coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa sob o título **Memorando dos 90**, ( Rio, Nova Fronteira, 1984, 434 págs. ) encontra-se agora espelhado o retrato mais completo de um homem que, especialmente nas décadas de 60 a 80, numa velhice prenhe de espírito jovem, mostrava-se sempre aberto, seguro de si. Alceu A. Lima sempre recebeu toda sorte de entrevistadores sem torcer o nariz para quem quer que o afrontasse com suas perguntas, dentro das regras que um articulista da revista **Istoé** ( nº 384 ) chamou de "teimosia calma e firme".

(9) Op. cit. pp. 37 — 38.

(10) Até mesmo no golpe de 64, há 20 anos, este despreparo da Igreja foi nitidamente perceptível quando se absteve do apoio às lutas populares para organizar a famosa "marcha com Deus, pela família e pela liberdade".

(11) Perguntado por Frei Betto sobre como a fé passou a ter em sua vida uma íntima relação com o engajamento político e social, o pensador deu uma resposta convincente e ampla. Falou do ecumenismo, das Grandes Guerras, da Revolução Russa, do fascismo e suas possibilidades de aliança com a Igreja e dos choques provocados por este namoro, do direito, do reacionarismo e suas contradições formais com a dimensão social do evangelho, da Teologia da Libertação, etc. Cf. **Encontros com a Civilização Brasileira**, op. cit. p. 211.

(12) Em 1983, antes de falecer, disse: "talvez eu publique meu último livro com este título: **Tudo é Mistério**. Realmente a editora Vozes acaba de lançá-lo postumamente. Este apego ao mistério também é visível em seu **Testamento Espiritual**, um encarte da **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Vozes, nº 43, set./83.

(13) Op. cit. p. 211.

Mas é o ensafeta católico Antônio Carlos Villaça quem melhor demarca os traços que diferem ( e unem ) Alceu e Jackson a partir de suas personalidades, suas origens sociais e das formas diferenciadas de suas conversões ao catolicismo: "Duas conversões muito diferentes, as de Jackson e Alceu. Como os homens eram diferentes e até opostos. Como eram diferentes as psicologias, as formações culturais, as

condições sociais. Jackson era um afirmativo, o panfletário desabusado das **Afirmações**, da **Coluna de Fogo**, da **Reação do Bom-Senso**, era mais natureza do que inteligência, Schmidt observou muito bem, em **O Galo Branco**, que “o que era irresistível nele era a natureza, não a inteligência”. Alceu, pelo contrário, era muito mais um intelectual, um homem de gabinete, um ser entregue ao jogo das idéias.

Jackson era um intuitivo. Alceu era um erudito. Jackson era um homem extrovertido, barulhento, gostava de cantar, de conversar pelos cafés, de passear à noite pelas ruas desertas — era um notívago. Alceu era um tímido, um delicado, muito mais da casa do que da rua, muito mais do estudo do que da discussão caótica, muito mais da leitura tranqüila que da improvisação agitada. Jackson era todo comércio, veemência, polêmica, engajamento. Alceu era as reticências, os entretons, as nuances, a disponibilidade. Duas naturezas muito diversas. Duas vidas organizadas diferentemente.

Um era pobre, paupérrimo. O outro era rico. Um nunca foi à Europa. O outro, aos vinte anos, já atravessara muitas vezes o Atlântico. Um era fulminante nas suas reações. O outro era comedido, conciliatório, ameno. E assim foram as conversões.

A de Jackson, intuitiva, rápida, violenta. Uma conversão fulminante. A de Alceu, especulativa, racional, lenta, difícil. Pode-se dizer que a de Jackson foi fácil, se à palavra fácil não se emprestar nenhuma conotação depreciativa. Depois da influência de Farias Brito, o encontro com Dom Leme, então Arcebispo de Olinda e Recife — a conversão aconteceu, com uma simplicidade, uma leveza, uma facilidade, uma espontaneidade, uma naturalidade tipicamente jacksoniana.

A de Tristão foi árdua, foi difícil. O processo de conversão durou uns sete anos. Quanta discussão epistolar com Jackson. Quanta leitura. Quanta reflexão. Quanta hesitação. Quanta complexidade. Quanto medo de perder a antiga liberdade de pensamento. O receio de o dogma ser um limite, um cerceamento, quando o dogma é um convite, um alargamento. O pavor das responsabilidades. A sombra constante da dúvida”. **O Pensamento Católico no Brasil**, Rio, Zahar, 1975, pp. 111 — 112.

(14) Mesmo assim Alceu A. Lima, desde o berço, soube aproveitar o talento de um trabalhador intelectual envolvido pelas chamas da reflexão e comprometido com a rotina do labor intelectual. É o autor Antônio Carlos Villaça quem, novamente, nos fornece mais detalhes sobre sua incansável laboriosidade: “Sempre se caracterizou por uma paixão — a da leitura. Lê tudo, há sessenta anos. E, assim, formou uma cultura universal, das maiores de nossa história, só talvez ultrapassada por dois outros leitores terríveis, Rui Barbosa e Pontes de Miranda, mais metódicos do que ele, mas também mais especializados ou limitados”. Op. cit. p. 118.

(15) Claro que temos entre nós também intelectuais e sobretudo literatos que passam a imagem de homens desocupados e até exóticos, como Jorge Amado, com suas camisas floreadas, bermuda e sandálias em casa de veraneio. Mas isto acontece entre nós na proporção de um por mil.

(16) É claro que a atuação do pensador, do líder não precisa ser necessariamente mesclado na vida popular. Para voltarmos aos exemplos dos idos de 64, a atuação parlamentar de um Santiago Dantas foi tão importante quanto a da alfabetização de um Paulo Freire ou a atuação das Ligas Camponesas de um Francisco Julião.

(17) Não vamos aqui tratar da opção político-partidária de Alceu A. Lima, da Social Democracia, do Liberalismo, etc., porque implicaria num estudo mais abrangente.

(18) Não li **Sexo e Tempo**, considerado por Alceu sua melhor obra. Mas suponho que aí também o autor já deve ter aparecido um tanto envelhecido em virtude do aspecto doutrinário que sua obra toda vem refletindo com o tempo.

(19) Embora Rubem Alves se mostra um pensador distanciado das linhas de frente do pensamento político no Brasil, mas em certa medida “revolucionário” quando trata de questões como o corpo, os ritos religiosos, a cultura, a ciência, etc. — questões que indiretamente estão ligadas às revoluções políticas do presente e do futuro.

(20) Veja este aspecto na obra já citada de Francisco de Assis Barbosa, pp. 43 — 44.

(21) Op. cit. p. 54.

Lendo esta obra exaustiva de Francisco de Assis Barbosa esbarrei nalgumas respostas a entrevistas concedidas pelo autor em questão nas décadas de 60 e 70 ( revistas **O Cruzeiro**, **Manchete**, **Fotos**, **Ftoos**, semanário **O Pasquim**, etc. ) e que me deixaram sobremaneira assombrado. Se não vejamos: Como pôde um pensador de seu gabarito depositar as esperanças no futuro de um país nas mãos de um Jânio Quadros ? ( pp. 51 – 55 ). Esta me pareceu a visão típica do intelectual desvinculado de uma postura mais militante, mais de base.

# SENTIDO DA UNIVERSIDADE

**Olinto A. Pegoraro**

Departamento de Filosofia – UFRJ

## I – UNIVERSIDADE E COMUNIDADE

### Introdução

Hoje o universitário, seja ele estudante, professor ou administrador, está preocupado na relação de universidade com a comunidade. Parece que o estabelecimento de ensino superior fechou-se sobre sua própria crise; tenta criar pontes de ligação com a comunidade; mas esta parece correr em faixa própria, procurando soluções que surjam de seu seio, sem recorrer à decadente "sabedoria" e "técnica" dos círculos universitários. Todos, em todos os setores, sentem a importância de soluções conjuntas, globais. Mas como criar o diálogo necessário entre os diferentes escalões da sociedade ?

Por outro lado, até bem pouco tempo, e por longos anos, os escalões superiores do MEC e os quadros da Segurança Nacional obrigaram alunos e mestres a se ocuparem exclusivamente do campus universitário, a estudarem as idéias e teorias sem se preocuparem de seu impacto sobre a realidade nacional. O debate sobre os problemas da comunidade era, até pouquíssimo tempo, motivo de intervenção e fechamento temporário de faculdades e universidades. Isto ajudou muitíssimo a criar o fosso entre a universidade e a comunidade. Hoje há condições de se retornar o problema e recuperar o tempo perdido.

Aqui defenderei apenas uma perspectiva que é a seguinte: A universidade reencontrará seu caminho somente quando se confrontar com a comunidade e procurar responder, em nível científico, aos problemas reais, estruturais, sócio-políticos e culturais.

Esta tese coloca em segundo ou terceiro plano a revisar ad-intra da universidade. Isto é, o problema maior não está nos Estatutos, nem nos Regimentos nem na organização administrativa da universidade.

A grande questão é esta: a quem serve a universidade ? Estará a serviço de si mesmo oferecendo empregos e produzindo diplomas ? Que compromisso assume a universidade com a produção de qualidade ?

A quem servem as melhores produções técnico-científicas ? À comunidade ? Às estruturas de dominação ? A resposta a estas perguntas é fundamental para as relações da universidade com a comunidade.

Atendendo-nos à tese acima enunciada, desejamos colocar três itens para a reflexão:

- 1 — a universidade deve voltar-se à comunidade.
- 2 — a universidade deve produzir teorias demandadas pela comunidade.
- 3 — a universidade deve situar-se no plano político.

### **1 — A Universidade deve voltar-se para a comunidade**

A universidade precisa voltar-se para os problemas da comunidade a partir das camadas mais pobres e marginalizadas. A marginalização da grande maioria da comunidade é resultado das teorias montadas nas universidades, nos escritórios e nos Institutos técnico-científicos.

O marginalizado é produto de teorias político-sociais e econômicas produzidas ora no exterior ora entre nós. Quase todas as teorias da dominação foram produzidas nos meios universitários com a mais absoluta seriedade, sem a menor preocupação com os impactos que tais teorias causam na vida do povo.

Talvez é esta constatação que leva muitos jovens universitários a subirem morros para constatarem a brutalidade da realidade. Esta inquietação é sinal positivo.

Há universitários que se aproximam da comunidade com a antiga visão paternalista que leva socorros e soluções preparadas previamente.

Outros há que sinceramente procuram ajudar o povo a encontrar respostas para seus problemas.

Procuram instrumentalizar a comunidade para que ela encamine e reivindique as soluções técnico-científicas e sócio-políticas cabíveis.

Certamente este segundo tipo de colaboração do universitário com a comunidade é de muita importância. Mas se restringe a problemas locais de comunidades bem determinadas. Acabaria aqui o trabalho do universitário? Acabaria sua função numa prestação generosa de assistência técnico-científica aos problemas que o povo sente e vive cotidianamente? Para isto não é necessária a universidade. Há muitos favelados que, sem nunca terem freqüentado uma escola, são verdadeiros engenheiros operacionais, técnicos qualificados pela prática, sociólogos de aguda visão crítica, etc...

Então não basta que a universidade se volte para a comunidade com sincero espírito de ajuda positiva.

## 2 — A Universidade deve produzir teorias postuladas pela comunidade

O universitário tem que exercer seu papel científico que consiste em universalizar os problemas. Não basta resolver problemas limitados, como vimos no primeiro item. A universidade é o lugar da universalidade. Isto é, cabe à universidade elevar os problemas locais e restritos ao momento científico. Em outras palavras a universidade tem a função de elevar os problemas concretos do momento da particularidade ao momento da universalidade. Esta não é uma abstração; mas o esforço de situar um problema local e particular em nosso universo cultural e dar-lhe uma solução adaptada a este mesmo universo.

Só assim a universidade, lugar de universalidade, estará em pleno serviço da particularidade, ou seja, dos problemas concretos vividos pela comunidade.

O papel dos professores e alunos universitários não consiste apenas em aprender teorias abstratas (desligadas da nossa particularidade) e "neutras", válidas para qualquer tipo de realidade. É este tipo de saber alheio ao concreto que se presta à exploração e aos grupos de dominação.

A universidade deve criar um saber que interprete nossa condição atual. Criar um saber econômico baseado em nossa história e em nossa contemporaneidade; uma ciência médica que solucione nossos problemas sanitários; uma faculdade de arquitetura que ensine os jovens arquitetos a fazer habitações para nosso povo, com materiais ao alcance da economia popular e não apenas uma arquitetura que só ensina fazer coisas para nossos poucos ricos; uma psicologia que ajude nossas pessoas e nossas comunidades a reverter suas tensões, etc... Enfim, ainda está para surgir o **saber universitário para o povo, para a comunidade**. Em geral importamos ou traduzimos os livros produzidos no estrangeiro que tentam equacionar problemas estrangeiros. Nossos mestres se especializam no exterior. Assim criamos a universidade que gira sobre si mesma, que gera e consome seu filho, o saber. No máximo dá diplomas para melhorar o status social ( e não científico ) dos alunos.

Portanto precisamos julgar a universidade e as teorias ali produzidas à luz dos problemas da comunidade. Precisamos julgar nossas doutrinas à luz de seu impacto real sobre a sociedade em que vivemos. A validade de uma teoria não depende apenas do rigor das deduções. Este é apenas um passo, um momento do saber científico; sua validade depende também do serviço que pode prestar à comunidade e de sua capacidade transformadora da realidade a serviço do povo.

Todo saber, em nossa situação sócio-política-cultural, tanto vale quanto sua capacidade transformadora das estruturas e das mentalidades.

Do contrário, caímos num saber ornamental que serve para ser recitado e arrancar aplausos e admiração ou nos salões ou nos congressos de pura exibição. Enfim é absolutamente importante a contínua dialética e interação entre **teoria** ( produzida na universidade ) e a **práxis** ( problemas vividos na comunidade ). Esta interação começa a ser praticada entre nós. Há equipes de professores de economia, por exemplo, que começam a aula com a leitura da situação econômica tal qual aparece nos jornais do dia. Este é o material concreto, o problema singular, a partir do qual alunos e professores tentam elevar-se ao momento universal ( científico ) para retornar à situação real. O mesmo se diga de algumas faculdades de medicina, engenharia, sociologia e política.

Tomemos o exemplo da teologia. Porque hoje a Igreja é a única instituição realmente próxima dos problemas da comunidade ? Sem dúvida, uma série de fatores religiosos ( que não é caso de tratar aqui ) contribuem para isto. Mas, universitariamente falando, é inquestionável que a Igreja, desde o Concílio Vaticano II ( 1962 ) está praticando a interação do discurso teológico ( científico e universitário ) com a práxis ( ação pastoral sobretudo no meio dos pobres em todo o continente ). Hoje o saber da Igreja ( tão universal e abstrato como qualquer teoria ) está cada vez mais perto da verdadeira situação concreta ( práxis ).

Em conclusão deste segundo item, podemos tirar a limpo as seguintes idéias-força:

1º ) o universitário deve ser um implacável crítico das teorias que aprende. Criticá-las não apenas à luz de outras teorias. Teríamos aqui a teoria das teorias que nada mais faz que perder-se na auto-contemplação intra-muros universitários. Mas há que criticar as teorias:

a) à luz dos resultados práticos que produzem. Por exemplo, as teorias economicistas e tecnocratas contribuem decisivamente para produzir o mundo marginalizado e carente. A maioria das teorias universitárias de hoje estão a serviço da dominação nacional e internacional.

b) à luz de sua capacidade transformadora das situações problemáticas vividas pela comunidade. Aqui está o verdadeiro teste da validade ( ou vaidade – vacuidade ) do saber científico. Todo saber deve ser capaz de contribuir para a libertação das situações desumanas e opressoras. Este é o saber real e verdadeiro justamente porque se insere na verdade da comunidade.

c) Há que exercer especial crítica com o saber importado em livros, traduções e à formação no exterior. Tudo isto é muito válido desde que ajude a leitura profunda de nossa realidade. O saber não tem

pátria: é universal. Mas esta universalidade ( teoria ) deve ser confrontada com a particularidade ( práxis ). Certamente há muitas teorias que não ajudam a interpretação de nossa situação; outras a deformam; outras a exploram e subjagam. É o caso das teorias econômicas, políticas e médicas. Portanto não podemos absorver as teorias feitas em outros contextos ( outras particularidades ) e simplesmente aplicá-las ao nosso. Precisamos sim aprender estas teorias para reexaminá-las e rearticulá-las à luz de nossa situação. Todo o saber, onde quer que seja produzido, nos será útil na medida em que seja analisado criticamente. E o mais profundo saber é fator de alienação e dominação na medida em que seja absorvido a-criticamente, ou meramente aplicado sobre nossa situação particular.

2º ) A crítica das teorias demanda, evidentemente a contínua crítica curricular. Que cientistas formam nossos currículos ? Formam jovens a serviço da comunidade ou de empresas multinacionais ? Que mentalidade comunitária imprimem nossas disciplinas ? Estas perguntas revelam que os currículos de cada faculdade devem ser elaborados segundo os problemas da comunidade em que se insere o estabelecimento de ensino superior. O critério para se introduzir ( ou tirar ) uma disciplina não é sua novidade ( moda científica ) mas a demanda real, a necessidade vivida pela região ou País em que se vive. A partir desta ótica é que se deve organizar os currículos de medicina, engenharia, arquitetura, sociologia, filosofia, educação e teologia.

3º ) A crítica das teorias e dos currículos exige a constante crítica da estrutura de poder que vai do poder departamental à cúpula dirigente.

Um poder vertical, de cima para baixo, é incompatível com a universidade voltada e integrada na comunidade. O poder precisa ser organizado de baixo para cima, com participação de todos. Os Chefes Departamentais, Decanos e Reitores estão prestando serviço à comunidade científica a qual presta serviço ao povo. Ora, servir não é dominar, não é criar estatutos, currículos e regimentos em reuniões de cúpula. Servir é ouvir, coordenar e elaborar as sugestões, contribuições e críticas de todo o corpo-universitário. As tensões cúpula-base se fundam na confusão entre poder ( de tendência autocrática ) e servir ( exercício democrático da autoridade ). A Universidade não é a Reitoria, nem os escalões intermediários de poder. A universidade é o conjunto dos professores e alunos que, para bem exercer sua função científica, dispõe de um serviço organizacional. Esta é a Universidade democrática para a comunidade democrática.

### **3 — A Universidade deve situa-se no plano político**

Como vimos, a Universidade é o lugar da teoria.

Cabe à Universidade propor modelos técnico-científicos que abrangem o mais largo conjunto possível de fenômenos e problemas da comunidade. Não basta simplesmente adotar esquemas disponíveis; a cria-

tividade universitária precisa criar modelos alternativos, sempre mais adequados às demandas de toda a sociedade.

Isto não é possível sem uma autêntica inserção política. E por muitas razões. Primeiro porque a Universidade surge da comunidade, da Pólis, e só tem sentido enquanto serve cientificamente à polis oferecendo modelos de análise de seus problemas. A Universidade, portanto, é intrinsecamente política. Em segundo lugar, o saber produzido na Universidade é político.

A ciência se constitui de vários momentos. Um deles é a concatenação rigorosa das premissas; o outro é o julgamento da aplicação das conclusões. É o momento comunitário e político da ciência.

Não basta ao cientista participar só do primeiro momento. Seria ser cientista alienado e a serviço de todos os senhores que aparecem. Mas o cientista coerente, verdadeiramente universitário e imbuído de espírito comunitário, exige sua participação também no segundo momento da ciência. O cientista consciente e engajado exige participar, com a comunidade, sobre o julgamento a oportunidade de aplicar este ou aquele produto científico; esta ou aquela técnica; esta ou aquela teoria. Em terceiro lugar, a Universidade precisa contribuir decisivamente para que as análises científicas dos problemas da comunidade sejam assumidas pela esfera das decisões propriamente políticas.

De nada adianta levar os problemas da comunidade, estudá-los teoricamente, estudar soluções cabíveis se depois não encontram ressonância e viabilização nos planos legislativo e executivo. Qual é, por exemplo, a contribuição solicitada às Universidades para a elaboração de um novo modelo econômico? Que contribuição concreta pode oferecer a Universidade para uma nova política da saúde, da habitação, da educação, etc? No dia de hoje, nem as Universidades ousam reivindicar tal colaboração e muito menos os políticos dominantes solicitam a contribuição universitária. Todos perdemos com este divórcio; a Universidade se aliena e se satisfaz com a repetição de teorias e a distribuição de diplomas no fim de 4 anos; e os meios políticos agem segundo o sabor dos acontecimentos e as interpretações subjetivas e personalistas dos ministros.

A condição da ressurreição da Universidade é seu serviço real à comunidade. O universitário, professor ou aluno, deve contactar, sentir e viver os problemas da comunidade. Num segundo momento deve levá-los ao plano científico, universal, teórico.

Na terceira fase, a teoria voltada à práxis, aos problemas para equacioná-los concretamente. Este retorno não se faz só sobre um problema isolado, próprio de um lugar determinado, de uma comunidade específica. Não. No momento teórico o problema isolado ganhou universalidade. Na hora do retorno à particularidade ( realidade concreta ) a

resposta é globalizante. Por exemplo, pouco adianta resolver o problema sócio-estrutural de uma favela, se através do estudo teórico, não se chegou a equacionar as origens de todas as favelas da comunidade com a formulação de uma proposta global de solução geral para toda a comunidade. Pouco adianta solucionar casuísticamente a situação de favela sem combater, técnica, científica, política e socialmente as causas de todas as outras.

Por isso a **teoria** e a **práxis** precisam conviver dialeticamente, enriquecendo-se reciprocamente.

Neste momento a Universidade deixará de ser um gueto, ou um ornamento da sociedade burguesa. Pelo contrário, ela se tornará uma instituição necessária a todo o povo e de um modo todo especial ao povo que mais tem problemas técnico-científicos que é a população marginalizada da cultura, do progresso e das condições humanas dignas.

## II – UNIVERSIDADE CATÓLICA

Até pouco tempo pensava-se em **reforma** universitária a partir do que já existia, como Estatutos, Regimentos, Programas. Procurava-se reformular tudo isto juntamente com o aparelho administrativo e burocrático. Era um **olhar de dentro**.

Hoje a Universidade precisa **transformar-se**, assumir nova forma, **novo modo de existir**. Ela precisa ser pensada desde um novo ângulo de visão. Já não será criatura de um mestre que a planejou em sua mente. Hoje, a universidade, antes de tudo, **emerge da comunidade**, resulta da situação cultural de toda a sociedade. É um olhar **desde a comunidade sócio-cultural**. Sobre este tema capital, recordemos alguns itens:

1 – A Universidade, como emergência da sociedade, é o centro especializado da cultura de um povo. É um lugar, um centro de serviços científicos.

2 – O serviço científico visa não tanto a transmissão correta do saber já elaborado, mas especialmente a criação de um instrumental categorial que interprete o mais adequadamente possível a situação histórico-cultural de um povo ou de uma época.

3 – Por isso a Universidade deve ser intrinsecamente ligada ao processo histórico. É impensável uma universidade que vem depois do acontecer. Hoje importa pensar a universidade como centro que, pela interpretação das situações presentes, prepara, a seu modo, a emergência de novas situações sócio-culturais, políticas, econômicas. A universidade tem, como primordial função, ajudar a comunidade a interpretar cientificamente sua situação com vistas a presidir seu acontecer, seu destino.

4 – A universidade não é o único lugar onde se pensa criticamente a situação histórico-cultural da comunidade; mas certamente cabe-lhe o dever de criar serviços, instrumentos de análise social, política, econômica, médica, psicológica e técnica. No passado, quase todas as teorias de dominação sócio-político-econômica foram elaboradas nas universidades. Porque não podem ser agora o lugar privilegiado onde se elaboram as teorias da libertação da comunidade ?

5 – A universidade é o lugar político. O próprio processo de elaboração científica implica a opção política no sentido do serviço científico a toda a comunidade no momento histórico por ela vivido. Faz parte intrínseca da elaboração científica a decisão de caráter social visando a oportunidade e a prioridade de uma atividade acadêmica. Não é em vão que as ditaduras sempre procuram separar a produção científica no processo histórico.

6 – Estas são pistas para uma nova identidade da universidade:

- Ela organizará o saber a partir da situação real da comunidade no plano sócio-político econômico e cultural;
- e organizará o saber como serviço à comunidade.

7 – Isto implica na questão dos critérios pelos quais se funda uma universidade. Há que ter critérios globais e fundados na demanda autenticamente comunitária para se abrir esta ou aquela faculdade, este ou aquele Departamento, esta ou aquela disciplina. Em termos simples, a Universidade para o povo exige que se crie, por exemplo, a faculdade de Medicina para o povo, a Faculdade de Arquitetura para o povo, Engenharia, Filosofia e Teologia para o povo. A palavra povo não é nem mágica e nem demagógica; ela quer dizer comunidade total em sua situação real. Em nosso caso é a situação de uma comunidade dependente, dominada.

### Sentido de ser Católica

1 – Antes de tudo trata-se de uma universidade, isto é, lugar do logos crítico da situação sócio-cultural. Neste sentido não há diferença entre as universidades a não ser no nível da competência e instrumentação. A Igreja exige que as universidades católicas melhorem constantemente a competência e serenidade científicas.

2 – A universidade é católica em latitude e profundidade. A abrangência latitudinal deve ser universal, isto é, a universidade católica é capaz de dialogar criticamente como toda e qualquer produção cultural e científica. Toda produção do gênio humano é digna e merecedora da nossa apreciação. Neste sentido há que rejeitar o dogmatismo, o moralismo e o autoritarismo “Científico” como elementos perniciosos ao autêntico pensamento católico.

Por outro lado, no plano da profundidade, a reflexão evangélica procura investigar a realidade natural e sócio-cultural de modo originário. Nesta radicalidade mostra-se o próton e o escaton como animação, coesão, e sentido do processo histórico, das tramas da existência pessoal e comunitária. Por isso, na concepção cristã, a natureza, a cultura, a ciência e a história são um processo de revelação e de libertação da realidade até a plenitude do escaton sempre presente a tudo como próton.

3 – Por isso, com razão, a universidade católica propõe não só a especulação sobre esta radicalidade mas sobretudo procura uma ação, uma práxis que realmente seja libertadora de todas as realidades máxime da existência humana.

4 – Por conseguinte, a universidade católica, ao produzir ciência, quer que ela sirva à comunidade e à formação da qualidade de vida. Para nós a ciência não pode nunca servir à dominação. Ela precisa ser um serviço técnico científico para a libertação da comunidade, a partir da porção marginalizada e oprimida. Sem este horizonte é impossível falar de universidade católica. A catolicidade não emerge do estatuto mas das atitudes da universidade face à realidade e à ciência.

5 – Em síntese, a universidade católica precisa ser aberta, crítica e radicalmente dialogante em razão de sua inserção no processo e em razão de sua inspiração evangélica. Ambas as razões levam à mesma pista: o processo de libertação do homem.

#### **Objetivos fundamentais da universidade católica**

Do acima exposto deduzimos os seguintes objetivos fundamentais de uma universidade católica:

1º ) Servir à comunidade da qual emerge através da elaboração técnico-científica dos problemas.

2º ) Criticar técnica e cientificamente a situação histórica em que se encontra a comunidade denunciando as ideologias de dominação política, econômica, científica e cultural; e propondo modelos de interpretação e de ação sempre mais abrangentes e libertadores do homem e da história.

3º ) Criar um instrumental teórico que contribua para a transformação da realidade e da comunidade e não apenas de setores privilegiados. Neste sentido há que manter as faculdades que realmente gerem um saber e uma técnica a serviço das camadas mais carentes da comunidade.

4º ) Levar a teoria e a práxis interdisciplinares à participação efetiva na transformação da comunidade a partir das situações carentes e marginalizadas.

5º ) Integrar a criatividade acadêmica com a ação pastoral proposta nos documentos do CELAM e da CNBB voltada preferencialmente para os jovens e às comunidades oprimidas, fortificando, assim, o processo libertador.

## A INFLUÊNCIA DO ILUMINISMO E O DESPERTAR DO INTERESSE CIENTÍFICO NO BRASIL

Riolando Azzi

Ao publicar em 1876 o ensaio crítico intitulado **A Filosofia no Brasil**, Sílvio Romero iniciava a obra com esta afirmação categórica:

“Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha.

As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um eco só até cá. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibnitz, Espinoza, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolf e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós”.

E em seguida o mesmo autor acrescenta:

“O fato é de uma explicação mui clara: o abandono da colônia, e ainda mais, o atraso da Metrópole, para o qual aqueles nomes passaram despercebidos, forneceram a razão do fenômeno.

Nos três primeiros séculos que nos precederam, nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro”<sup>1</sup>.

Nas últimas décadas, essa afirmação categórica de Sílvio Romero tem sido matizado por diversos autores, embora, numa visão global do período, ela continue ainda válida.

Diversas são as causas que dificultaram o despertar do interesse pelos estudos filosóficos e científicos na época colonial. Entre elas, destaca-se a falta de imprensa local. Carlos Rinzini comenta esse aspecto com estas palavras:

“Sem tipografias até 1808, e dependendo a custosa e tardia impressão no reino da censura e licença, bem se afigura a quase impossibilidade de darem os brasileiros largas ao seu estroliterário até a trasladação da Corte para o Rio de Janeiro. Daí o terem sido mais e melhores as suas obras inéditas ou extemporâneas de que as públicas e tempestivas...

Fomos, os portugueses da América, dos últimos povos da cristandade a usar a letra de forma”<sup>2</sup>.

Na época da dominação holandesa no Recife em meados do século XVII Maurício de Nassau tentara fundar ali uma tipografia, mas, por contratempos imprevistos, o projeto não chegou a ser realizado.

Em princípios do século XVIII um negociante montou no Recife uma pequena oficina e começou a imprimir orações e letras de câmbio. Mas o estabelecimento foi logo desmantelado por uma carta régia de 8 de junho de 1706, mandando "seqüestrar as letras impressas e notificar os donos delas e oficiais de tipografia não imprimissem nem consentirem que se imprimissem livros ou papéis avulsos"<sup>3</sup>.

Em 1746 o impressor português Antônio Isidoro da Fonseca tentou de novo montar uma tipografia no Rio de Janeiro. Imediatamente o governo mandou seqüestrar o material tipográfico enviado para a colônia com a seguinte justificativa para o Estado do Brasil:

"No qual não é conveniente se imprimam papéis no tempo presente, nem pode ser de utilidade aos impressores trabalharem no seu offício, aonde as despesas são maiores que no Reino, do qual podem ser impressos os livros e papéis no mesmo tempo em que dele devem ir as licenças da Inquisição e do Conselho Ultramarino, sem as quais não se podem imprimir nem correrem as obras"<sup>4</sup>.

Na verdade, a preocupação básica do governo lusitano era restringir a possibilidade de veiculação de idéias contrárias aos interesses políticos, religiosos e econômicos da Coroa.

Por essas restrições da Metrópole, ciosa do controle do pensamento nas colônias, a imprensa no Brasil só pode ser ativada em princípios do século XIX, já com a presença do monarca português no Rio de Janeiro.

É necessário também ter presente o voto constante da Coroa com relação à fundação de estabelecimentos industriais na colônia. Durante os três primeiros séculos foram sempre taxativas as proibições a esse respeito. Na mente do governo luso, o Brasil devia permanecer apenas como um celeiro de produtos agrícolas e um depósito de metais preciosos a serviço das necessidades e interesse de Portugal.

Não havendo produção industrial, não havia também estímulo para estudos científicos que pudessem dinamizar essa atividade.

Finalmente, deve ser assinalada também a falta dos institutos de estudos superiores na colônia. Após três séculos de dominação portuguesa, o Brasil não tinha ainda uma universidade sequer. Para os portugueses, o desenvolvimento intelectual da colônia era considerado não apenas como algo supérfluo, mas perigoso até, enquanto podia tornar-se instrumento de conscientização da situação efetiva de dependência.

A partir da segunda metade do século XVIII, porém, a clausura cultural e científica em que era mantida a colônia começou a ser rompida. Aparece assim o primeiro grupo significativo de cientistas do Brasil.

Neste estudo queremos analisar alguns aspectos históricos que facilitaram o surgimento desse primeiro surto de publicações e estudos científicos na colônia.

Em última análise, trata-se de vincular essa primeira fase da história da ciência no Brasil com a situação política, social e econômica vigente.

A esse respeito, afirma Japiassu:

“A história das ciências humanas e do pensamento filosófico não podem ser reduzidas respectivamente a uma coletânea ou cemitério de fatos e de idéias, pois elas tendem a definir as atitudes mentais, os modelos de inteligibilidade e determinadas “concepções do mundo” que se afirmam e se transformam na sucessão descontínua das épocas da cultura”<sup>5</sup>.

De fato, uma compreensão mais profunda de qualquer período do progresso científico só é possível quando os estudos e as conquistas das ciências são apresentadas dentro da moldura histórica em que se realizaram.

Seria muito lacunosa uma história do pensamento filosófico e científico que não levasse também em consideração os aspectos de ordem política, social e econômica que estimularam ou condicionaram o seu desenvolvimento.

Também Guerreiro Ramos coloca-se na mesma linha de idéias, explicitando o seu pensamento nos seguintes termos:

“As ciências não são imunes ao condicionamento histórico... As ciências constituem, em cada período, um aspecto integrado numa totalidade de sentido. São tributárias da cosmovisão de cada período histórico e conseqüentemente não se podem pretender permanentemente válidas”<sup>6</sup>.

Em vista da situação de dependência cultural do Brasil, o despertar de interesse científico na colônia será examinado a partir do contexto lusitano.

## 1 – O ILUMINISMO EM PORTUGAL

Portugal vivera durante todo o século XVII sob a égide da monarquia absoluta, cuja autoridade divina era defendida pelo clero, e mormente pela Companhia de Jesus.

Nesse período a influência dos jesuítas era muito grande na Corte, pois não somente a eles estava confiado o cargo de confessores e

conselheiros régios, como também a formação cultural de toda a aristocracia lusitana.

Mantinhm-se fiéis à filosofia escolástica, rígrado enquadramento do tomismo-aristotélico medieval, sustentando sua vinculação e dependência direta da teologia católica. Ao mesmo tempo, opunham-se fortemente às novas concepções do mundo e da natureza provenientes das conquistas científicas, iniciadas com Galileu e Copérnico e consolidadas com a elaboração da física de Newton.

Culturalmente e politicamente o reino de Portugal, até a primeira metade do século XVIII, assemelhava-se mais a um reino da Cristandade medieval do que a um moderno Estado europeu.

Eis como Newton Sucupira descreve a situação da cultura lusitana nesse período:

“Isolado da fermentação cultural que se processava na Europa, Portugal não foi diretamente afetado por estes três ingredientes básicos na contribuição do mundo saído do Renascimento: a Ciência positiva, a Técnica e o Capitalismo. De espírito renascentista em Portugal o que realmente se consolidou foi justamente o aspecto literário e formalista, com desdém de tudo o que fosse pensamento e ação técnicos. A filosofia que vigorava era uma escolástica decadente, mumificada em comentários, sem a vitalidade do seu elan originário. Enquanto Galileu, Descartes e outros criavam a França moderna, em Coimbra continuava-se a repetir, e isso por muito tempo, a Física de Aristóteles”<sup>7</sup>.

Portugal, portanto, mantinha-se impermeável ao espírito científico moderno.

Um exemplo significativo dessa posição anti-científica pode ser visto no editorial do Colégio de Artes da Universidade de Coimbra, dirigido pelos jesuítas, em data de 7 de maio de 1743, onde se determina que nos exames ou lições, conclusões públicas ou particulares não se defendem nem ensinam opiniões novas pouco condizentes com os conceitos das Ciências Maiores, como são as de Descartes, Newton e outros. Excluiu-se explicitamente o ensino de qualquer ciência que defenda os átomos do Epicuro ou qualquer conclusão que se oponha ao sistema de Aristóteles. O documento termina afirmando que Aristóteles continua sendo o mestre a ser seguido, conforme as prescrições dos estatutos do Colégio de Artes.

Coube ao marquês de Pombal, ministro plenipotenciário de D. José I e papel relevante de promover uma mudança na orientação da cultura lusitana.

Tendo vivido anteriormente na Inglaterra, o sonho principal do marquês era a transformação econômica do reino, superando sua estrutura agrária semi-feudal, e preparando-se para ingressar na era da indústria e do capitalismo.

O terremoto de Lisboa serviu de marco histórico para a nova arrancada em direção ao progresso. Referindo-se a esse dramático episódio, Pombal afirmava:

“Enfim, na mão de Portugal está hoje abrir os olhos sobre o perigo em que se tem achado. Seu próprio mal pode dar-lhe meios para se resgatar de suas desordens políticas. Antes deste acontecimento, todas as reformas que a sua política poderia intentar, dariam em falso. Quando os princípios de um governo estão de uma vez corrompido... é necessário um golpe de raio, que abisme e subverta tudo, para tudo reformar. Portugal está hoje no caso de um povo nascente”<sup>8</sup>.

Para que de fato o reino lusitano pudesse iniciar o seu desenvolvimento econômico, uma das condições básicas era que o país se abrisse culturalmente para as novas conquistas da ciência. Era necessário enfim, deixar para trás a cultura preponderantemente acadêmica ministrada nas escolas dos jesuítas e dar um novo rumo ao estudo universitário no país.

Luis Washington Vita comenta esse aspecto nos seguintes termos:

“Portugal clamava urgentemente por um sopro cientificista, pois a Filosofia do século XVIII já havia ultrapassado o humanismo olímpico e se cingira, agora, ao pensamento matemático, que tudo explicava agora através de suas fórmulas e leis. Para atingir esse escopo Newton, com seu cálculo de fluxões e Leibnitz com seu cálculo infinitesimal criavam um instrumento universal para “explicar” a natureza, num sentido relativo e condicionado às forças específicas da razão.

Por isso a Filosofia do século XVIII se atira por toda a parte com este exemplo único, com o paradigma metódico da Física newtoniana, e o aplica universalmente. Não se contenta em considerar a análise como um grande instrumento intelectual do conhecimento físico-matemático, mas vê nela a arma necessária de todo o pensamento em geral. Nos meados do século, a vitória dessa concepção é definitiva”<sup>9</sup>.

Foi através da reforma da Universidade de Coimbra, realizada em 1772, que Portugal passou a aderir de fato a essa corrente de pensamento que já conquistara a Europa.

Na realização dessa mudança de mentalidade entre os lusos, emerge como figura de primeira grandeza Luís A. Verney.

“Realmente foi Verney o ponto mais elevado da articulação de Portugal com a Europa culta na época do Iluminismo. Foi ele próprio, na opinião de Cabral de Moncada, o mais insígne iluminista português desse século”<sup>10</sup>.

A ele se deve em grande parte o ingresso de Portugal no âmbito do pensamento científico moderno.

### 1.1 – Luis Antônio Verney e a renovação pedagógica

Sem dúvida, o aspecto básico que contribuiu para a renovação do pensamento filosófico e científico em Portugal foi o término da hegemonia jesuítica no campo da cultura, abrindo-se a partir do século XVIII, o espaço para a presença de um pensamento alternativo, promovido em grande parte pelos padres da Congregação do Oratório.

Segundo José Calvet de Magalhães, coube a D. João V (1706–1750) iniciar esse processo de abertura cultural. Ao referir-se a esse monarca, ele escreve:

“Deu o primeiro golpe no monopólio jesuíta do ensino filosófico fundando o Hospício das Necessidades que entregou à Congregação do Oratório, dando-lhe em 1745 uma livraria de 30.000 volumes e uma renda anual de 12.000 cruzados com a obrigação do ensino público das primeiras letras, gramática latina, retórica, filosofia e teologia natural. Desde então, para se ingressar na Universidade deixou de ser essencial a certidão do Colégio das Artes, entregue à orientação dos jesuítas, bastando certificar-se o exame feito na escola dos oratorianos. O monarca doou igualmente aos oratorianos um laboratório de física experimental”<sup>11</sup>.

O ano de 1746, com a publicação do **O Verdadeiro Método de Estudar** de Luis A. Verney constitui uma data fundamental com relação à abertura de Portugal ao progresso científico.

A obra de Verney constitui de fato um verdadeiro divisor de águas, marcando o fim do predomínio da concepção teológico-filosófica típica da escolástica, e assinalando o início de uma nova era cultural, em que as ciências físicas e naturais passariam a ocupar um lugar relevante e fundamental.

Uma expressão significativa dessa mudança de mentalidade pode ser em 1752, na declaração do qualificador do Santo Ofício, o qual crê vislumbrar no cartesianismo, até pouco antes condenado um “método útil para abraçarmos sem horror os sistemas da Física moderna, a qual até aqui olhávamos com menos afeição”<sup>12</sup>.

Como se pode observar, não era fácil vencer a mentalidade antiga, que gozara não apenas do apoio do Estado, mas tivera ainda a seu lado como instrumento de força o tribunal da Inquisição.

Não era fácil, portanto promover a ciência moderna sem ao mesmo tempo denunciar a pobreza e superficialidade do ensino tradicional, monopolizado pelos jesuítas.

Com razão pois, declara Calvet de Magalhães:

“Caberia no entanto a Luís Antônio Verney, que foi arceidiogo de Évora e secretário na nossa legação em Roma onde viveu a maior parte de sua vida, ser entre nós o grande arauto e panfletário da filosofia moderna, abrindo com outros o caminho às grandes reformas de Pombal. Verney publicou em 1746 o seu **Verdadeiro Método de Estudar** que constitui um verdadeiro manifesto contra o estado de nossa cultura e em favor da filosofia e da ciência moderna, denotando principalmente a influência de John Locke. Os ataques de Verney são geralmente dirigidos contra o ensino dos jesuítas, e quaisquer que fossem os sentimentos do barbudinho, que aliás estudou nas escolas da Companhia, sua reforma dos estudos entre nós não poderia deixar de ser dirigida contra os inicianos dada a sua suprema influência nas matérias referentes ao ensino”<sup>13</sup>.

Também Joaquim de Carvalho ressalta o caráter polêmico da obra de Verney. Eis suas palavras:

“Verney apresentava-se ostensivamente como filósofo militante contra o escolasticismo, em nome do ecletismo do bom-senso e da necessidade pública da juventude ser ensinada no conhecimento dos resultados científicos da modernidade, em sobretudo, da metodologia e da atitude mental que os tornaram possíveis. A sua atividade de pensador militante não se compreende sem a confiança na capacidade omnimoda da Razão e no universalismo da Cultura, e não se afirma sem o entusiasmo do doutrinador, cuja mente se indignou com a ação retardadora e com o conteúdo anacrônico do ensino oficial e cuja pena não se cansou em derramar conhecimentos tidos por benéficos”<sup>14</sup>.

A obra **O Verdadeiro Método de Estudar** é constituída por uma coletânea de cartas através das quais o autor desenvolve suas idéias sobre formação cultural.

Na carta VIII Verney expressa seu conceito de filosofia nos seguintes termos:

“O conhecimento das coisas que há neste mundo e das nossas ações e o modo de as regular para conseguir o seu fim”.

Em seguida esclarece a sua noção com estes exemplos:

“Saber qual é a verdadeira causa que faz subir a água na seringa é filosofia; conhecer a verdadeira causa porque a pólvora acesa em uma mina despedaça um grande penhasco é filosofia”.

Contrariante a tradição aristotélica, que afirmava ser a metafísica o tratado mais importante da filosofia, por abordar a teoria do ser e da razão do ser, Verney afirma na carta X:

“A principal parte da filosofia... é a física. visto que a lógica parece ser somente uma disposição do entendimento para conhecer as coisas como são”.

Verney assim expõe o seu conceito de física:

“O conhecimento da natureza e de todas as coisas, o que se alcança por meio das suas propriedades e da redução aos próprios princípios”<sup>15</sup>.

Na mente de Verney portanto, conhecimento filosófico e conhecimento científico praticamente se identificam. Em última análise, ser filósofo é dedicar-se ao estudo da natureza.

Procurando defender o mérito do autor contra os que alegam sua falta de originalidade, Wilson Martins afirma:

“Na realidade, o que o livro representava como atitude de espírito era mais importante e alcançava mais longe do que os seus ensinamentos e opiniões; nesse particular, devemos entender-lhe o título no seu sentido forte e como significando a intenção primordial do autor. A inquisição, de resto, não se enganou, ao mandar apreendê-lo, nem se enganaram os seus numerosos opositores. O que ele pretendia sim era revolucionário não o que concretamente ensinava”<sup>16</sup>.

De fato, Joaquim de Carvalho assim resume o projeto básico de Verney:

“Substituir a dedução lógica e o espírito de sistema pela observação e pela experimentação, ou, dito de outra maneira, em converter a mente dos jovens lusitanos e a dos seus mentores ao sentido do concreto, e a situar a posição da problemática filosófica no quadro limitado da explicabilidade científica”<sup>17</sup>.

Esse projeto, aliás, seria concretizado três lustros após com a reforma da Universidade de Coimbra.

## 1.2 – A Reforma da Universidade de Coimbra

Com a reforma da Universidade de Coimbra, realizada em 1772 por ordem de Pombal, a grande aspiração de Verney começava a tornar-se realidade.

Os lusitanos finalmente, começaram a deixar de lado especulações filosóficas de tipo acadêmico totalmente desvinculadas da realidade, para dedicar-se efetivamente ao estudo das novas aquisições científicas, cujo caráter operacional proporcionava válidos elementos para a instituição de uma nova sociedade, sobretudo em seus aspectos econômicos.

O que importava sobretudo é que os portugueses aprendessem a descobrir e valorizar as suas riquezas, sobretudo através dos estudos de botânica e de geologia, a fim de transformá-las posteriormente, através do processo industrial, em fontes de renda nacional.

Não se deve, porém exagerar o alcance da reforma universitária em Coimbra. Não se tratava, de fato, de colocar Portugal ao nível do pensamento ilustrado do século XVIII, nem de abrir as portas aos enciclopedistas franceses, mas simplesmente possibilitar que o reino lusitano recebesse a influência do pensamento científico do século XVII.

Com razão, pois, escreve Manuel Cardozo:

“A vitória em Coimbra deve parecer-nos estranha hoje porque a reforma do currículo implicava em fazer no Portugal do último quartel do século XVIII o que as nações mais esclarecidas da Europa setentrional já haviam feito cem anos antes. A defasagem é significativa e bem revela a eficácia da vigilância mantida durante tanto tempo contra a propagação de idéias condenadas”<sup>18</sup>.

Na realidade o passo mais importante dado pela reforma coimbreense parece ser a substituição da tradicional filosofia escolástica, enrigecida através dos séculos por uma concepção filosófica mais aberta, que pudesse incorporar também as aquisições das novas conquistas científicas realizadas a partir do século XVI.

A responsabilidade do atraso cultural lusitano era atribuída à excessiva valorização do sistema aristotélico. Por essa razão, em carta ao reitor da Universidade de Coimbra, Pombal referia-se a Aristóteles nos seguintes termos:

“Filósofo tão abominável que se deve procurar que antes se esqueça nas lições de Coimbra do que se apresente aos olhos dos académicos como um atendível corifeu da Filosofia”<sup>19</sup>.

Cardozo enfatiza as características da reforma universitária com estas palavras:

“Os reformadores não acreditavam de modo algum na filosofia tradicional, e substituíram-na pela Filosofia Natural que não era especulativa, mas prática. Afirmavam que as obras de autores outrora prescritos em Portugal, como Galileu, Copérnico, Newton e Descartes, forneceriam as chaves dos segredos do mundo moderno. Desde que a lógica, a metafísica e quejandas eram meros exercícios de raciocínio que na opinião dos reformadores, só serviam para confundir a humanidade, o novo currículo seria pragmático e científico: o estudo da natureza em vez de textos clássicos”.

E em seguida acrescentava:

“As reformas significavam simplesmente .. que a revolução científica europeia do século XVII afinal recebia o que lhe tocava. Os portugueses iriam retomar a observação da natureza como tinham feito antes – pragmaticamente, mas sem estrutura filosófica – no decorrer de sua Era dos Descobrimentos. Não seria mais proibido, como era antes da

reforma, ensinar matemática em Coimbra e aludir a Newton, Galileu e Copérnico. Foi assim que o espírito da reforma que se impôs em Coimbra valeu como tônico para a vida intelectual de Portugal durante os anos de declínio do *ancien regime*. De 1772 em diante os portugueses, agora mais intimamente reconciliados com sua época, trataram de alcançar o resto da Europa e encontrar o caminho que os levaria de volta ao que julgavam ser a corrente principal da vida européia<sup>20</sup>.

Por conseguinte, o Iluminismo português está mais próximo do século XVII europeu do que do verdadeiro Iluminismo do século XVIII. De fato, ao menos oficialmente, o reino lusitano continua mantendo restrições tanto contra o deísmo e o anticlericalismo dos enciclopedistas franceses como em relação ao pensamento democrático e liberal que a partir de então começa a ganhar foros de legitimidade no mundo ocidental.

O Iluminismo lusitano, tal como é prepugnado pela reforma pombalina, conserva ainda a concepção absolutista do poder. Trata-se apenas de substituir a monarquia absoluta sacralizada pela Igreja por um absolutismo ilustrado, dominado pela razão de Estado. Dentro desse regime, o clero continua ainda a ter grande influência, sobretudo a nível familiar e educacional. No ensino universitário, os padres do Oratório assumem agora a liderança do país.

A finalidade específica do movimento pombalino é criar um Estado nacional forte e centralizado, baseado em estruturas econômicas modernizadas.

Dá a exatidão da afirmação de Vicente Barreto, que assim escreve, incluindo também a perspectiva colonial:

“A preocupação dominante encontrada no Iluminismo luso-brasileiro será portanto a união da ciência e da técnica para o fortalecimento da nação. Por essa razão a cultura transmitida pela universidade pombalina serviu ao seu momento histórico. Tratava-se de construir um estado nacional forte e rico e para isso tornava-se necessário o domínio da natureza e o aperfeiçoamento das técnicas de produção<sup>21</sup>.”

Definida claramente a meta da reforma universitária, era necessário adotar um novo método de ensino que conduzisse efetivamente os alunos ao escopo desejado. É nesse contexto que assumiu grande importância em Portugal, e conseqüentemente também no Brasil, **A Instituição da Lógica** de Antônio Genovesi.

Celina Junqueira destaca a importância da obra de Genovesi dentro do âmbito de reforma cultural empreendida por Pombal, nos seguintes termos:

“Sua primeira iniciativa foi a criação do Colégio de Nobres, com o propósito de reunir um grupo seleto de estudiosos que se assenhoreasse dos conhecimentos científicos.

Entregou-se, depois, à reforma da Universidade, com propósitos eminentemente pragmáticos: era preciso formar, no mais curto prazo, pessoal habilitado a pesquisar, descobrir e explorar as riquezas naturais do país. Concentrou esse esforço na criação de um centro, que concordou em chamar de Faculdade de Filosofia, sem nenhuma concessão quanto à natureza dos cursos e programas; estes estavam voltados para a formação de botânicos agrônomos, mineralogistas, e pesquisadores de campo, preparados para investigar todos os recantos do reino, à cata de recursos para a riqueza nacional. Toda a Universidade devia girar em torno desse objetivo”.

Por conseguinte o tradicional caráter metafísico do ensino da Filosofia, voltada para questões precominamente metafísicas e ético-religiosas, foi sendo substituído pelo estudo da natureza. A Filosofia natural passava a ter um caráter hegemônico nos cursos universitários. Daí a importância da Lógica de Genovesi. Prossegue Celina Junqueira:

“Parecia imprescindível um discurso introdutório de tipo dos contidos na obra dos empiristas ingleses. Já que se achava ali a justificação teórica da nova ciência. Mas Pombal tinha outros parâmetros: era preciso cortar as amarras com a Inglaterra, tidas como responsáveis pelo atraso vigente em Portugal. Supõe-se que, por isso, tenham sido recusadas as obras de Locke e Hume como textos para os novos cursos...

Por outro lado, era de destaque a posição da Itália no movimento de criação da ciência moderna, e, à época de Pombal, inúmeros professores italianos tinham sido trazidos para ensinar na Universidade renovada. Genevesi gozava de prestígio por ter sido convidado para reger, em Nápoles, a primeira cadeira de economia política criada na Europa; prestígio multiplicado pelo fato de a economia se apresentar como ciência capaz de opor, ao despreparo dos governos, um conjunto de leis rigorosas, adequadas à promoção da riqueza nacional”.

A austera conclui com esta observação interessante:

“De qualquer forma, a escolha do compêndio de Genovesi como matéria a ser ministrada aos nove doutores da Universidade de Coimbra, significou ponto referencial para a constituição do pensamento brasileiro no período da Independência”<sup>22</sup>.

De fato, é sob a influência dessa nova visão filosófica e científica implantada na Universidade de Coimbra que aparecem no Brasil os primeiros estudiosos e pesquisadores das ciências da natureza.

## 2 – O ILUMINISMO NO BRASIL

É somente em fins do século XVIII e nos primórdios do século XIX que os intelectuais da colônia brasileira começam a despertar para o interesse científico.

Houve na verdade, algumas manifestações anteriores nesse sentido, mas com caráter esporádico, e logo vetadas drasticamente pela Coroa. Exemplo significativo é a obra de Antenil, **Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas** publicada em 1711, mas logo em seguida mandada destruir por ordem régia, tendo escapado desse ato uns poucos exemplares.

A rígida censura metropolitana unia as preocupações pela ortodoxia católica com os interesses em manter a colônia numa situação de rígida dependência política e econômica.

“Durante o século XVIII ficou evidente que Portugal se isolara do resto da Europa numa “ilha de Pureza”, e que sua adesão a ortodoxias estreitas não contribuiu para o prestígio da reputação intelectual de Portugal no exterior nem para o desenvolvimento econômico do país.

Os brasileiros que afluíram a Portugal durante o século XVIII devem portanto ter sentido, quando não se achavam em harmonia com a ordem estabelecida, um misto de frustração e arrebatamento. Pelo menos 1.752 deles, inclusive alguns dos nomes mais influentes na sociedade brasileira, estudaram na Universidade de Coimbra. Outros 215, entre eles José Bonifácio de Andrada e Silva, foram diplomados pelo Desembargo do Paço, como era de praxe para os cargos de judiciário. Inevitavelmente a maioria desses homens achou o caminho do oficialismo e nele se integrou. Outros, notavelmente pouco numerosos, atacaram o regime em que viviam, como fizeram os ex-alunos de Coimbra envolvidos na Conjuração mineira de 1789. Algumas defecções eram naturais numa época ao mesmo tempo revolucionária e absolutista”<sup>23</sup>.

Não obstante tudo no início do século passado emerge claramente no cenário brasileiro a importância da ciência.

Com razão afirma Vicente Barreto:

“Na cultura brasileira durante as duas primeiras décadas do século XIX um tema relevante constituiu o centro nervoso em torno do qual giravam os demais. Tratava-se do culto da ciência como instrumento mais apropriado para a realização do bem-estar dos povos”<sup>24</sup>.

Esse despertar científico prende-se diretamente à nova mentalidade iluminista que progressivamente se estabelece entre a burguesia urbana em formação.

Dada a situação colonial, somente em termos relativos se pode falar de um movimento iluminista próprio do Brasil.

Na realidade, o que existe é principalmente a repercussão do movimento metropolitano luso na colônia brasileira. Isto não impede, porém, que nesse transplante ideológico, o Iluminismo adquira em sua nova terra características próprias.

Convém, ressaltar, em primeiro lugar, o que existe em comum entre o Iluminismo da metrópole e da colônia. Sob esse aspecto emerge claramente a preocupação em substituir o conceito de filosofia e cultura baseado numa ordem estabelecida pela divindade, pela descoberta do mundo e da natureza com leis e características próprias. Desse modo, se realiza uma verdadeira revolução: os novos intelectuais brasileiros não são mais teólogos, juristas ou literatos, mas principalmente naturalistas.

Embora sem desconhecer as limitações que essa nova concepção cultural impõe aos intelectuais brasileiros, é inegável que essa maior vinculação com a natureza cria neles maior consciência da própria realidade brasileira, de suas riquezas e potencialidades.

Pode-se mesmo afirmar que é a partir de meados do século XVIII que pela primeira vez na história colonial um grupo significativo de intelectuais brasileiros passa a interessar-se pela realidade da terra em que viviam.

Exatamente pela circunstância de viver o Brasil na dependência de Portugal, o Iluminismo assumirá também aqui características próprias.

Enquanto os iluministas portugueses em geral se colocam a serviço do absolutismo Ilustrado da Coroa, inaugurado pela Era pombalina, muitos dos intelectuais brasileiros passaram de amor à terra brasileira ao compromisso político com a luta por sua independência. Desse modo, por vezes no Brasil, iluminismo cultural e liberalismo político caminham de mãos dadas. São momentos significativos dessa aliança tanto a conjuração mineira de 1789 como a revolução pernambucana de 1817.

## 2.1 – O Iluminismo em Minas Gerais

Foi a partir da descoberta do ouro nos incios do século XVIII que a capitania das Minas Gerais emergiu no cenário brasileiro como uma das mais importantes e significativas para a história nacional.

O ouro trouxe para a região um progresso acelerado. Diversos centros urbanos constituíram-se nesse período, com o correspondente desenvolvimento da literatura, da música e das artes. As condições econômicas melhoradas permitiram que muitos brasileiros viajassem para a metrópole para fazer os estudos universitários.

Tratava-se, porém, de uma prosperidade passageira. Já na segunda metade do século o ouro começa a diminuir. Portugal, que se habituara a uma euforia econômica mediante a riqueza brasileira, procura gravar a colônia com taxas e impostos, para compensar as remessas de ouro que começam a escassear. Daí o clima de insatisfação que se difunde progressivamente pelo Brasil, e especialmente nas Minas Gerais.

É dentro desse contexto que os intelectuais mineiros, formados em Coimbra após a reforma universitária de 1772 começam a atuar. Eles tomam rapidamente consciência das grandes potencialidades de sua terra natal, e ao mesmo tempo da situação opressiva em que vivem. Decidem portanto lutar pelos interesses de sua região e de sua pátria.

A historiografia tradicional sempre deu relevo à presença de intelectuais no movimento mineiro em prol da liberdade do Brasil. Entre esses ficaram mais conhecidos os nomes de literatos e bacharéis formados na mentalidade iluminista da Universidade de Coimbra.

Machado Neto ressalta esse aspecto afirmando:

“O fenômeno das arcádias, embora generalizado na época em outros povos e nações, foi nas Minas Gerais uma nítida expressão da vida intelectual...

Se é verdade que também ali a expressão maior dessa *intelligentsia* precursora, e de certo modo, extemporânea, foi a literatura dos Cláudio Manuel da Costa, dos Silva Alvarenga, dos Alvarenga Peixoto o do próprio Tomás Antonio Gonzaga, a abortada revolução da Inconfidência, de que todos participaram, e a expressão iluminística republicana e abolicionista da ideologia que conformava aquele movimento, vem dar a esse grupo intelectual uma dimensão do pensamento não lograram alcançar”<sup>25</sup>.

O autor, portanto, faz questão de ressaltar que os literatos mineiros estavam não só imbuídos do racionalismo iluminista, como também haviam aderido ao novo espírito liberal.

Todavia, não eram apenas os literatos que compartilhavam essas idéias. Havia também em Minas um grupo de cientistas formados também em Coimbra e que se declaravam solidários com os ideais revolucionários.

Ao analisar a influência do Iluminismo nos doutores de Minas Gerais que se formaram exatamente no período da reforma da Universidade de Coimbra, José Ferreira Carrato afirma:

“Uma parte desse grupo deu-se às ciências aplicadas, jovens brilhantes e aproveitáveis, que primeiro serviram na Corte, e depois, regressando à pátria, imbuídos dos princípios novos ensinados e inculcados na Universidade reformada, tiveram uma presença assinalada na vida cultural, administrativa e econômica da capitania natal.

Outra parte do grupo irá constituir-se de padres e bacharéis, aqueles estudantes que preferirão abraçar as carreiras da Igreja, da magistratura, da administração pública e da advocacia, no seu sentido estrito... Via de regra, serão bons oradores ou bons escritores”.

E em seguida o autor acrescenta este tópico bastante significativo:

“Esse primeiro grupo, mais antigo, pertence à geração que, na Reforma da Universidade de Coimbra, estava nos vinte-trinta anos, e que, atingindo a maturidade nos dias da Inconfidência mineira, viveram até os primeiros anos do Brasil independentes: são os homens que viveram ou fizeram a Inconfidência mineira”<sup>26</sup>.

Entre os principais cientistas que participaram do movimento revolucionário emerge o nome de José de Sá Detencourt. Formado em ciências naturais pela Universidade de Coimbra, logo se entusiasma pelas idéias da Revolução Francesa. Acusado de participar na conjuração mineira, foi preso, interrogado e libertado posteriormente.

Sobre ele escreve José Honório Rodrigues:

“A prisão e o processo da Inconfidência não lhe quebraram a fibra, pois suas respostas hábeis não revelam temor. Depois ainda viveu para ver e ajudar a conquista da Independência, quer apoiando a adesão de Minas Gerais a D. Pedro I, quer organizando um regimento que não pode pela idade comandar, mas foi chefiado por seu filho José de Sá Detencourt Câmara”<sup>27</sup>.

A contribuição de Sá Detencourt no campo científico foi notável.

Fez parte do grupo de renovadores da economia agrícola com o livro **Memória sobre a plantação dos algodões e sua exportação, sobre a decadência da lavoura da mandioca no termo da Vila de Camuma, comarca de Ilhéus**. A obra foi publicada em Lisboa em 1798.

Escreveu também uma **Memória Mineralógica** oferecida a José Bonifácio, onde expressa claramente ao ministro suas convicções políticas, com estas palavras:

“Nem sempre os acontecimentos filosóficos neste país haviam de ser criminosos; nem sempre os amantes da razão e da verdade sufocariam em seu seio os sentimentos úteis e liberais. O tirano despotismo, que neste país, devastou e destruiu os primeiros alunos desta útil faculdade, embaraçou por muito tempo o seu exercício aos que escaparam das suas fúrias; fez o retardamento do seu progresso, o sufocou no berço planos de melhoramentos bem premeditados”.

E comenta em seguida:

“Com que mágoa, Exmo. Senhor, me não recordo do infernal governo do déspota Barbacena, e com que satisfação não veio agora a V. Excia., o primeiro filósofo do Novo Mundo, à testa da direção dos negócios públicos, para dar a este ramo da ciência toda a atividade neste continente, onde a natureza obrou com mão liberal, prodigalizando tudo

quanto há de grande tanto no reino mineral como no vegetal. É agora, Senhor, que sinto o tempo perdido”.

E, ao condenar as perseguições e prisões acrescenta esta frase sugestiva:

“Uma vez que era um crime o apelido de naturalista”<sup>28</sup>.

Outro nome a ser lembrado é o de José Gregório de Moraes Navarro, natural de Minas Gerais e bacharel em direito pela Universidade de Coimbra. Foi o primeiro juiz de fora de Paracatu de Príncipe, inaugurando a vila a 20 de outubro de 1798.

Merece destaque a sua obra intitulada: **Discurso sobre o melhoramento da economia rústica do Brasil pela introdução do arado, reforma das fornalhas e conservação de suas matas**. A obra foi editada em Lisboa em 1799 por frei José da Conceição Veloso.

Embora tenha vivido mais em Portugal que no Brasil merece também destaque Vicente Coelho S. Telles, nascido em Congonhas do Campo. Coursou e se diplomou na Universidade de Coimbra, sendo em 1789 eleito correspondente da Academia Real das Ciências de Lisboa, e depois sócio efetivo de ciências naturais em 1798. Foi nesse tempo nomeado lente de zoologia, mineralogia, botânica e agricultura da mesma Universidade.

Foi o primeiro que publicou em português um estudo sobre química, intitulado, **Elementos de Química**. A obra, em dois volumes, foi publicada em 1788 e 1790, contendo também a descrição de pedras preciosas e minas do Brasil.

É interessante que a obra é dedicada à Sociedade Literária do Rio de Janeiro, que também viera a ser perseguida durante a devassa de 1794.

Na dedicatória o autor expressa sua solidariedade com os intelectuais brasileiros perseguidos, afirmando:

“A quem poderia eu melhor dedicar este meu Compêndio de Química do que a uma corporação de patriotas iluminados que se destinam, unindo num só corpo as suas forças dispersas, servir ao seu rei, instruindo sua pátria. Patriota como vós, ilustres sábios, ainda que arredado de meus lares, desejo, quanto cabe em minhas forças, concorrer para tal louvável empresa”<sup>29</sup>.

Escreveu ainda outras dissertações, sendo uma sobre o calor publicada em 1788, dedicada a José Bonifácio. Como se vê, era grande o prestígio que o patriarca da Independência gozava entre os intelectuais da época.

Cientistas e literatas portanto, se uniam na luta pelas idéias da liberdade. Em outras palavras, a intelectualidade mineira se constituía naquele período como um verdadeiro pólo revolucionário.

Essa abertura aos problemas políticos e sociais decorre em grande parte do próprio interesse assumido pela realidade da terra em que viviam.

Com razão, pois, declara José Carrato:

“Os jovens acadêmicos das Minas Gerais, de acordo com o ensino reformado, durante vários anos estarão se defrontando com muitos problemas que afligem a terra natal e a metrópole, colocados na sistemática científica dos currículos. Devotados a ela, eles serão empenhados nas múltiplas tarefas da vida escolar, às voltas com seus mestres e seus livros, cumprindo programa de pesquisa de campo ou de laboratório, de viagens de estudo ou de observação, de iniciação docente ou administrativa, de montagem de laboratórios ou de indústrias, de experimentação zootécnica, de produção de espécie agrícolas nativas ou exóticas, de exploração mineralógica ou montanística, de publicação de trabalho de teses, etc.

O progresso dos nove currículos coninbricenses é tão atual e fascinante que essa geração de jovens mineiros comportar-se-á de forma até contrária a que a antecede: aquela fugiu do seu mundo real, em demanda da vida sobrenatural, mas esta... desce dos páramos da ascese e da mística para se dar inteiramente às ciências da natureza...”<sup>30</sup>.

Esta dedicação aos problemas da terra, faz com que muitos tomem consciência da situação de exploração em que jazia a colônia. Daí transformaram-se muitos desses intelectuais em paladinos da luta pela independência.

Essa aspiração de luta pela liberdade e independência contagiará também não poucos intelectuais do Rio de Janeiro.

## **2.2 – O Iluminismo no Rio de Janeiro**

O rápido progresso da capitania do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII é em grande parte decorrência do próprio surto aurífero das Minas Gerais. De fato, foi exatamente a necessidade de estabelecer maior controle sobre o ouro que determinou o governo lusitano a mudar a capital da Bahia para o Rio de Janeiro. Transferindo para o Rio o aparelho burocrático do governo da colônia, esperava a Corte portuguesa poder garantir melhor o monopólio da Coroa com relação ao ouro. O Rio de Janeiro era de fato o principal porto de onde partiam as remessas de ouro para o exterior.

Com a descoberta do ouro, o progresso e o prestígio da colônia aumentou rapidamente, e o Brasil foi elevado à categoria de vice-reino. A importância da capital crescia portanto mais ainda.

Além de sede do poder administrativo, e de um desenvolvimento comercial sempre crescente, o Rio de Janeiro começou também a assumir importância como centro cultural.

Como nas Minas Gerais, também no Rio de Janeiro a influência iluminista assume grande importância nas últimas décadas do século XVIII.

Talvez exatamente pela circunstância de estar mais debaixo do controle exercido pela metrópole, nessa região o movimento iluminista manteve um caráter mais científico e cultural, com pouca expressividade da dimensão política.

Duas instituições tornaram-se importantes veículos de divulgação da mentalidade iluminista: o convento de São Francisco do Rio de Janeiro, sede da província franciscana, cujos estudos foram reformados em 1776, à luz da nova orientação da Universidade de Coimbra, e a Sociedade Literária do Rio de Janeiro.

Manuel Cardozo afirma que a reforma dos estudos franciscanos em 1776, foi plenamente fiel ao espírito de Coimbra. Eis suas palavras:

“Os franciscanos... estando ainda bastante próximos do movimento de reforma, partilharam de seus entusiasmos e de sua indignação. Também profligaram a escolástica, combateram-na, sentenciaram-na à morte. Todo livro, diziam eles, composto de acordo com o método escolástico peripatético continha “uma centena de questões inúteis, e mil complicações sofisticadas, que serviam antes para confundir o intelecto que para fazê-lo avançar no verdadeiro caminho das letras”. Orgulhavam-se de ter sido D. José I escolhido pela providência para “libertar-nos do vergonhoso cativeiro da ignorância e do fanatismo...”

Na província franciscana reservavam-se três anos para a filosofia, um deles dedicado à geometria, história natural e física experimental”<sup>31</sup>.

Falta ainda um estudo mais exaustivo que demonstre com mais clareza o significado desta reforma franciscana e suas conseqüências na vida cultural da colônia.

Frei Vasilio Rewer assim analisa a reforma dos estudos entre os franciscanos:

“Na época de que nós estamos ocupando, época do **Esclarecimento**, os estudos tomaram um surto deveras extraordinário. Essas aulas para a formação intelectual dos religiosos transformaram-se em Universidade”, que logrou ser aprovada por alvará régio de 11 de junho de 1776. O Instituto Histórico do Rio deve conservar os “Estatutos para os estudos da província de N. S. da Conceição do Rio de Janeiro”, ordenados segundo as disposições dos estatutos da nova Universidade.

Nesse ateneu de estudos superiores havia treze cadeiras e ensinava-se retórica, grego, hebraico, filosofia, história eclesiástica, teologia dogmática, moral e exegética, isto é, oito matérias ensinadas por treze mestres”.

E o mesmo autor prossegue nestes termos:

“E não eram somente os frades que cursaram as aulas de convento. Freqüentavam-nas homens que, depois, engrandeceram a pátria por sua ilustração, freqüentaram-nas os alunos do Seminário de São José, que se dirigiam ao convento revestidos de suas batinas. Tanta era a referência que a mocidade estudiosa dava às sábias preleções dos franciscanos que, no dizer de Moreira de Azevedo, eram os mais autorizados e doutros mestres, que as aulas régias ficavam desertas, o que provocou representação queixosa do professor das humanidades perante Sua Majestade, com data de 15 de janeiro de 1787”<sup>32</sup>.

Um dos nomes mais importantes do iluminismo entre os franciscanos é frei Mariano Veloso.

Mariano da Conceição Veloso, natural do Rio das Mortes, foi um dos espíritos mais cultos do seu tempo. Como naturalista publicou diversas obras interessantes. Entre elas destacam-se os onze volumes do **Fazendeiro do Brasil**, com estudos referentes às culturas do açúcar, índico, ururu, cacto da cachonilha, café e fibras.

Até o ano de 1800 frei Veloso publicou ainda diversas memórias sobre cravo, pimenta, batatas, urumbela, queijos, cânhamo, aves indígenas, moagem e irrigação. Eram obras escritas por ele pessoalmente ou traduzidas de outros autores.

No cargo de diretor da Oficina do Arco do Cego fez imprimir nessa tipografia e em outras originais relativos à economia rural da autoria do brasileiro Antônio Carlos, Martim Francisco, Hipólito da Costa, Fernandes Pinheiro, João Manso, Vivente Coelho de Seabra, Arruda Câmara, Morais Navarro e Nogueira da Gama.

“No rol das obras coloniais setecentistas é de incluir-se a monumental **Flora Fluminense** do franciscano Conceição Veloso. E dele não se dirá fosse obstada pelos habituais entraves: custo tipográfico, distância e censura. Ao contrário: duas tentativas se fizeram para publicá-la a custa do Tesouro Público. Protegido pelo vice-rei Luis de Vasconcelos, Veloso terminaria a **Flora** em 1790, após anos de pesquisa nas matas do Rio de Janeiro. Descreveria 1.640 espécies vegetais naturais, ilustrando-as com 1.640 desenhos de vários artistas, inclusive frei Solano da Cunha e Antônio Álvares, o fluminense ideador da bandeira pernambucana de 1817. Transferindo-se logo para Lisboa, Veloso logrou a decidida ajuda do Príncipe Regente, que em 1792 mandou fosse a **Flora** impressa à custa da Real Fazenda, sob a vista da Academia das Ciências, para que não ficasse o

público privado de sua utilidade. Iam-se abrindo as gravuras em Veneza, e já estavam abertas 540 quando em 1808, acolhidos a Corte e Veloso no Brasil, foram elas pilhadas, de ordem de Junet, pelo naturalista Geofroy de Saint-Hilaire. O manuscrito do texto e os desenhos originais, que Veloso trouxera consigo para o Brasil, foram por sua morte, em 1811, doados a Biblioteca Real, e aí esquecidos''<sup>33</sup>.

Posteriormente os manuscritos foram perdidos, não se sabendo até hoje seu paradeiro.

Ao lado de frei Veloso merece destaque João Manso Pereira, natural do Rio de Janeiro, onde faleceu a 20 de agosto de 1820 aos 70 anos de idade.

Tendo estudado Humanidades no seminário da Lapa, tornou-se professor régio de dramática latina.

Dedicado aos estudos de química, foi analisar o ferro de Ipanema em São Paulo. Tinha reputação de sábio, merecendo um registro especial de sua fama por Joaquim Manuel de Macedo.

Escreveu a **Memória sobre a Reforma dos alambiques ou de um próprio para a destilação das águas-ardentes.**

Queixa-se nosso estudo da ignorância e do pouco caso com que os mestres do açúcar e aguardenteiros viam as reformas projetadas. Clamava contra o desperdício de lenha dizendo que as fábricas se achavam completamente desprovidas dela, e declarava que, se a situação perdurasse, seria necessário mandar vir lenha para os fornos.

Outro trabalho científico intitulava-se **Memória sobre o método econômico de transportar para Portugal a água-ardente do Brasil, com grande proveito dos fabricantes e comerciantes.**

Propugnava que se transplantasse para a Europa semente e álcool, que, misturado com água, dava a aguardente.

Traduziu do francês **Memórias sobre uma nova construção de alambiques para se fazer toda a sorte de destilação com maior economia e proveito.**

Foi acusado e preso com outros intelectuais na Devessa de 1794, como membro da Sociedade Literária do Rio de Janeiro, mas foi logo solto como inocente.

Mesmo sem ser significativa, encontra-se também no Rio de Janeiro alguma participação de intelectuais e cientistas nos movimentos políticos. É em Pernambuco, porém, que o envolvimento de intelectuais Nos movimentos revolucionários assume uma proporção verdadeiramente digna de destaque.

### 2.3 – O Iluminismo em Pernambuco

Pernambuco foi o centro onde o racionalismo científico próprio do Iluminismo se apresentou unido de forma mais evidente com as aspirações de uma nova ordem política e social.

Região progressista do Brasil colonial, onde desde muito despertara o sentimento nativista, a capitania nordestina tornou-se nos primórdios do século XIX importante foco de interesse científico e de idéias liberais e revolucionárias.

Dois foram os principais núcleos das idéias iluministas: o Areópago de Itambé, academia literária de origem maçônica e o Seminário de Olinda.

No Iluminismo pernambucano a presença clerical teve um lugar destacado. Idealizador do Areópago foi o ex-carmelita Arruda Câmara. O Seminário de Olinda, por sua vez, foi fundado em 1800 pelo bispo Azeredo Coutinho. Formado em Coimbra, o prelado imaginava um centro aberto aos estudos científicos. Na realidade, o seminário tornou-se em seguida um foco de idéias liberais e revolucionárias, pois os jovens aí formados se destacavam na luta contra ordem colonial vigente.

Celino Junqueira assim indica a passagem do Iluminismo científico para o liberalismo político entre os intelectuais brasileiros.

“As idéias de liberdade e igualdade vinham então da França. Os estudantes brasileiros que iam para Coimbra nos fins do século XVIII e primeiro quarto do XIX, acabavam freqüentemente, por procurar as universidades francesas; sua volta para o Brasil acarretaria naturalmente a divulgação das obras de Voltaire, Rousseau e Montesquieu, entre outros...”

E mais adiante acrescenta:

“Em Pernambuco o movimento se beneficiava da existência de um importante centro de irradiação cultural: o Seminário de Olinda. Fora fundado em 1800 por Azeredo Coutinho; a preocupação do bispo era a de desenvolver os programas do seminário e estudo das ciências, conforme os padrões da reforma pombalina; estavam excluídas os propósitos de natureza política. Mas a intenção de renovar o ensino levou à formação de um corpo de novos professores, de botânicos e naturalistas, que pelas origens de sua formação estavam integrados nas idéias do Iluminismo. Manuel de Arruda Câmara, por exemplo, professor de botânica no seminário, estudara medicina em Montpellier, e viera fundar em 1801, a primeira associação secreta de Pernambuco; o seu herdeiro revolucionário, o padre João Ribeiro, era professor de desenho no mesmo educandário, onde padre Miguel Joaquim de Almeida Castro, o conhecido padre Miguelinho, regia a cadeira de retórica; ambos seriam membros destacados e atuantes da Revolução de 1817”<sup>34</sup>.

A importância do seminário de Olinda é também destacada por Vamireh Chacon nos seguintes termos:

“Coube ao seminário de Olinda, “escola de heróis”, o papel pioneiro na renovação iluminista da educação brasileira, preparando gerações de padres revolucionários... Depois de Oliveira Lima e Gilberto Freyre terem se referido ao seu pioneirismo episódio em alguns setores de ensino, Fernando de Azevedo mostrou o seu significado total enquanto desbravadora do Iluminismo brasileiro...”<sup>35</sup>.

A primeira figura que merece destaque no movimento é Manuel de Arruda Câmara.

Nascido na Paraíba, Arruda Câmara era religioso carmelita, professor em 1783, e professor em 1783, ingressou e secularizado por breve pontifício. Estudou na Universidade de Coimbra, e devido às perseguições que sofriam os estudantes simpáticos à Revolução Francesa, foi concluir o curso de medicina em Montpellier. Exerceu em Pernambuco a medicina, e foi encarregado pelo governo de várias comissões científicas. Sua vocação era a botânica, em que foi um dos maiores mestres brasileiros. Saint-Hilaire deu o seu nome a um gênero de plantas, a **Arrudes** da família das gutíferas.

Arruda Câmara sempre simpatizou com as idéias revolucionárias. Sentindo-se próximo da morte, assim escrevia ele em carta de 2 de outubro de 1810 a João Ribeiro e seus companheiros:

“Conduzam com toda a prudência a mocidade em seus suspiros para que nenhuma província a exceda... como assim ( é preciso ) acabar com o atraso da gente de cor; isto deve cessar, para que logo que seja necessário se chamar aos lugares públicos, haver homens para isto, porque jamais pode progredir o Brasil sem eles intervirem coletivamente em seus negócios. Não se importam com essa acanhada e absurda aristocracia cabunda, que há de sempre apresentar fúteis obstáculos.

Com monarquia ou sem ela, deve a gente de cor ter ingresso na prosperidade do Brasil”<sup>36</sup>.

Botânico e naturalista, Arruda Câmara escreveu muitos trabalhos, alguns dos quais não chegaram a ser impressos.

Deixou importante obra intitulada **Flora Pernambucana**, terminada provavelmente em fins do século XVIII. O texto sumiu após 1870, ano do falecimento de Almeida Pinto cujo **Dicionário de Botânica Brasileira** foi sobre ela calcada. Restam apenas na Biblioteca Nacional 82 desenhos atribuídos ao padre João Ribeiro.

A **Memória sobre a cultura dos algodões e sobre o método de o escolher e semear, em que se propõe alguns planos para o seu melhoramento**, incluem o autor na historiografia econômica.

Escreveu ainda: **Discursos sobre a utilidade da instituição dos jardins nas principais províncias do Brasil e uma Dissertação sobre plantas do Brasil que podem dar linhos próprios para muitos usos da sociedade e suprir a falta de cânhamo.**

Além de destacado papel como cientista, teve também o ex-frade carmelita participação efetiva no movimento em prol da independência do Brasil.

A esse respeito escreve Brasil Bandecchi:

“No último quartel do século XVIII as idéias liberais começaram a interessar brasileiros já preocupados com a separação do Brasil de Portugal.

Entre eles encontram-se... o célebre naturalista Manuel de Arruda Câmara que... freqüentou a Faculdade de Medicina de Montpellier, centro irradiador do liberalismo. Arruda Câmara não só deixou nome de cientista, mas também por ter fundado o Areópago de Itambé, núcleo maçônico e liberal, de onde saíram alguns dos chefes eminentes da Revolução Pernambucana de 1817”<sup>37</sup>.

Entre os seus discípulos merece destaque o padre João Ribeiro, cujo perfil foi traçado de modo bastante expressivo por seu amigo Tollenero, comerciante francês em viagem ao Brasil durante o período de 1816 a 1818.

Em suas Notas escritas em Pernambuco, Tollenero anota a 22 de março de 1817:

“O padre João Ribeiro, a que o estado eclesiástico fez renunciar à presidência do governo, era meu amigo antes da revolução. Creio que o é ainda:

É um homem instruído e sem fortuna, sendo bastante filósofo para desprezá-la.

Exercia as funções de professor de desenho no Seminário de Olinda...”

Além de professor de desenho, porém, João Ribeiro interessava-se pela cultura geral, e especificamente pelas ciências físicas e naturais. Prossegue Tollenero:

“Possuía em sua casa uma espécie de gabinete de leitura; dez ou doze assinantes tinham começado a base de uma biblioteca da qual tinha a direção; este ensaio devia conduzir à formação de uma espécie de Liceu, cuja concepção parecia tão inocente quão útil.

Pretendiam juntar-lhe um gabinete de história natural, e eu fora encarregado de enviar da Europa uma coleção mineralógica classificada pelo método de Hay.

O padre João Ribeiro era capaz de explicá-la; propunha-se também a abrir um curso de física e tinha já alguns instrumentos.”

Tollenero, que se opunha profundamente às idéias revolucionárias termina seu juízo sobre o padre João Ribeiro com estas significativas palavras:

“Nutrido com a leitura dos filósofos antigos e modernos. ele só respirava pela liberdade, e isto mais por amor dela de que por ambição.

Indignava-se de obedecer a vontades arbitrárias, sem manifestar o desejo do mundo.

Arrastado pela leitura das obras do Condorcet, testemunhava a mais alta confiança no progresso do espírito humano; a sua imaginação ia mais depressa do que o seu século, e sobretudo adiantara-se muito à índole dos seus compatriotas.

Hoje. orgulha-se menos da honra do ser e primeiro magistrado do seu país, de que da glória de ser o seu regenerador.

Quisera morrer, diz ele, agora que meu está livre”.

E Tonellero, pouco entusiasta da revolução, conclui com esta frase expressiva:

“É um exaltado desvairado”<sup>38</sup>.

Na mesma preocupação pelos estudos científicos e pelas idéias liberais destaca-se também um discípulo do padre João Ribeiro. Pedro de Souza Tenório, vigário da Ilha de Itamaracá. Também ele fora integrado no governo revolucionário de pernambuco de 1817. Tonellero refere-se a ele com estas palavras:

“Este homem tem o espírito vivaz, facilidade de expressão, e propõe providências no mesmo instante em que se manifesta a necessidade de tomá-las. Apenas vê ou lê, logo forma ou enuncia o seu juízo. Será precioso ao governo”<sup>39</sup>.

Segundo o viajante Koster, o vigário Tenório não apenas era um liberal entusiasta, mas preocupava-se muito com o progresso econômico da colônia, sendo mestre de Economia Rural, conforme era ensinada no Seminário de Olinda.

Empenhava-se em explicar aos seus paroquianos, afirma Koster, “a utilidade dos novos métodos de agricultura, os novos maquinismos para os engenhos de açúcar, e muitas alterações dessa espécie, que são conhecidas e praticadas com sucesso nas colônias de outras nações”<sup>40</sup>.

Entre os revolucionários de 1817, merece também ser lembrado o nome de frei Joaquim de Amor Divino Caneca, professor de

Geometria, também ele foi imbuído da mentalidade iluminista e liberal. Sua principal atuação política e filosófica, porém, situa-se no período da Confederação do Equador, eclodida em 1824, ultrapassando já os limites cronológicos estabelecidos para este estudo.

## CONCLUSÃO

A finalidade principal deste estudo era indicar alguns aspectos de ordem política, social e cultural que possibilitaram, em fins do século XVIII e primórdios do século XIX, o primeiro grande surto de interesse científico no Brasil.

Não se tratava, portanto, de traçar um quadro exaustivo dessa primeira etapa de desenvolvimento dos estudos científicos no país.

O estudo foi restringido a um período de 50 anos. Como marco inicial foi assumido o ano de 1772, data da reforma da Universidade de Coimbra, acontecimento que teve um significado relevante para o despertar dos estudos científicos na metrópole e na colônia. Como término foi escolhido o ano de 1822, data da Proclamação da Independência. A partir de então os estudos científicos e filosóficos no Brasil entram numa nova fase, especialmente com a criação das Escolas de Medicina, de Engenharia e das Academias de Direito.

Dentre destes parâmetros, alguns aspectos merecem ser ressaltados nesta conclusão.

Convém assinalar em primeiro lugar que durante os três primeiros séculos o Brasil, vivendo sob o regime colonial, esteve totalmente fechado tanto ao desenvolvimento cultural como ao progresso científico tão típico de seu período da história do mundo ocidental.

Aliás, a própria metrópole lusitana fora mantida enclausurada tanto pelo absolutismo monárquico como pelo clericalismo retrógrado, e conseguinte alheia aos novos rumos da cultura européia.

Esse isolamento só foi rompido em fins do século XVIII pela ação política e cultural desenvolvida pelo marquês de Pombal, tendo como ponto alto a reforma universitária de Coimbra, realizada em 1772, inspirada na atuação e na obra de Luís Antônio Verney. A partir de então Portugal procurou estabelecer contato com as novas conquistas científicas, embora mantendo-se totalmente refratário às idéias liberais.

Os estudantes brasileiros formados em Coimbra nesse período deixaram-se contagiar pelo interesse suscitado pelos estudos das ciências da natureza. A partir de fins do século XVIII começaram a aparecer na colônia os primeiros estudos de botânica, de minerais, de agronomia, como também a divulgação de técnicas industriais mais modernas para a fabricação do açúcar e da aguardente.

Pela primeira vez na história, o interesse cultural e científico se volta, em dimensão significativa, para a realidade brasileira. Nota-se verdadeiramente uma preocupação em conhecer melhor o Brasil e suas potencialidades econômicas.

Durante a permanência na Europa, a par dos estudos científicos, muitos desses brasileiros se haviam interessado também pelas novas concepções políticas e sociais, sobretudo divulgadas pelos enciclopedistas franceses. Apesar da censura vigente em Portugal, não poucos universitários e intelectuais tiveram acesso a essas idéias, e, ao voltar para sua terra natal, tornaram-se também propugnadores da causa da liberdade e da independência do Brasil.

Na colônia brasileira, portanto, o despertar do interesse científico aparece unido geralmente com a afirmação das idéias liberais.

Pode-se, portanto afirmar que no fim do período colonial a elevação do nível cultural tanto filosófico como científico, e sobretudo a aplicação prática desses conhecimentos, torna-se um elemento fundamental no movimento que propugna a mudança da ordem política e social no Brasil.

Dáí o rigor generalizado da censura nesse período contra as "abomináveis" idéias francesas. Mentalidade liberal e pensamento francês passam a ser considerados como sinônimos pelos representantes da Coroa, constituindo segundo eles o elemento de subversão da ordem colonial.

Em conseqüência da repressão, não poucos pensadores e cientistas brasileiros tiveram que sofrer nesse período a prisão e até a morte por estarem comprometidos com a causa da liberdade e da independência do Brasil.

#### NOTAS:

- (1) Romero, Sílvio, *Obra filosófica*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1969, p. 7.
- (2) Razzini, Carlos, Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense, São Paulo. Ed. Nacional, 1957, p. 70.
- (3) Razzini, Carlos, o.c., p. 71.
- (4) Razzini, Carlos, o.c., p. 71.
- (5) Japiassú, Hilton, *Nascimento e morte das ciências humanas*, Rio, Livr. Francisco Alves, 1978, p. 12.
- (6) Ramos Guerreiro, *Situação atual da sociologia*, in *A Redução Sociológica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1965, p. 177.
- (7) Sucupira, Newton, *O problema da autoconsciência da cultura brasileira* in *Anuário da Faculdade de Filosofia do Recife*, 1960, pp. 6-63.
- (8) *Cartas e outras obras seletas do Marquês de Pombal*, 5ª ed., Lisboa, 1861, vol. II, p. 97s.
- (9) Vita, Luís Washington, *Panorama da filosofia no Brasil*, Porto Alegre, Ed. Globo, 1969, p. 33-34.
- (10) Vita, Luís Washington, o.c., p. 34.
- (11) Magalhães, José Calvet de, *História de pensamento econômico em Portugal*, Coimbra, ed., Coimbra, 1967, p. 172.
- (12) Vide Vita, Luís Washington, o.c., p. 30.

- (13) Magalhães, José Calvet de, o.c., pp. 174–175.
- (14) Carvalho, Joaquim de, *Introdução a João Locke Ensaio filosófico sobre o entendimento humano*, Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1951, vol. XX, p. 32.
- (15) Verney, Luís Antônio, *O verdadeiro método de estudar*, Lisboa, Sáda Costa, 1949–50.
- (16) Martins, Wilson, *História da inteligência brasileira*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1977, 1ª vol., pp. 350–351.
- (17) Carvalho, Joaquim de, o.c., p. 36.
- (18) Cardoso, Manoel, *Azeredo Coutinho e o fermento intelectual de sua época in Keith-Edwards, Conflito e continuidade na sociedade brasileira*, Rio, Civ. Brasileira, 1970, pp. 94–96.
- (19) Citado por Cidade, Hernani, *Lições de Cultura e Literatura portuguesa*, Coimbra, 1968, p. 198.
- (20) Cardozo, Manoel, o.c., p. 94–96.
- (21) Barreto, Vicente, *Ideologia e política no pensamento do José Bonifácio de Andrada e Silva*, Rio, Zahar Editora, 1977, p. 90.
- (22) Junqueira, Celina, *Apresentação in Genecesi, Antônio. As Instituições da Lógica*, Rio, Ed. Documentário, 1977, p. 7. Vide também *Apresentação in O nascimento da pedagogia moderna*, Verney, Rio, Ed. Documentário, 1979, p. 8–9.
- (23) Cardozo, Manoel, o.c., p. 88.
- (24) Barreto, Vicente, o.c., p. 91.
- (25) Neto, A.L. Machado, *História das idéias jurídicas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, p. 16.
- (26) Carrato, José Ferreira, *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*, São Paulo, Ed. Nacional, 1968, p. 180.
- (27) Rodrigues, José Honório, *História da História do Brasil*, 1ª parte, São Paulo, Ed. Nacional, 1979, p. 409.
- (28) *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*, 2ª ed., vol. 9, pp. 401–404.
- (29) Rodrigues, José Honório, o.c., p. 410.
- (30) Carrato, José Ferreira, o.c., pp. 181–182.
- (31) Cardozo, Manoel, o.c., pp. 103–104.
- (32) Rewer, Basílio, *O Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1937 p. 187.
- (33) Razzini, Carlos, o.c., p. 76.
- (34) Junqueira, Celina, *Apresentação in Frei Caneca, Ensaio Político*, Rio, Ed. Documentário, 1976, pp. 7–8.
- (35) Chaçon, Vamireh, *O humanismo brasileiro*, São Paulo, Summus Editorial, 1980, pp. 92–93.
- (36) Rodrigues, José Honório, o.c., p. 408.
- (37) Baudecchi, Brasil, *Liga Nacionalista*, São Paulo. Ed. Parma, 1980, p. 11.
- (38) Tonello, A. F. *Notas Dominicais*, Slavador, Livr. Progresso Ed., 1956, pp. 197–198.
- (39) Tonello, A.F., o.c., p. 202.
- (40) Koster, N. *Viagem ao Nordeste do Brasil*, São Paulo, 1942, p. 345.

## BIBLIOGRAFIA

- BANDECCHI, Brasil, *Liga Nacionalista*, São Paulo, Ed. Parma, 1980.
- BARRETO, Vicente, *Ideologia e política no pensamento de José Bonifácio de Andrada e Silva*, Rio, Zahar, 1977.
- CARTAS e outras obras seletas do Marquês de Pombal, Lisboa, 1861.
- CANECA, Frei, *Ensaio Político*, Rio Ed. Documentário, 1976.
- CARVALHO, Joaquim de, *Introdução ao João Locke, Ensaio filosófico sobre o entendimento humano in Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 1951, vol. XX.

- CARRATO, José Ferreira, **Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais**, São Paulo, Ed. Nacional, 1968.
- CHACON, Vamireh, **O humanismo brasileiro**, São Paulo, Summus, Ed., 1980.
- CIDADE, Hernani, **Lições de Cultura e Literatura Portuguesa**, Lisboa, 1968.
- GENOVOSI, Antônio, **As instituições da lógica**, Rio, Ed. Documentário, 1977.
- JAPIASSÚ, Nilton, **Nascimento e morte das ciências humanas**, Rio, Francisco Alves, 1978.
- KEITH-EDWARDS, **Conflito e continuidade na sociedade brasileira**, Rio, Civilização Brasileira, 1970.
- KOSTER, H., **Viagem ao Nordeste do Brasil**, São Paulo, Ed. Nacional, 1942.
- MAGALHÃES, José Alvaet de, **História do pensamento econômico em Portugal**, Coimbra, Ed. Coimbra, 1967.
- MARTINS, Wilson, **História da inteligência brasileira**, São Paulo, Cultrix, 1977, vol. 1.
- NETO, A. L. Machado, **História das idéias jurídicas no Brasil**, São Paulo, Grijalbo, 1969.
- O nascimento da moderna pedagogia, Verney, Rio, Ed. Documentário, 1979.
- RAMOS, Guerreiro, **A Redução Sociológica**, Rio, Tempo Brasileiro, 1963.
- RAZZINI, Carlos, **Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense**, São Paulo, Ed. Nacional, 1957.
- RODRIGUES, José Honório, **História da História do Brasil**, São Paulo, Ed. Nacional, 1980.
- ROMERO, Sílvio, **Obra filosófica**, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1969.
- REWER, Basílio, **O convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, 1937.
- SUCUPIRA, Newton. **O problema da autoconsciência da cultura brasileira**, in Anuário da Faculdade de Filosofia de Recife, 1960.
- TONELLERO, L., **Notas Dominicais**, Salvador, Ed. Progresso, 1956.
- VERNEY, Luis Antônio, **O verdadeiro método de ensinar**, Lisboa, Sá da Costa, 1949–1950.
- VITA, Luis Washington, **Panorama da Filosofia no Brasil**, Porto Alegre, Ed. Globo, 1969.

## O PENSAMENTO FILOSÓFICO EM SÃO PAULO, NESTE SÉCULO

Constança Marcondes Cesar

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

A reação contra o positivismo, ( o qual dominou nosso país durante a segunda metade do século passado ) pode ser considerada o denominador comum da maioria das correntes filosóficas vigentes em São Paulo, neste século. Essa reação se fez privilegiadamente de dois modos: a) uma por ruptura com o conceito de ciência aceito pelo comtismo; b) por um esforço visando a restauração da metafísica.

A ruptura com a perspectiva comtiana teve como figuras de proa Amoroso Costa ( 1885 – 1928 ) e Teodoro Ramos ( 1895 – 1935 ), os quais divulgaram, pela primeira vez, entre nós, as idéias de Russell e Whitehead, e assinalaram a revolução na Física e na Matemática, pondo em evidência o caráter dinâmico e inconcluso do saber científico. Como exemplo e marco dessa nova orientação, podemos indicar a obra de Amoroso Costa, **As Idéias Fundamentais da Matemática**, publicada em 1929 e **Lógica Simbólica**, de Vicente Ferreira da Silva, em 1948.

Expressam essa mudança de orientação, os pensadores ligados à corrente de inspiração neopositivista ( Leônidas Hegenberg, Newton da Costa e Oswaldo Porchat Pereira ), bem como um pensador interessado na revolução científica do século XX, Milton Vargas, da Politécnica da USP, entre cujos trabalhos podemos indicar “Verdade e Ciência”, “Evolução da Ciência Moderna” e o recente estudo sobre a tecnologia no Brasil, publicada na obra coletiva **História das Ciências no Brasil**.

Leônidas Hegenberg nasceu em Curitiba em 1924; bacharelou-se em Física pela USP, doutorando-se em Filosofia. Leciona Lógica no Instituto Tecnológico da Aeronáutica, em São José dos Campos, onde é chefe do Departamento de Humanidades. A divulgação da lógica moderna e estudos sobre filosofia da ciência vem sendo seu campo de atuação. Desse autor, podemos indicar como obras importantes: **Lógica, Simbolização e Dedução**; **Lógica, Exercícios ( I, II, III, IV )**; **Introdução à Filosofia da Ciência**.

Newton da Costa nasceu no Paraná em 1929, doutorando-se aí em 1961; estudou na USP e esteve na Universidade da Califórnia ( em 1972 – 73 ). Publicou em 1962 **Introdução aos Fundamentos da Matemática**, no qual reconhece a necessidade da interpretação lingüística da matemática. Fez estudos sobre a teoria lógica da linguagem, a qual abrangeria os seguintes campos: metassemiótica ( ou filosofia da linguagem ) e semiótica: **pura** ( que trataria dos aspectos sintáticos, semânticos e pragmáticos da linguagem ) e **aplicada** ( que teria por assunto a lingüística tradicional e a teo-

ria da ciência ). Newton da Costa é um pensador de renome internacional ( o mesmo vale para Leônidas Hegenberg, cujas obras a respeito de Lógica vêm sendo estudadas na Universidade de Coimbra ) e constituiu um grupo de discípulos, interessados em lógica moderna, entre os quais destacamos Ayda Arruda, Lafayette de Moraes, Luís Paulo Alcântara. Ayda Arruda vem-se interessando por lógica e teoria dos conjuntos e tem seus trabalhos mencionados pela Academia de Ciências de Paris. Lafayette de Moraes, com suas teses de mestrado ( *A Lógica discursiva de Jaskowski* ), tratando de cálculo proposicional; e doutorado ( 1973 ), a propósito de *Lógica Discursiva e Modelos de Kripke*, onde aborda lógica modal divulga aspectos de recentes tendências da lógica. Luís Paulo Alcântara, com tese apresentada em 1972 e estágio nos E.U.A., estuda as contribuições à lógica, por Newton da Costa. Esse grupo de filósofos está atualmente concentrado na UNICAMP. Essa Universidade mantém um Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, dirigido por Oswaldo Porchat Pereira, o qual tem refletido a respeito das contribuições de Boole, Frege, Bunge, Quine, Carnap e Mattes; na USP, João Paulo Monteiro desenvolve trabalhos sobre a obra Popper.

O Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência é, a nosso ver, um dos mais importantes do país, tanto no que diz respeito à qualidade dos trabalhos de seu corpo docente, como ao dinamismo das suas atividades, que envolvem organização de congressos, simpósios, encontros, publicações. A revista **Manuscrito** e os **Cadernos de Lógica e História da Ciência** servem de meio para divulgação dos resultados desses esforços.

A nova visão da ciência está na raiz dos estudos sobre História da Ciência, entre os quais destacamos os livros de Schwartzman, **Formação da Comunidade Científica no Brasil**, e Ferri & Motoyama ( Coord. ), **História das Ciências no Brasil**.

Entre as correntes filosóficas paulistas que assinalaram a ruptura com a tradição positivista, mediante o projeto da restauração da metafísica, podemos indicar:

a) o **neotomismo**, cujos nomes exponenciais seriam Leonardo Van Acker, Alexandre Correa, Carlos Lopes de Mattos, Goffredo Silva Telles; b) o **existencialismo**, representado por Vicente Ferreira da Silva, Vilém Flusser ( ao menos na segunda fase de seu pensamento, conforme indicaremos adiante ); c) o **culturalismo**, cujos representantes são: Miguel Reale, Irineu Strenger, Luis Washington Vita. Nessa linha de reafirmação da metafísica, podemos encontrar, ainda, sob inspiração do raciovitalismo de Ortega, o pensador Gilberto de Mello Kujawski; o estudioso do pensamento de Buber, von Zuben ( professor da UNICAMP ), a quem se deve a tradução, precedida por estudo crítico, do **EU e TU** de Buber; as reflexões em torno do personalismo, de Mounier, que foram objeto da tese de doutorado de Antonio Joaquim Severino.

A corrente neotomista se caracteriza por uma epistemologia realista, uma metafísica espiritualista e tefsta; sua pretensão é reativar a metafísica tradicional inspirada em Santo Tomás. Exemplo desse enfoque é encontrado na obra de Leonardo Van Acker, belga de nascimento ( 1896 ), doutor por Louvain, radicado no Brasil desde 1921 e um dos mais importantes pensadores católicos de São Paulo. O professor caracteriza o pensamento filosófico de Santo Tomás, propondo não uma restauração do pensamento tomista, mas uma reativação, um tomismo "aberto", em diálogo com as principais correntes filosóficas contemporâneas. Divulgou também a lógica aristotélico-tomista, nos cursos que deu na PUC de São Paulo. É autor de uma **Introdução à Filosofia** ( 1932 ), **A Filosofia Bergsoniana** ( 1959 ), **Introdução à Lógica Clássica, Formal e Material** ( 1971 ). Sua perspectiva aberta pode ser conferida pela leitura do depoimento que fez para publicação em **Rumos da Filosofia Atual no Brasil**, ( organizado pelo Pe. S. Ladusâns ). Concebe a Filosofia como ciência rigorosa, cuja tarefa é investigar as primeiras causas e os primeiros princípios, a essência e a existência dos seres, e a lógica como "a ciência da consequência e da verdade de argumentação".

Carlos Lopes Mattos nasceu em São Paulo, em 1910; fez filosofia na São Bento, doutorando-se em Louvain em 1940 com tese a respeito de Santo Tomás. Professor em Capivari, e ex-professor da PUC de São Paulo, tem dois trabalhos interessantes: o **Vocabulário Filosófico** ( 1957 ) e o seu estudo sobre Farias Brito ( 1966 ).

Alexandre Correa, também professor da PUC de São Paulo, foi tradutor da **Suma Teológica**; Goffredo Silva Telles, autor de um curso de lógica, bastante calcado nas aulas de Van Acker, de quem foi aluno; ambos — Correa e Silva Telles, de significação menor.

O mais expressivo pensador da corrente existencialista é Vicente Ferreira da Silva. A influência marcante, em seu pensamento, é da filosofia heideggeriana. Sua **Obras Completas** estão publicadas, em dois volumes, pelo Instituto Brasileiro de Filosofia. Vicente influenciou poderosamente sobre a obra de Vilém Flusser, filósofo europeu nascido em 1920, em Praga, que lecionou na Politécnica da USP e na FAAP. Em depoimento a Ladusâns, Flusser assinala essa influência na segunda fase de sua obra, afirmando que o contato com Vicente o conduziu a uma mudança de perspectiva no que diz respeito à leitura de Wittgenstein, Heidegger, Rilke, Kafka, Fichte, Hegel, Nietzsche. A influência de Milton Vargas, por sua vez, o conduziu a estudos a respeito da Teoria da Comunicação e Filosofia da Linguagem. Entre suas obras, é possível assinalar: **Da Religiosidade, História do Diabo**.

A corrente culturalista tem como representante exponencial Miguel Reale, autor de inúmeras obras, tais como: **Filosofia do Direito** ( 1953 ), **Pluralismo e Liberdade** ( 1963 ), o **Direito como Experiência**

( 1968 ), **Lições Preliminares de Direito** ( 1973 ), e os recentes **Experiência e Cultura, A Filosofia em São Paulo**.

**O homem e seus horizontes**, seu último livro, resume as teses centrais de sua metafísica e mereceu de Alceu Amoroso Lima grande atenção.

Professor da Universidade de São Paulo, da qual é livre-docente; ex-reitor dessa Universidade; fundador do **Instituto Brasileiro de Filosofia** ( 1949 ); diretor da **Revista Brasileira de Filosofia** ( 1951 ), Miguel Reale, ao lado de Ferreira da Silva, contribui para a afirmação do pensamento metafísico em São Paulo. É autor da teoria tridimensional de Direito propõe uma filosofia do concreto, uma ontognoseologia, que encara a metafísica como o "lugar geométrico" de toda filosofia, e mostra a dialética de implicação e complementaridade que há entre a filosofia e a vida. Reale afirma a autonomia da cultura. Entende por **cultura** os bens objetivados pelo espírito humano e por **bem**, tudo o que é considerado valioso. Apesar da autonomia e criatividade que caracterizam a atividade humana, esta é orientada pelo interesse e a necessidade. Para que haja adesão universal aos valores culturais e para que estes sejam propulsores do vir-a-ser, é necessário que seu fundamento seja a **moralidade**. Por isso, o autor a encara como o elemento essencial da evolução da cultura e afirma que, na história, podemos distinguir as épocas, segundo as distintas hierarquias de valores que se propuseram aos homens. A filosofia deve promover o pluralismo da cultura, o diálogo universal de idéias; não é saber de salvação, não dá soluções prontas a todos os problemas humanos, mas deve conduzir o homem a uma fidelidade a si mesmo, que permita conciliar os valores da subjetividade ( humanismo clássico ) como os da objetividade ( humanismo científico ). O autor aponta, ainda, a necessidade de uma renovação religiosa para o homem contemporâneo. Na filosofia do direito, apresenta a teoria tridimensional do direito ( a qual afirma que os elementos a serem levados em conta, são por essa ciência: fato, valor e norma ) nitidamente apoiada no pensamento neo-kantiano.

O culturalismo se caracteriza por: o enfoque da cultura como processo autônomo de criação de valores; a crítica ao mundo contemporâneo, a crise da ciência como crise de valores; a busca dos valores últimos, da instância metafísica na análise dos problemas; a recusa de uma filosofia "pura" em favor de uma filosofia concreta; a aceitação do pluralismo de perspectivas filosóficas; o reconhecimento de três domínios privilegiados de interesse: A) **a natureza**, o dado bruto, objeto da ciência e campo da atuação do princípio de causalidade; B) **o pensamento**, âmbito da **Lógica** e domínio da liberdade; C) **a cultura**, domínio da Filosofia e da criação humana. O domínio da **natureza** e do **pensamento** constituem o âmbito do **factum**, isto é, do não-criado pelo homem; o domínio da **cultu-**

ra, o âmbito dos valores. Daí a escola distinguir três tipos de objetos: os naturais, os ideais e os culturais, aos quais correspondem três tipos de saber: o saber prático, a lógica matemática, a axiologia.

São outros autores da escola: a) **Strenger**, nascido em São Paulo em 1923, bacharelado em Direito e Filosofia, livre-docente da USP; entre seus trabalhos é possível mencionar a **Fenomenologia Diamática**; sofre a influência de Husserl, Scheler, Paci, Ortega e Reale; b) **Luis Washington Vita** ( 1921 — 1968 ), o qual cursou Direito e Filosofia na USP. Autor de estudos sobre pensamento filosófico brasileiro, entre os quais: **Tríptico de Idéias, A Filosofia Contemporânea em São Paulo, Panorama da Filosofia no Brasil**.

Vita explicitou a crença na capacidade das idéias atuarem sobre o meio. Reconheceu três dimensões, na cultura: a) a cultura enquanto atividade humana, objetivando bens ( expressão do **espírito subjetivo**, que é objeto da antropologia filosófica ); b) a cultura enquanto mostra a vida humana objetivada em bens culturais ( **espírito objetivo** ); c) as relações entre a) e b), onde a cultura deve ser compreendida como elucidação das diferentes formas de saber.

É preciso assinalar ainda, em São Paulo, a presença de uma corrente filosófica de importância menor ( do que diz respeito aos movimentos dominantes de reação a uma concepção de ciência como saber acabado e aos da restauração da metafísica ): a corrente marxista, o neomarxismo, de que Cruz Costa e Caio Prado Júnior seriam os expoentes.

Cruz Costa ( 1904 ), recentemente falecido, tentou uma aproximação entre o marxismo e o positivismo. Sua contribuição diz respeito a estudos a propósito da História da Filosofia no Brasil.

Caio Prado, nascido em 1907, fez Direito e especializou-se em Economia, Sociologia e História. Livre-Docente da escola Politécnica da USP, representa o marxismo ortodoxo. Obras importantes do autor: **Dialética do Conhecimento** ( 1952 ) e **Notas Introdutórias à Lógica Dialética** ( 1959 ). Esta última, embora seja um dos poucos livros de Lógica Dialética de que dispomos em português, apresenta escassa importância filosófica.

Dentro da linha de pensamento de inspiração marxista é possível assinalar trabalhos mais interessantes, que vem sendo realizados por Marilena Chauí, da USP, no que tange à identificação e crítica das ideologias. Um pequeno livro, de publicação recente, **Que é Ideologia ?**, ilustra este tipo de indagação.

Embora não se prenda propriamente à corrente existencialista, por se encontrar sob a influência do raciovitalismo de Ortega, o qual encara a metafísica como ciência da realidade radical ( a da vida humana ), Gilberto de Mello Kujawski, nascido em 1929, em Ribeirão Preto, tendo cursado Filosofia na PUCSP e Direito na USP, sofreu o impacto profundo do pensamento de Vicente.

Para esse autor, a tarefa da filosofia no Brasil, é conduzir nosso país à autoconsciência, através da razão histórica; pois, para ele, não basta conhecer; filosofar não é apenas saber, mas **viver** filosoficamente. Filosofia e ciência, filosofia e política, estão em relação estreita, mas não são subordinadas uma à outra. Campos privilegiados do saber filosófico são a metafísica e a ética; a primeira, compreensão de que “eu sou eu e minha circunstância”, no dizer de Ortega; a segunda, saber a que se ater. Reflexão sobre a vida e sobre os valores; essa, a tarefa da filosofia de Kujawski, que se abeira ainda em Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler, Heidegger, Husserl. Seu livro, **Descartes existencial**, exemplifica essa abordagem.

Até agora, assinalamos denominadores comuns e diferenças entre as escolas filosóficas, bem como seus autores mais representativos. É preciso compreender que essas escolas e autores não existiram isolados uns dos outros. Na verdade, estiveram ( e estão ) congregados em torno de Institutos:

a) A Fac. de Fil. São Bento (1922), fundada em São Paulo como centro de divulgação do neotomismo e de restauração da metafísica. Contou, entre os professores, com os mais significativos representantes do movimento, em São Paulo; Leonardo Van Acker, Alexandre Correa, Carlos Lopes de Mattos. Atualmente reúne pensadores da filosofia de inspiração cristã, como Severino, estudioso da antropologia filosófica de Mounier e da filosofia no Brasil; Pinheiro Machado, autor de uma **História da Filosofia no Brasil** e criador de um centro de estudos de pensamento brasileiro, na PUCSP.

b) A Universidade de São Paulo, fundada em 1934, com pensadores de inspiração marxista e positivista: Cruz Costa, Caio Prado; Monteiro, Chauí, atualmente.

c) O Instituto Brasileiro de Filosofia, fundado em 1949, por Reale, do qual participam filósofos das mais diversas orientações, ministrando cursos, conferências: Ferreira da Silva, Caio Prado, Van Acker, Strenger, Czerna, Vita, Hegenberg, Milton Vargas, entre outros. O IBF edita, desde 1951, a **Revista Brasileira de Filosofia**.

d) A Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, dirigida em São Paulo pelo Pe. Ladusãns, promovendo conferências e debates filosóficos, aproximando pensadores católicos de diversas orientações filosóficas.

e) O Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, da UNICAMP, com estudiosos da linha de filosofia analítica e neopositivista, predominantemente. Dele participam Ayda Arruda, Porchat, Lafayette de Moraes, Elias Alves, Newton da Costa ( colaborador ), entre outros. Editam a Revista **Manuscrito** e **Cadernos de Lógica e História da Ciência**.

Por iniciativa desse grupo, encabeçado por Newton da Costa e Ayda Arruda, foi fundada, em 1979, a Sociedade Brasileira de Lógica, tendo Leônidas Hegenberg, entre seus membros.

Schwartzmann, no **Formação da Comunidade Científica no Brasil**, assinala a criação da USP como um marco na radical mudança de orientação entre os cultores das ciências no Brasil: a mudança que conduziu ao rompimento com a tradição positivista e fez nascer **ciência** de boa qualidade no Brasil. Analogamente, aplicando esse raciocínio ao campo da filosofia, podemos dizer que, na primeira metade do século, o surgimento das Universidades ( Católica e USP ), e a fundação do Instituto Brasileiro de Filosofia, marcaram nossa maioridade filosófica. Faz-se filosofia, em São Paulo, de alta qualidade: os estudos de nossos autores alcançam repercussão internacional ( considere-se, a propósito, as contribuições de Ferreira da Silva e de Reale ) o mesmo acontecendo, em época mais recente com os trabalhos levados a efeito no campo da lógica e filosofia da ciência, em que deve ser destacada a contribuição da UNICAMP ( escritos de Newton da Costa, por exemplo, sobre lógicas paraconsistentes ).

A publicação de revistas: **Diálogo**, na USP; **ITA-Humanidades**, no ITA; **Manuscrito**, na UNICAMP; **Reflexão**, na PUC de Campinas; **Cader-nos de Filosofia**, na PUCSP; **Revista Brasileira de Filosofia**, do IBF, também são sinais indicadores dessa maioridade filosófica.

O breve exame das correntes e dos autores não foi exaustivo; deixamos de lado muitas contribuições, assinalando apenas, com ênfase, as duas tendências de maior peso ( segundo nos indica Antonio Paim, no "História da Filosofia no Brasil", publicado em Ferri & Motoyama, **História das Ciências no Brasil**, vol. I ): o culturalismo e o neopositivismo.

A filosofia existencial, embora tenha em São Paulo seu máximo expoente, Ferreira da Silva, se desenvolve com menor expressão; é bastante indicar que os maiores representantes dessa orientação, no Brasil, com exceção de Ferreira da Silva, não são paulistas: Ernildo Stein ( RGS ), Carneiro Leão ( RJ ), Maria do Carmo Tavares de Miranda ( Recife ), para indicarmos apenas os autores que se vinculam à inspiração heideggeriana.

### BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- FERRI & MOTOYAMA, **História das Ciências no Brasil**, SP, EPU/EDUSP.  
 JAGUARIBE, **A Filosofia no Brasil**, RJ, ISEB, 1957.  
 LADUSÃNS ( org. ), **Rumos da Filosofia Atual no Brasil**, Loyola.  
 PAIM, "Trajetória da Filosofia no Brasil", in Ferri & Motoyama **op. cit.**, pp. 10 – 34.

- VITA, **A Filosofia Contemporânea em São Paulo**, SP, EDUSP/IBF/Grijalbo, 1969.
- VITA, "A Filosofia no Brasil" in Sciacca, **História da Filosofia**, vol. III, SP, Mestre Jou, 1966.
- VITA, **Tríptico de Idéias**, SP, EDUSP/Grijalbo, 1967.
- VITA, **Panorama da Filosofia no Brasil**, P. Alegre, Globo.
- SWARTZMANN, **Formação da Comunidade Científica no Brasil**, SP, Nacional, 1969.
- HEGENBERG, "Lógica e Filosofia da Ciência no Brasil", in Crippa, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**, SP, Convívio.

# A FORMAÇÃO CULTURAL DO HOMEM BRASILEIRO ASPECTO RELIGIOSO

Gisela Anna Büttner Lermen  
Universidade Católica de Pernambuco

## INTRODUÇÃO

Sob o conceito de "formação", entende-se neste contexto, o processo e os elementos componentes do mesmo pelos quais alguém se torna uma pessoa "cultura". "Cultura", neste sentido subjetivo, significa um certo grau de desenvolvimento das capacidades intelectuais, sensitivas e estéticas, conforme os padrões da "cultura", no sentido objetivo, dentro da qual a "cultura subjetiva" se cria. Não existe um homem "culto", se não formado por uma certa "cultura", no sentido objetivo, e ligado a ela.

Como o nosso tema o pressupõe — coisa que adiante vamos demonstrar pormenorizadamente — existe uma relação entre "cultura" e religião. No tocante ao aspecto religioso da cultura brasileira, nós vamos analisar, em primeiro lugar, o catolicismo. Sendo a religião dos primeiros colonizadores e dos seus descendentes, ele fazia parte integrante da cultura ocidental que eles trouxeram ao Mundo Novo e impuseram aos povos indígenas, colocando, destarte, os fundamentos culturais do país que, até hoje, se apresenta como o maior país católico do mundo e que, por isso, desempenha um papel bastante importante no panorama religioso não somente da América Latina mas do nosso mundo atual.

## I — CULTURA E RELIGIÃO

### 1. Esclarecimento dos conceitos

A formação do homem se realiza num certo contexto cultural, quer seja primitiva ou evoluída a cultura em cujo seio se faz. Parece válida, até hoje, a definição clássica que deu Edward Tylor, segundo a qual cultura "é todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, lei, costumes e todas as demais capacitações e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade."<sup>1</sup> A cultura como expressão e extensão do homem, permite ao mesmo, numa certa visão de mundo, estabelecer relações harmoniosas consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Parece óbvia a relação inversa: O homem que se exprime na cultura encontra-se plasmado pela mesma. Neste sentido, não existe homem sem cultura e são inúmeras as culturas. Os índios do Mato Grosso e da

Amazônia têm cultura como a têm os caboclos dos sertões do nordeste e as populações faveladas das metrópoles. Esta concepção da cultura se distancia claramente da colonista e imperialista tal como foi vivida pelos povos ocidentais.

A religião determina, num homem e numa sociedade, as relações com o divino ou com o absoluto. O teólogo alemão Paul Tillich define a religião como “sendo aquilo que nos importa de maneira incondicional, aliás, a única que nos deveria importar de maneira incondicional. Dito com outras palavras: a fé consiste em estar arrebatado por algo que nos toca de maneira incondicional, sendo Deus o nome que damos à realidade que assim nos move.”<sup>2</sup>

As atitudes e formas que constituem uma religião variam, de um lado, segundo a concepção do divino ou do absoluto que a pessoa ou o grupo tem. De outro, as formas sofrem a influência e até se derivam da cultura ambiente. Valha como exemplo a origem de grande parte do cerimonial que se faz em torno dos dignitários na Igreja Católica no cerimonial dos imperadores romanos, o papel da língua latina como a língua oficial que dominava no culto, no ensino teológico e na doutrina da Igreja, bem como o papel da filosofia aristotélica na interpretação e formulação da revelação cristã através da teologia desde a Idade Média até o nosso século.

## 2. Relações entre cultura e religião

Parece óbvio o encontro necessário e até essencial entre religião e cultura. A visão existencial da religião que se manifestou na definição de Tillich o levou a certas consequências. A mais importante no contexto do nosso trabalho parece a relação positiva entre religião e cultura como a vê o teólogo alemão. Religião como aquilo que nos importa incondicionalmente é a substância que dá sentido à cultura, enquanto a cultura constitui o todo das formas nas quais a intenção fundamental da religião se exprime. Eis a definição lapidar de Tillich: “A religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião.”<sup>3</sup>

Tillich denomina a cultura na qual se realiza esta relação de “teonômica”. Ela representa nas suas criações algo que nos importa incondicionalmente, um sentido transcendental, não como algo estranho dela, mas como o seu próprio fundamento espiritual. Não existe dualismo entre religião e cultura. De um lado, cada ato religioso consegue a sua forma pela cultura. Até o ato mais particular e pessoal existe pela mediação duma certa língua, fator eminentemente cultural. De outro lado, não existe nenhuma criação cultural que não represente uma intenção incondicionada. Todas as culturas da antiguidade e da Idade Média, pelo menos no seu apogeu, as orientais, as ocidentais, as da África e das Américas, eram deste tipo.

A assim chamada "cultura autônoma" é um fenômeno dos tempos modernos. Tenta-se criar as formas da vida pessoal e social sem a relação com algo de absoluto, incondicionado, mas somente seguir às exigências da racionalidade teórica e prática. A cultura autônoma encontra-se secularizada na medida em que ela perdeu o centro que lhe pudesse dar sentido, a sua substância espiritual. Tillich demonstra como um processo de esvaziamento cada vez maior se realiza nas épocas da renascença, do iluminismo e no fim do século 19. Contudo, a análise teonômica da cultura irá descobrir, até mesmo nas bases das culturas autônomas, algo que nos importa incondicionalmente, algo de absoluto e de sagrado.

Ambas, a cultura teonômica e a autônoma, têm a tendência, sob certas condições políticas, de sofrerem um retrocesso e darem lugar a "culturas heteronômicas". Na "cultura heteronômica", os critérios autoritários duma religião ou pseudo-religião política dominam as formas e leis do pensar e do agir. A religião — ou a pseudo-religião — é usada como um meio de ratificar os valores da cultura e de até absolutizar interesses econômicos e políticos.

Finalmente, se pode apontar ainda mais um tipo de relação entre religião e cultura ao qual chamaríamos de "religião cultural". A religião, neste caso, perde a sua importância incondicionada. O homem pertence a ela, nasce como membro dela, como nasce na respectiva cultura, sem sentir-se tocado pela pretensão incondicional da religião. As formas da religião — festas, ritos, costumes — esvaziam-se até se tornarem puros atos de convenção social. Este estado significa o esvaziamento tanto da religião como também da cultura num formalismo ocioso.

### 3. Cristianismo e culturas.

O modelo "religião-cultura" que acabamos de apresentar é o caso, também, com o cristianismo e a sua relação com as várias culturas nas várias fases da sua história. Já apontamos, acima, a importância fundamental da língua latina e da filosofia aristotélica no catolicismo romano. O cristianismo assimilou a cultura grego-latina, até acolhendo os valores das religiões da Grécia e de Roma e os lugares de culto nas quais, em vez de deuses pagãos, colocou o Cristo, a Virgem Maria ou, também, os mártires e santos, e substituindo as festas pagãs pelas cristãs. A teologia e as formulações dogmáticas, bem como a liturgia e as instituições ficaram intimamente relacionadas com essa cultura. Chegava-se a imaginar a impossibilidade de que tal ligação pudesse terminar, tal era a convicção de que nada a poderia substituir.

Parece-nos que, até esta altura do nosso trabalho, elaboramos, pelo menos, uma base e critérios válidos para entendermos e, enquanto possível, apreciarmos a formação do catolicismo brasileiro como parte integrante da formação cultural do homem brasileiro.

## II. O CATOLICISMO NO BRASIL E SEU PAPEL NA FORMAÇÃO DO HOMEM BRASILEIRO

### RETROSPECTO HISTÓRICO

#### 1. Fases históricas.

Podemos destacar, na história religiosa do Brasil, quatro fases:

A primeira fase está estreitamente ligada aos jesuítas e às suas atividades evangelizadoras e educativa. Começa com a chegada dos primeiros jesuítas em 1549 e termina com a expulsão dos padres em consequência das reformas pombalinas no Brasil, em 1759. Além dos jesuítas, florescem também outras ordens religiosas, dedicando-se à pregação popular, ao ensino, à catequese e à civilização do gentio.

A segunda fase, começando com o Marquês de Pombal e terminando com o fim do regime do padroado, em 1890, e a separação entre Igreja e Estado, caracteriza-se pelo próprio padroado, ou seja, pela subordinação da Igreja ao Estado.

A terceira fase que vai de 1890 até 1950 caracteriza-se pelo renascimento católico, inclusive entre os intelectuais, reflorescimento das ordens religiosas com a reabertura dos noviciados que D. Pedro II mandara fechar em 1855, e o início do pluralismo religioso em consequência da tolerância religiosa das diversas religiões pelo Estado laico. A partir dos anos de 1920, o catolicismo começou rejuvenescendo, vivendo um período de "neocristandade". A Igreja adotava, na sua ala mais avançada, como eixo o desenvolvimento que encontrou a sua ratificação oficial mais tarde, em 1967, pela encíclica "Populorum Progressio" do Papa Paulo VI. Eis as iniciativas que dão testemunho dos esforços daquela época: A criação do Centro Dom Vital no Rio de Janeiro; na mesma cidade, em 1942, a fundação da primeira Universidade Católica do Brasil pelo Padre Leonel Franca SJ; as iniciativas de promoção humana e de "conscientização" na Ação Católica Geral e Especializada: A Juventude Agrária Católica ( JAC ), a Juventude Estudantil Católica ( JEC ), e a Juventude Universitária Católica ( JUC ).

O acontecimento que iniciou, oficialmente, uma nova época para a Igreja universal é o Concílio Vaticano II ( 1962 — 1965 ) convocado pelo Papa João XXIII sob o lema de "aggiornamento". Para a América Latina em geral e o Brasil em particular, o começo da nova etapa, ou seja, da quarta fase, concretiza-se, oficialmente, na Conferência do "Conselho Episcopal Latino-Americano" ( CELAM ) em Medellín, em 1968. À semelhança da encíclica sobre "O progresso dos povos", esta conferência, de um lado, ainda se situa na ótica do desenvolvimento, mas, não obstan-

te isso, não deixa de salientar outros aspectos mais radicais. Denunciando "as imensas injustiças que existem na AL e que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, pobreza que, em numerosíssimos casos, constitui verdadeira miséria humana", os bispos afirmam "a necessidade de uma mudança global das estruturas latino-americanas" e julgam que "tal mudança traz como exigência a reforma política."<sup>4</sup>

Nos demais parágrafos deste capítulo, vamos apresentar mais pormenorizadamente algumas formas características do catolicismo no Brasil colônia, formas que contribuíram à formação do homem brasileiro como tal e cujos vestígios se manifestam até hoje. O terceiro capítulo dedica-se ao estudo da contribuição da Igreja católica para a formação do homem brasileiro na atualidade. Pretendemos elaborar e aprofundar os aspectos já mencionados acima.

## 2. Formas características.

### a) O "catolicismo guerreiro" dos colonizadores.

"A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa santa fé católica", escreveu Dom João III rei de Portugal ao primeiro governador-geral do Brasil Tomé de Souza.<sup>5</sup> Esta conquista da América para a fé cristã se caracteriza pela mentalidade das cruzadas, como demonstra E. Hoornaert no seu ensaio sobre a "Formação do Catolicismo brasileiro". Os reis portugueses encararam as navegações para a América como "cruzadas", os índios como "gentios" a serem convertidos, a guerra contra os índios como "guerra santa". Hasteou-se a cruz como padrão de posse da terra em nome de Cristo, celebrou-se uma "primeira missa" e, em seguida, fundaram-se novas ermidas, capelas e santuários como sinais de posse da nova terra em nome da religião. O batismo, neste contexto, tornou-se meio de pacificação dos índios. Ao lado das primeiras imagens religiosas no Brasil que ainda eram milagreiras ou medianeiras, sinais da gratidão dos colonos por terem atravessado os perigos do mar e, também, da admiração diante das belezas e dos segredos da nova terra<sup>6</sup>, surgiram cedo as imagens guerreiras<sup>7</sup>. Como espírito representativo da mentalidade portuguesa da época, Hoornaert destaca o Padre Antônio Vieira SJ ( 1608 – 1697 ). Ao ver de Vieira, Portugal, o seu rei e o seu povo, receberam de Deus uma missão especial: "Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu." E quanto ao povo: "Os outros homens por instituição divina têm só obrigação de ser católicos: o português tem a obrigação de ser católico e de ser apóstólico."<sup>8</sup>

Respondendo ao desafio da violência sagrada, índios e africanos transformaram seus espíritos e orixás em deuses vingativos e violentos.

tos. Ogum, deus da guerra; Xangô, deus da justiça; Exu, deus da vingança. Neste contexto, Hoornaert aponta o espírito de vingança que reina em muitas regiões brasileiras até a nossa atualidade. "Parece importante esclarecer como... não deva ser atribuído ao 'gênio popular' nem ao caráter indígena ou africano, mas antes a determinadas situações sociais e econômicas sacralizadas pela classe dirigente."<sup>9</sup>

Não faltou, desde o começo, a contestação do catolicismo guerreiro em nome do evangelho. "Nenhum escravo da África ou do Brasil é justamente cativo", era a tese do padre Gonçalo Leite SJ ( 1546 – 1603 ).<sup>10</sup> Qualificado de insuportável na colônia e, por isso, mandado de volta a Portugal em 1586, o jesuíta escreveu, já em Lisboa, uma carta ao Geral da Companhia "Contra os homicidas e roubadores da liberdade dos índios do Brasil". Continuaram na defesa do índio o Padre Miguel Garcia SJ ( 1550 – 1614 ), primeiro professor de teologia na Bahia, que dirigiu-se contra a escravidão existente no próprio Colégio da Companhia. Considerado "mui afligido de escrúpulos" pelo visitador Cristóvão de Gouveia, Garcia também foi reenviado a Portugal. No século XVII, foi o padre Antônio Vieira SJ, entre outros, que levantou a sua voz: "El-Rei poderá mandar os cativos sejam livres, mas que os livres sejam cativos, não chega lá sua jurisdição."<sup>11</sup>

Neste contexto, chamam a nossa atenção as famosas reduções, obra, também, dos jesuítas em defesa do índio. As ruínas e os informes históricos atestam o alto nível de desenvolvimento atingido nesses "estados teocráticos socialistas".<sup>12</sup> Nos Sete Povos das Missões, no Rio Grande do Sul ( 1682 – 1759 ), existia uma fundição de ferro e bronze, tipografias etc. Os índios autogovernavam-se, sob a supervisão geral dos padres. A terra era dividida entre propriedade coletiva cultivada por todos para benefício da comunidade e propriedade privada, individual. Na redução, o índio gozava de proteção contra a cobiça dos bandeirantes e predadores de índios.

Sob outro ângulo, contudo, nem estes missionários escaparam de praticar a sua forma de colonialismo, impondo aos índios os costumes e ritos da cultura européia, acabando por destruir o sistema cultural indígena.

A expulsão dos jesuítas, em 1759, terminou bruscamente todos os seus esforços, como abalou, também, todo o sistema de educação construído pela Companhia de Jesus até então.

#### b) O "catolicismo patriarcal".

O catolicismo patriarcal insere-se na lista de "religiões de estado", realizando-se, no Brasil, segundo as circunstâncias típicas de uma cultura formada em torno do engenho ou da fazenda.

Enquanto, na América espanhola, o poder central político sempre predominava, nos engenhos do Brasil o poder local era praticamente absoluto. Acrescentou, no catolicismo colonial, uma estrutura hierárquica também fraca. No ambiente do engenho de açúcar, destacam-se várias características do catolicismo patriarcal que até hoje deixaram seus vestígios no catolicismo brasileiro em geral.

Criou-se este catolicismo em torno da pessoa do senhor de engenho que, por sua parte, imitava o exemplo do rei e aplicava o já mencionado padroado ao pequeno mundo do engenho. O sacerdote lhe era obediente e tornou-se um padre-capelão a serviço da casa grande, sem muita ligação com seu bispo nem com seu povo. Um livro publicado em 1711 indica as seguintes tarefas e obrigações para o capelão de engenho: “dizer missa na capela com doutrina cristã”, “ouvir de confissão aos seus aplicados”, atalhar discórdias, honrar a Deus e à Virgem “cantando-lhe aos sábados as ladainhas e o terço”, não receber noivos nem batizar sem licença “in scriptis” do vigário, morar fora da casa do senhor, benzer o engenho se o senhor não convidar ao vigário, ensinar aos filhos do senhor.<sup>13</sup> É óbvio que a iniciativa está totalmente nas mãos do senhor. Os únicos padres que, até certo ponto, conseguiram ficar independentes do sistema patriarcal eram os jesuítas. Mas, como escreveu Gilberto Freyre, “a casa grande venceu, no Brasil, a igreja nos impulsos que esta a princípio manifestou para ser a dona da terra. Vencido o jesuíta, o senhor do engenho ficou dominando a colônia quase sozinho: o verdadeiro dono do Brasil, mais do que os vice-reis e os bispos.”<sup>14</sup>

Neste mundo do engenho, portugueses, africanos e ameríndios que aí conviveram podiam dar livre expansão às suas tradições religiosas sem que uma legislação clerical proibisse, por exemplo, dançar na igreja em honra de São Gonçalo do Amarante, acender fogos em honra de São João, venerar santos pretos, pardos e brancos, evocar os orixás sob nomes católicos. Um meio político típico do catolicismo patriarcal consistia nas “irmandades de Nossa Senhora” nas quais se congregaram os negros domésticos e camponeses. Enquanto a estrutura dessas irmandades ficou controlada pelos bancos, elas permitiam expressão relativamente livre da religiosidade africana. A aliança com a religiosidade popular garantiu uma vida longa ao catolicismo patriarcal, até mesmo entre populações urbanizadas.

No texto seguinte de Antônio Vieira que faz parte do sermão que pregou no dia de São João Evangelista do ano de 1633 à irmandade dos pretos de um engenho do recôncavo baiano se desvenda mais um traço característico do catolicismo patriarcal. “Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz e em toda a sua Paixão... Cristo despido, vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo

em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência também terá merecimento de mártirio.”<sup>15</sup> Como demonstram outros textos do grande pregador, ele se sentiu profundamente atingido pela situação desesperado dos escravos negros. Mas a única saída que ele viu era para o outro mundo, a transmigração da terra para o céu. O tema bíblico do “Êxodo” como transmigração da terra de escravidão para a terra da promessa que faz esperar para aqui na terra a libertação que vem de Deus, lhe ficou escondido. Destarte, ele pregou aquela moral de conformidade cujas profundas marcas encontram-se na mentalidade brasileira até os nossos dias.

### c) O catolicismo — uma religião obrigatória.

Nos parágrafos antecedentes, ficou óbvio o caráter oficial, único e até obrigatório da religião católica no Brasil. A religião católica fez parte integrante da herança cultural dos portugueses e eles a trouxeram à América juntamente com os seus costumes, usos, mercadorias e armas. Tanto na formação dum catolicismo guerreiro como também na dum catolicismo patriarcal, a religião católica se mostrou como um fator eminentemente político. Com certa razão, se vê nela o meio da unidade nacional. É preciso ver, porém, como esta unidade foi conseguida.

O catolicismo era a religião imposta a todos que quisessem morar no Brasil. Só os católicos podiam receber ou possuir terras. Os índios eram “pacificados” pelo batismo e os escravos africanos eram batizados logo após a sua chegada.

A inquisição portuguesa vigiou severamente pela unidade católica do país, se bem que de maneira indireta, através do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. O historiador Varnhagen estima que uns 500 brasileiros foram remetidos e condenados durante o século XVIII.

Ante o clima de medo criado pelas denúncias, deportações e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, praticado sobretudo em público, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora e aos Santos. Todos tinham de ser muito católicos para garantir sua posição na sociedade e não cair na suspeita de heresia.

Desta maneira, originou-se o formalismo como traço típico do catolicismo brasileiro, o formalismo que tende, finalmente, a tornar o catolicismo uma pura religião cultural esvaziada.

Deve-se, também a este condicionamento, a formação de numerosos sincretismos dentro do quadro geral das fórmulas católicas.

Parece típica, a preservação dos cultos africanos no Brasil. Os africanos batizados continuavam a adorar os seus orixás sob a invocação e as imagens de santos católicos.

A religião católica como religião obrigatória exerceu principalmente a função de legitimar e reforçar a ordem social vigente na colônia. Como se viu acima, ela servia para atenuar os efeitos negativos da situação, ensinando a paciência e a resignação aos escravos e exortando os senhores a terem bom coração. As raras vozes que se ergueram para contestar a iniquidade do sistema escravocrata, como as dos padres jesuítas Gonçalo Leite e Miguel Garcia, foram prudentemente caladas pelas autoridades e até removidas da colônia.

#### d) O catolicismo popular.

No contexto do catolicismo imposto, ou seja, da religião obrigatória que se representou nas formas do "catolicismo guerreiro" e do "patriarcal", Hoornaert chama a atenção para um fenômeno que ele designa, conforme um conceito do nosso século, de "catolicismo popular". Hoornaert entende sob esse conceito "o catolicismo vivido pelos pobres". Ao contrário de outros pesquisadores, ele tenta mostrar que existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. Neste catolicismo popular, Hoornaert vê o elemento constitutivo da cultura popular a qual representa, ao ver dele, a cultura autêntica brasileira.

Nessa visão, Hoornaert só põe em oposição à duas outras atitudes bem distintas: a opinião que nega simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal e à outra que, mesmo aceitando o catolicismo popular, lhe nega toda originalidade e todo valor. No nosso trabalho limitado, não se pode referir e discutir pormenorizadamente a argumentação de Hoornaert em favor de sua posição<sup>16</sup>. Contudo, ela nos parece muito plausível, contribuindo ela essencialmente ao entender da realidade religiosa e cultural do país no passado na atualidade.

Onde o assim chamado "catolicismo popular" se encontra naquela época? E quais as suas características? Encontra-se nas "áreas livres", segundo o nosso autor, entendidas como áreas sociológicas, isto é, camadas no povo que escaparam do sistema colonial, ou como áreas psicológicas, isto é, níveis de consciência não atingidos pelo espírito colonial.

O autor parte da observação de que o Brasil é muito mais atingido do que o século 16. A história dele abrange, também, a sua pré-história na América, na Europa e na África. A herança dessa pré-história subsiste.

Diz-se que, para o índio, havia três “saídas” ante a invasão portuguesa: a fuga, o suicídio ou a religião. A mesma afirmação vale para o africano trazido para o Brasil. Constitui a religião uma alternativa ante a total submissão, um reduto de preservação da dignidade original ante a opressão.

A atitude defensiva diante do sistema opressivo explica, também, a aversão à catequese da qual se queixavam muitos missionários, como, p. ex., Nóbrega, Luis da Grã, Anchieta, Pires, Blasques. Anchieta ao refletir a atitude dos índios viu muito claro a causa da mesma: “O que mais espanta aos índios e os fez fugir dos portugueses e por conseguinte das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a vida como escravos, apartando mulheres e maridos, pais e filhos, ferrando-os, vendendo-os...”<sup>17</sup>

Segue daí a desconfiança como uma das características da religião popular. A partir da mesma raiz, entende-se o recuso à tradição. Hoornaert destaca, além disso, o rigorismo moral e o puritanismo da religião popular, interpretando-os como a interiorizada luta contra a desordem na sociedade. Finalmente, observa-se uma aversão a tudo que é desordem.

Neste contexto, pode-se apontar, mais uma vez, as reduções, ou seja, os aldeamentos em geral, nos quais os missionários conseguiram formar, durante o século XVII, um Brasil Tupi, apresentando-se a proporção das línguas faladas na colônia no começo do século XVIII mais ou menos de três para um, do tupi para o português. Através de amargas experiências — aversão crescente contra a catequese, do lado do índio aldeado, afastamento da vida religiosa — começaram a perceber que as comunidades indígenas eram autênticas e partiram, então, para a experiência de um catolicismo mameluco ou gentílico, que aproveitasse a anti-ga sabedoria e o messianismo inerente à cultura ameríndia. Isso, porém, não pelo interesse específico pela cultura dos índios a qual considerava-se como civilização atrasada, um momento já ultrapassado da história humana. Neste desprezo subjacente, Hoornaert vê verdadeira causa da decadência dos aldeamentos.

O interesse pela própria cultura indígena desenvolveu-se no Brasil muito mais tarde, começando com a influência do naturalista alemão von Martius, no século XIX.

Outra “área livre”, Hoornaert vê nos quilombos. Ele alega vários testemunhos de que houve, a partir dos quilombos, uma forma original de propagação da fé, pelos próprios quilombos, e por isso fora do controle clerical e da imposição branca.

É muito difícil, porém, responder à questão o que foi ao certo este catolicismo nos quilombos. As respostas, até hoje, ficam no terreno

das generalidades. Hoornaert opõe o quilombo, de um lado, ao candomblé, de outro, ao catolicismo dos engenhos. Candomblé, como fenômeno africano, sugere lembrança saudosa da África, quilombo, sendo um fenômeno brasileiro, significa a esperança dos negros brasileiros. No candomblé, os deuses africanos sobrevivem "em exílio", enquanto no quilombo a religião católica assume um novo significado, o significado da libertação. Desta maneira, o catolicismo nos quilombos é, também, alternativo ao catolicismo nos engenhos cujos símbolos significam, como vimos, acima, no sermão do Pe. Antônio Vieira, a escravidão. Quanto ao caráter, o catolicismo dos quilombos era um "catolicismo guerreiro". Os seus santos eram, pois, santos guerreiros como os dos colonizadores portugueses.

A Igreja oficial da época não se interessava pela vida religiosa nos quilombos: não se conhece nenhum indício de sacerdotes que se tenham interessado pela sorte dos negros fugitivos e que tenham livremente dado assistência a estes quilombos. Destarte, não houve intercâmbio entre elas e a hierarquia oficial católica. Finalmente, o catolicismo dos quilombos se apresenta como um catolicismo deformado sem consistência nem organização sólida, uma experiência abortiva.

### Balança provisório

O processo da colonização do Brasil caminhou, lado a lado, com a cristianização do país. Cristianização, porém, significou ocidentalização, sendo o cristianismo que os portugueses trouxeram formado pela cultura ocidental de cunho luso. E mais: nas mãos dos portugueses, a religião cristã tornou-se logo um instrumento poderoso a serviço dos seus interesses econômicos e políticos. Pois, "primeiramente Portugal só via o Brasil como terra produtora de bens: ouro, prata, produtos naturais. Primeiros objetivos dos descobrimentos eram o comércio, a exploração das novas terras, seguindo em linha concomitante, e como defendendo o interesse econômico, o objetivo religioso, da difusão da fé e do nome de Deus."<sup>18</sup>

Existia, porém, também desde o começo da empresa colonizadora dos Portugueses no Brasil, a contestação dos abusos em nome do evangelho: Levantaram-se os profetas — como p. ex. os já mencionados padres jesuítas Gonçalo Leite e Miguel Garcia — que contestavam os erros tanto dos colonizadores como, também, da Igreja mesma e da própria ordem jesuítica. E formaram-se as comunidades de cunho profético, como as famosas reduções no sul do país e os demais aldeamentos, graças à iniciativa corajosa dos jesuítas e de outras ordens. Existiam, finalmente, as comunidades dos escravos fugitivos, nas quais se formou um catolicismo que, embora meio confuso e deformado, constitui uma forma autêntica quanto à situação particular dos quilombos.

Todas essas iniciativas partem da contestação da escravatura, no sentido estrito, incluindo, então, as demais implicações da mesma, inerentes ao sistema colonial como tal, ou seja, implicações culturais, políticas e econômicas.

Lembramos, como passos exemplares rumo à integração do índio na sociedade, a composição da gramática tupi pelo Padre Anchieta SJ, a "conversão" dos jesuítas, nos aldeamentos, a um catolicismo de cunho ameríndio e os fatos do auto-governo, do regulamento da propriedade e do comércio interno e externo nas reduções.

A realidade cultural no Brasil, nos primeiros três séculos após a descoberta, bem como a realidade religiosa daquela época, não aparecem homogêneas. A parte mais visível e dominante da cultura a qual se apresenta como prolongamento direto da cultura ocidental parece mostrar tendências fortes rumo a uma "cultura heteronômica", segundo a distinção e terminologia de Tillich, enquanto numa camada mais escondida, mais fraca, os germes duma nova cultura estão brotando, germes duma cultura de cunho "teonômico" nascendo dos fundamentos da cultura indígena.

Já apresentamos, até aqui, o papel do catolicismo nas várias correntes culturais. Destarte, parece-nos problemática a conhecida qualificação do catolicismo como "cimento da união da nação". Depois dos nossos estudos até aqui, e pensando na mensagem dos evangelhos e nas experiências ao longo da história da Igreja, um outro símbolo se impõe para exprimir o papel da Igreja: o do "fermento", "que uma mulher tomou e pôs em três medidas de farinha, até que tudo ficasse fermentado" (Mt 13,33).

### III — A CONTRIBUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA PARA UM DESENVOLVIMENTO INTEGRAL DO HOMEM BRASILEIRO

As correntes existentes no catolicismo brasileiro a partir do começo do nosso século, ligeiramente esboçadas no primeiro capítulo, fazem parte duma evolução global dentro da Igreja Católica. Na Europa, esse movimento sofreu um abalo muito forte com a Segunda Guerra Mundial e o regime nazista, de maneira que somente conseguiu sobreviver na resistência clandestina. Tanto mais forte levantou-se, findo o "Terceiro Reich", e não só na Europa mas no mundo inteiro. A vitória sobre o inimigo político e ideológico soltou a iniciativa até então reprimida. Foi também, nesta época, que o mundo inteiro viveu a fase do otimismo "desenvolvimentista". No catolicismo, a obra de Teilhard de Chardin conduziu ao entusiasmo pela idéia da evolução, mesmo que o Magistério ainda não concordasse com as idéias "revolucionárias".

Desta maneira, o Concílio Vaticano II que "oficialmente" iniciou uma nova época na Igreja, de fato se apresenta como a ratificação, sistematização e proclamação duma evolução cuja história já tinha começado quase meio século antes.

E enquanto o Concílio proclamava os rumos "novos" da Igreja e o Papa Paulo VI ratificava a "Teologia do Desenvolvimento" pela encíclica "Populorum Progressio", as igrejas particulares em vários países já experimentavam outros desafios. "Seria para mim de maior importância — dizia Karl Rahner quatro anos após o encerramento do Concílio Vaticano II — que todos estivessem ou se pusessem de acordo sobre o fato de que os temas explicitamente tratados durante o Vaticano II não representam, na realidade, os problemas centrais da Igreja pós-conciliar."<sup>19</sup>

Na América Latina, a partir dos anos 60, uma nova visão da realidade começou substituindo a euforia desenvolvimentista. Em Medellín, em 1968, a CELAM tornou-se a testemunha oficial dos novos rumos na Igreja latino-americana, ratificando-os e, destarte, encorajando as respectivas iniciativas que, nas demais partes do mundo, despertaram a atenção dos cristãos engajados como sinais da fé viva nesta igreja particular e como contribuição autenticamente latino-americana no conjunto da Igreja universal: as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação.

Antes de expor o significado desses dois fenômenos religiosos no contexto da nossa pesquisa, vamos esboçar as linhas mestras das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano em Medellín ( 1968 ) e Puebla ( 1979 ) a esse respeito.

### 1. Alguns aspectos fundamentais dos documentos de Medellín e Puebla.

No segundo capítulo, se aludiu a um dos aspectos essenciais da Conferência de Medellín, passo decisivo rumo a uma visão realista da situação latino-americana.

A introdução ao documento final da Conferência mostra de maneira lucidíssima a auto-compreensão da Igreja no contexto da atual realidade latino-americana que se caracteriza pelos signos "da transformação e do desenvolvimento".<sup>20</sup>

"Estamos no limiar de uma nova época da história do nosso continente", diz o documento, interpretando o "gigantesco esforço por uma rápida transformação e desenvolvimento como um evidente signo do Espírito que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação."<sup>21</sup> Segue, então, uma alusão à libertação do povo de Israel do Egito no qual se vê o modelo do novo povo de Deus da Igreja. Ao contrário da transmigração da terra para o céu, única saída que o Pe.

Antônio Vieira via para os membros da irmandade dos pretos na situação desesperada deles, a Igreja da atualidade descobriu o "Exodus" da "terra da escravidão" para a "terra" da promessa", para a qual Deus quer conduzir o seu povo.

E descobriu, também, seu papel neste plano de Deus: "A Igreja Latino-Americana tem uma mensagem para todos os homens que neste continente têm 'fome e sede de justiça'";<sup>22</sup> e um pouco mais adiante: "Nossa missão pastoral é essencialmente um serviço de inspiração e de educação das consciências dos fiéis, para ajudar-lhes a perceber as exigências e responsabilidades de sua fé, em sua vida pessoal e social."<sup>23</sup>

As conclusões abordam três grandes setores em sua relação com o processo de transformação do continente:

1. A promoção do homem e dos povos do continente para os valores da justiça, da paz, da educação e do amor conjugal.

2. Os povos latino-americanos e suas elites que, por estarem num processo de profunda mutação de suas condições de vida e de seus valores, requerem, ao ver da Conferência, uma adaptada evangelização e educação na fé, através da catequese e da liturgia.

3. Os problemas relativos aos membros da Igreja. Os bispos acham necessário intensificar a unidade deles e a ação pastoral através de estruturas visíveis, também adaptadas às novas condições do continente.

O que desperta a atenção no texto das conclusões é que as reflexões se apegam estritamente à realidade do continente: a realidade sócio-econômica, política, cultural e religiosa. No começo de cada capítulo se dá uma análise da situação. O documento sublinha que os bispos não ignoram nem deixam de valorizar os esforços positivos que se realizam para a construção de uma sociedade mais justa.

O tema central da "libertação" é focalizado de maneira particular no capítulo 4, dedicado à Educação. Diante do "vasto setor dos homens 'marginalizados' da cultura, os analfabetos e especialmente os analfabetos indígenas, privados por vezes até do benefício elementar da comunicação por meio de uma língua comum", a Conferência define de maneira programática que seja a tarefa de educação: "Não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas sim em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam de uma maneira criadora e original, um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura."<sup>24</sup>

Significa esta declaração uma recusa definitiva a todo tipo de colonialismo cultural. O aspecto de que, na educação, o homem deve ser o autor de seu próprio progresso aprofunda-se no item sobre a “educação libertadora” que significa antes de mais nada que o educando se transforme em sujeito de seu próprio desenvolvimento. Neste sentido, a educação torna-se efetivamente “o meio-chave para libertar os povos de toda servidão... tendo-se em conta que o homem é responsável e ‘o artífice principal de seu êxito e de seu fracasso’ ( PP 15 ).”<sup>25</sup>

Para a educação ser libertadora, exigem-se as seguintes características: Ela deve ser criadora e aberta ao diálogo, ela deve afirmar as peculiaridades locais e nacionais e integrá-las na unidade pluralista do continente e do mundo. Finalmente, ela deve capacitar as novas gerações para a mudança permanente e orgânica que o desenvolvimento supõe. Além desta orientação teórica, a Igreja considera como o seu direito e serviço a colaboração prática nas tarefas de promoção cultural humana, especialmente pelos leigos, sob todas as formas que interessem à sociedade.

A valorização do mundo cultural popular torna-se mister no próprio meio religioso quanto à religiosidade popular. “Ao julgar a religiosidade popular, não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes médias e altas urbanas e sim do significado que essa religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados.”<sup>26</sup>

A Conferência de Puebla segue a linha de Medellín quanto à relação entre as culturas e a fé cristã. Na evangelização, a Igreja segue o princípio de encarnação: “A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas.”<sup>27</sup> Destarte, a conferência reafirma um princípio essencial do cristianismo, infelizmente omitida pela cristandade ocidental na implantação do cristianismo nas colônias do Novo Mundo do começo da Idade Moderna.

Como em Medellín, assim também em Puebla a temática da “libertação integral” pervade todo o documento. Obteve muito destaque e, neste sentido, se tornou ainda mais desenvolvida e central do que em Medellín. Reflete-se, desta maneira, o fato de que uma prática libertadora já se tornou mais comum por parte dos cristãos e no seio das comunidades cristãs.

Neste contexto, as Comunidades Eclesiais de Base parecem um fenômeno tão significativo quanto importante. Se, em Medellín, a realidade das CEBs apenas despontava no continente latino-americano, o documento de Puebla destaca “como fato eclesial relevante e caracteristicamente nosso e como ‘esperança da Igreja’ ( EN 58 ), a multiplicação das pequenas comunidades.”<sup>28</sup>

Renova a Conferência de Puebla a opção da Igreja pelos pobres, já tomada em Medellin, opção cuja novidade consiste no seu sentido libertador.

Enquanto a Conferência dá muita ênfase às CEBs como fenômeno caracteristicamente latino-americano, a teologia latino-americana aparece no Documento final de modo menos inspirador.<sup>29</sup> Isso significa uma lacuna lamentável, seja da própria Assembléia como reunião, seja do Documento final. Não obstante isso, na segunda parte deste capítulo, nós vamos tentar apresentar, em suas linhas gerais, os dois fenômenos da Igreja Latino-Americana em geral e do Brasil em particular, nos quais convergem, formando como que os pólos duma elipse, as várias contribuições da Igreja à formação do homem no sentido dum “desenvolvimento integral”.

## 2. Dois fenômenos caracteristicamente latino-americanos.

### a) As Comunidades Eclesiais de Base.

Em abril de 1981, celebrou-se em Itaipu — SP o IV Encontro Intereclesial a nível nacional das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Demonstrava-se, naquela ocasião, a realidade complexa e rica deste movimento eclesial: Por uma parte, ele apresenta muitos pontos em comum, com aspectos consensuais sobre a sua identidade, seus objetivos e maneiras de pensar e agir. Por outra parte, ele é caracterizado por propiciar formas organizativas diversificadas, práticas diferenciadas, membros com consciência, formação e capacidade de trabalho distintas, conforme sua origem e situação de classe.

Quanto à contribuição para a formação cultural do homem brasileiro da atualidade, destacam-se duas dimensões fundamentais da vida das CEBs: a das práticas educativas e suas relações com o processo atual de educação popular e a da religiosidade popular.

### aa) Comunidades Eclesiais de Base e de educação popular.

A partir dos agentes, dos padrões e dos métodos da educação popular, distinguem-se três tipos da mesma. Primeiro, aquele mais tradicional que é produzido para as classes populares, por agentes externos. Ele se realiza dentro dos padrões oficiais e quase sempre com métodos e técnicas autoritárias e elitistas. Existem, porém, também experiências e práticas de agentes externos que realizam uma educação conjunta com membros das classes populares, através de meios e instrumentos mais democráticos, procurando maior igualdade na relação educador — educando. Os critérios definidores, neste caso, sempre se apresentam sob a forma dum acordo com os interesses das classes populares. A terceira variação, finalmente, é aquela que é produzida por essas próprias classes para si

mesmas. É a “educação que os grupos populares proporcionam a si próprios, como uma classe social e através de suas instituições legítimas. É uma forma de educação menos ‘oficial’ e menos enquadrada nos programas de tipo professor — aluno. É, por exemplo, a educação que um operário recebe, fora da fábrica, e fora da escola, dentro do sindicato, que ele recebe de sua agência de classe e através da sua participação pessoal em processos e momentos de trabalho de classe.”<sup>30</sup>

Parece, então, que as práticas exercidas pelas CEBs vêm trazendo subsídios, sugestões e pistas para uma educação popular que, quanto ao objetivo, visa aos interesses dessa própria classe e que, quanto aos agentes, tende a produzi-la não para para, nem somente com, mas também pela própria classe popular.

Procuram as CEBs, nas suas atividades, responder a necessidades concretas. É a partir dessas necessidade — a pura sobrevivência, violência, expulsões, injustiças, problemas de saúde, de casa, de trabalho — que há um crescimento progressivo da comunidade. Quando elas se tornam mais exigentes, suscitam novas práticas e buscam-se novas formas de organização do povo, levando, p. ex., a processos de ajuda mútua, tais como mutirão, grupos de compra, recursos para contratar um advogado ect.

O aspecto pedagógico é óbvio: elimina-se a “educação bancária”, o letismo, o oportunismo, as idéias vagas e abstratas que não deitam raízes.

Partindo das necessidades, exige-se num segundo passo, mais e melhor conhecimento para desvendar as causas, as estruturas e os processos e para fornecer elementos que aperfeiçoem as práticas. Num primeiro nível, muitas comunidades pedem alfabetização, num segundo, elas reivindicam estudar a realidade que elas sentem, mas que geralmente não compreendem, até, progressivamente, solicitando um estudo da sociedade em suas várias dimensões sócio-econômicas-políticas-ideológicas. Essa necessidade de reflexão teórica encontra sua origem no método VER-JULGAR-AGIR praticado pela Ação Católica Especializada que já se mencionou acima. As CEBs, de certa forma, recuperam e redefinem este método na qual se reflete o intercâmbio necessário entre teoria a práxis.

As CEBs se sabem como comunidades eclesiais e sempre manifestam, explicitamente, esta sua situação. Isto significa que a fé se apresenta como o horizonte a partir do qual tudo é globalizado sem, com isso, negar consistência às realidades seculares e políticas.

A partir da Bíblia, a comunidade descobre a identidade do “Povo de Deus”, nos tempos bíblicos e hoje, e, destarte, desvenda-se o significado atual da “opressão”, da libertação”, do “Êxodo”, das quais fala a Sagrada Escritura. Os círculos bíblicos, as reflexões sobre a Pala-

vra de Deus possibilitam o confronto direto da situação da vida concreta com a Palavra de Deus; despertam a sensibilidade social para os problemas reais da comunidade; fazem com que se descubra uma consciência de si como "gente" e "pessoa".

O culto não se restringe mais apenas a ritos e práticas sacramentais cujos conteúdos levavam os fiéis à passividade e à sua evasão do mundo. Ao contrário, as celebrações religiosas celebram a própria vida que tem de ser coerente com o que se crê.

Todo esse processo pedagógico através do qual as pessoas se encontram, descobrem seus problemas comuns e se solidarizam, na comunidade da fé, constitui, ao mesmo tempo, um passo relevante na tomada de consciência da cidadania, da política, no seu processo de socialização e ressocialização.

Na tradição da educação popular, há um longo debate concernente aos métodos e técnicas pedagógicas que favoreçam um autêntico e coerente processo de conscientização, que forme sujeitos críticos e responsáveis. Busca-se, com todo esforço, uma intensa participação, diálogo, debate e esclarecimento mútuo de todos os envolvidos, ao pretender romper com os esquemas clássicos e modernos da "educação bancária", com as relações verticais entre professor e aluno, padre e leigo, dirigente e base.

Parece óbvio que, na vida e nas práticas das CEBs, se cria uma pedagogia genuinamente popular que visa à libertação, à auto-responsabilidade e à socialização dos educandos e que, destarte, significa uma contribuição essencial para a "formação do homem brasileiro".

#### bb) As Comunidades Eclesiais de Base e a Religião Popular.

"Entendemos por religião do povo... o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um povo determinado. A religião do povo latino-americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um catolicismo popular."<sup>31</sup>

Esse "catolicismo popular" emerge, nas CEBs, no nível institucional da Igreja. Revela-se, nesta base, como uma prática popular, um modo específico de agir, e não mais como pura passividade diante da Igreja oficial cujas atitudes para com ela variavam, desde tempos imemoráveis, de complacência até irritação aberta.

Para percebermos a importância desta nova situação, temos que lembrar o papel da religião popular no decorrer da história do Brasil, como o mostramos no segundo capítulo deste trabalho. Lembramos os

dois tipos de religiosidade popular: a religiosidade dos escravos, africanos e índios, que se formava nas imediações dos engenhos de açúcar e do catolicismo patriarcal e a religiosidade das "áreas livres". Em ambos os casos, a religião popular salvou os seus adeptos do desespero e da morte física ou moral. O escravo africano trouxe consigo seus deuses e com eles o sentido de sua vida. E o que aos olhos dos dominadores parecia ser sincretismo, ignorância e superstição, tinha aos olhos dos dominados um sentido tático: tudo servia para preservar um sentido da vida.

Assim, a religiosidade popular, em todo caso, se desvenda como a forte essencial para o povo oprimido e esmagado sobreviver.

No decorrer da história, a Igreja não reconheceu o sentido da religião popular. Agora, como se viu, as coisas estão mudando. "A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital."<sup>32</sup>

De outro lado, o cristianismo não se move no nível das religiões populares; Hoornaert fala num "salto qualitativo" entre a religião popular e a religião cristã. A religião popular, como meio de resistência por motivos de sobrevivência, por isso, não é capaz de construir uma sociedade fraterna. O cristianismo não parte da defesa da própria vida, mas da revelação de Deus na face do próximo. O cristianismo é especificamente caridade.<sup>33</sup> É por causa deste "salto qualitativo" necessário, que a Conferência de Puebla fala na religião popular como "objeto da evangelização". De outro lado, porém, o documento lhe concede, claramente, um papel ativo na evangelização: "A religiosidade popular não só é objeto da evangelização mas também, enquanto contém encarnada a Palavra de Deus, é uma forma ativa com que o povo se evangeliza continuamente a si próprio."<sup>34</sup>

A importância cultural da religiosidade popular me parece dupla: Primeiro, ela apresenta a forma cultural genuinamente latino-americana, ou seja, brasileira, da fé católica, guardando no seu seio a vontade à vida e a tenacidade invencíveis como herança moral das tribos africanas e indígenas que se encontram nas origens do atual povo brasileiro.

"Assumida, purificada, completada e dinamizada pelo Evangelho"<sup>35</sup> a religião popular parece capaz de tornar-se um "fermento" no processo da libertação cultural e de contribuir essencialmente para o desenvolvimento integral do homem.

Assim, as CEBs, finalmente, poderiam constituir o núcleo do qual poderá brotar uma nova "cultura teonômica" de cunho brasileiro, ou seja, latino-americano.

## b) A Teologia da Libertação.

Quando estudamos a contribuição do catolicismo atual para a “formação cultural do homem brasileiro”, desperta a nossa atenção, além das CEBs, mais um outro fenômeno: a assim chamada “Teologia da Libertação”. Os objetivos e as limitações deste trabalho nem exigem nem permitem uma apresentação pormenorizada desta maneira genuinamente latino-americana de fazer teologia. Limitar-nos-emos a focalizar alguns aspectos que nos parecem essencialmente relacionados com o objetivo do trabalho.

### aa) A origem latino-americana da Teologia da Libertação.

Depois da Segunda Guerra Mundial, havia surgido, no mundo inteiro, uma forte corrente que se alimentava das idéias e práticas do “desenvolvimento”. Como mencionamos acima, a Igreja uniu-se, na sua ala mais avançada, a esse movimento. Elaborou-se uma “Teologia do Desenvolvimento” que até conseguiu ser confirmada pelo magistério oficial, e, 1967, na encíclica “Populorum Progressio” do Papa Paulo VI que afirmou: “Desenvolvimento é o novo nome da paz.”<sup>36</sup>

Naquele momento, porém, já tinha surgido uma atitude crítica diante da euforia desenvolvimentista. Particularmente na América Latina, começou-se articulando o tema da “dependência”. Perceberam-se as relações de dependência e de dominação externas e internas, tanto as econômicas, criadas pela expansão do mercado mundial, como, também, as políticas.

Como primeira tentativa duma resposta do lado da teologia, nasceu a “Teologia da Revolução”, situada na linha de um apoio e duma justificativa revolucionária dos cristãos. Entretanto, sucedeu a ela, logo, a “Teologia da Libertação” cujas primeiras publicações saíram em 1970. Viu-se claramente o mérito da corrente antecedente: de haver abalado a imagem de uma fé ligada a uma ordem social injusta, criticou-se, porém, o fato de a “Teologia da Revolução” se ter transformado numa “ideologia revolucionária” cristã. Em curto prazo, “teólogos da libertação” levantaram as suas vozes em vários países latino-americanos. E mais: chamaram a atenção da Igreja mesmo do “primeiro mundo”, e os novos rumos da Igreja da América Latina começaram inspirando a prática cristã e o pensamento teológico do próprio catolicismo europeu — fenômeno espetacular na história do catolicismo “ocidental”.

### bb) Ponto de partida e objetivos.

Como já se viu no último parágrafo, a Teologia da Libertação é uma teologia “contextual”, ligada à situação atual da América Latina que

se vê marcada por estruturas de dependência e de dominação. No contexto do nosso trabalho, parece importante que os teólogos da libertação não só apontam as dependências políticas e econômicas, mas, também, a erótica, a pedagógica, a cultural como tal. Destaca-se a situação da mulher alienada como objeto sexual e da criança educada com a finalidade de se conformar aos "ideias" europeus de elite.

O ponto de partida da Teologia da Libertação é o compromisso com o processo de libertação. Este compromisso não a deixa limitar-se a dar uma interpretação à Revolução crítica, respondendo à pergunta: que se deve crer e como crer? Nem ela se contenta atenuando os efeitos das estruturas injustas. Para ela, o cristianismo existe fundamentalmente num agir histórico, a saber, na situação concretamente dada, num agir em favor da libertação. Este "agir" significa analisar as estruturas de dependência e dominação; inspirar nos oprimidos a consciência de sua dignidade e de seus direitos; motivá-los cristãmente para eles se unirem e trabalharem juntos na sua promoção e libertação.

### cc) A Teologia da Libertação e o movimento das Comunidades Eclesiais de Base.

A Teologia da Libertação significa, na verdade, a redescoberta duma maneira primitiva, original de fazer Teologia: falar de Deus e de Salvação a partir e em vista da situação concreta, histórica do homem. É isso, exatamente, a maneira da Bíblia: dos profetas do Antigo Testamento, de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. O povo de Israel descobriu o agir de Deus no "Éxodo" do Egito, da terra de escravidão à terra da promessa, acontecimento que se tornou o núcleo do "Credo" do povo. Javé se revelou pelo seu agir na história do povo. Nesta linha, Jesus de Nazaré representa o ponto culminante do agir de Deus na história. Na pessoa dele, Deus mesmo assume a história "encarnando"-se nela.

Conseqüentemente, cada teologia, nesta tradição judaico-cristã, sempre deveria partir da realidade histórica do homem; deveria descobrir, então, e anunciar como se concretizar a salvação no respectivo contexto histórico, para, assim, esclarecer o agir do homem. As Escrituras do Novo Testamento, como as do Antigo, refletem esta maneira de fazer teologia. A Palavra de Deus sempre se apresenta como palavra historicamente "encarnada" e eficaz.

Ao longo da história da Igreja, a teologia fugiu desta relação. Já que o evangelho entrou, do mundo judaico, no mundo grego, modificaram-se, também, os acentos da teologia: mudaram do agir de Deus para o ser, e da dimensão histórica, no qual se realiza e desvenda a salvação, para a "eternidade", do "além". No decorrer da história, esta visão conseguiu impor-se e deixou os seus vestígios até na nossa atualidade.

Os cristãos da América Latina, porém, redescobriram a dimensão essencial histórica da salvação. E nesta redescoberta, como mostra o nosso trabalho, encontram-se as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação. Destarte, se realiza uma experiência de fé e uma vivência de salvação conforme os padrões primitivos da tradição judaico-cristã e a partir do contexto histórico — e por isso, também, assumindo forma cultural — latino-americano.

A Teologia da Libertação, como as Comunidades Eclesiais de Base, representa um potencial importante para a fé cristã na América Latina que, após mais de 400 anos, finalmente, assume uma forma latino-americana. Poderiam, assim, contribuir essencialmente para a libertação cultural do catolicismo e, através disso, do homem latino-americano como tal, idéia englobante que inclui, também, a libertação das demais dependências e dominações acima caracterizadas.

### CONCLUSÃO

Caracteriza-se o cristianismo por dois elementos essenciais e indispensáveis: a sua estrutura encarnatória e o carácter libertador da mensagem evangélica. Na medida em que a Igreja fica fiel a esses princípios, cumpre o seu papel de colaborar para desenvolver-se o Reino de Deus neste nosso mundo. Ao mesmo tempo, dá a sua contribuição específica para o desenvolvimento da humanidade rumo a uma sociedade sempre mais humana. Esquecendo-se, porém, da sua estrutura encarnatória e da sua mensagem libertadora ou traíndo-as, trai, também, a sua missão para com a humanidade como tal.

Segundo o princípio encarnatório, nenhuma cultura pode ter a pretensão de representar a única forma autêntica do cristianismo: "A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas", afirma a Conferência de Puebla ( nº 400 ). Sem dúvida, neste ponto, a Igreja oficial converteu-se ao princípio da encarnação. Pois, embora existissem, também, nas épocas anteriores, os incentivos "proféticos" dum "catolicismo tupi" ou "popular", eles ficaram à margem da então "Igreja oficial", a qual ficava estrita e exclusivamente ligada à cultura ocidental.

Mas não somente no meio religioso, a Igreja defende o valor de cada cultura: Condenando cada forma de dominação cultural, a Conferência dos Bispos em Medellin exigiu para o vasto setor dos homens marginalizados da cultura uma educação libertadora que "não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles e que podem ser também opressoras, mas sim em algo muito mais profundo...: que... desenvolvam de uma maneira criadora e original um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza." ( Ed. cit.

pp. 4. 48 ) A diferença entre essa posição e a da Igreja oficial da época colonial é óbvia. Parece impressionante como, finalmente, a voz dos então mal entendidos e até deportados profetas, finalmente, depois de mais de 400 anos, se impõe e torna-se a voz oficial da Igreja na América Latina.

Convertendo-se, assim, à sua identidade, à sua mensagem e à sua tarefa que lhe vêm do seu fundador, a Igreja começou contribuindo, duma maneira nova, autenticamente latino-americana, para a formação cultural, autenticamente brasileira, do homem brasileiro.

#### NOTAS:

(1) Edward Tylor, *Primitive Culture*. 1871. Citado segundo Schneider, Lenz, Petry, *Realidade Brasileira*. Livraria Sulina Editora, Porto Alegre, 1977, p. 413.

(2) Paul Tillich, *Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur*. Em: Paul Tillich, *Die religiöse Substanz der Kultur*. Gesammelte Werke, Bd. IX, Stuttgart, 1967, pp. 100 – 109.

“... Religion... das was uns unbedingt angeht und was uns allein unbedingt angehen sollte. Mit anderen Worten: Glaube ist das Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht, und Gott ist der Name für den Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht.” *Ibidem* p. 100.

(3) Paul Tillich, *ibidem*, pp. 101. 102.

“Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion.”

(4) Cf. **Conclusões de Medellín**, cap. 1: Justiça.

(5) Cf. Eduardo Hoornaert, **Formação do Catolicismo brasileiro, 1550 – 1800**. Petrópolis, 1974, p. 32.

(6) Cf. o nome da armada de Cabral, “Nossa Senhora da Esperança”; a imagem “aparecida” de Caramuru na Bahia de 1530, “Nossa Senhora da Graça”; “Nossa Senhora das Maravilhas, na Bahia, de 1550; as padroeiras de Salvador: “Nossa Senhora da Conceição” e “Nossa Senhora da Ajuda” na frota de Tomé de Sousa.

(7) Cf. a dedicação da segunda igreja de Salvador (1555) a “Nossa Senhora da Vitória”, por ocasião da vitória de Dom Álvaro de Castro sobre os índios; “Nossa Senhora da Vitória” no Paraguaçu por vitória de Mem de Sá contra o gentio (1559); Vitória da Conquista, Vitória de Santo Antão, do Mearim, do Espírito Santo.

(8) Cf. Hoornaert, *op. cit.*, p. 35.

(9) *Ibidem*, p. 54.

(10) *Ibidem*, p. 59.

(11) *Ibidem*, p. 61.

(12) Schneider, Lenz, Petry, *Realidade Brasileira*. 4ª ed., Livraria Sulina, Porto Alegre, 1977, p. 388.

(13) Cf. Hoornaert, *op. cit.*, p. 77.

(14) Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala*, e. 1966, introdução, p. XXXIV.

(15) Sermões, XI, 309 – 310. Citado segundo Hoornaert, *op. cit.*, p. 86.

(16) Cf. Hoornaert, *op. cit.*, pp. 98 – 105.

(17) José de Anchieta, *Informação do Brasil e de suas capitanias (1584)*, Ed. Obelisco, SP, 1964, p. 52. Citado segundo Hoornaert, *op. cit.*, p. 122.

(18) Maria do Carmo Tavares de Miranda, **A Educação no Brasil**. Universidade Federal de Pernambuco. Editora Universitária, Recife, 1975, p. 15.

(19) La risposta dei teologi. Brescia 1969, p. 61. Citado segundo Gustavo Gutiérrez, **Teologia da Libertação**, Petrópolis 1975, p. 50.

(20) II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, **Conclusões de Medellín**, 2ª edição, Ed. Paulinas, sem ano, p. 6

(21) *Ibidem*.

(22) *Ibidem*, p. 10.

(23) *Ibidem*, p. 12.

(24) *Ibidem*, p. 47. 48.

(25) *Ibidem*, p. 50.

(26) *Ibidem*, p. 69.

- (27) **Conclusões: Puebla**, Texto oficial da CNBB, nº 400.  
 (28) *Ibidem*, nº 629.  
 (29) Cf. *ibidem*, nº 375.  
 (30) C. R. Brandão, Da educação fundamental ao fundamental da educação. Em: *Revista Proposta*, Suplemento 1, Rio de Janeiro, FASE, set. 1977. Citado segundo L. E. W. Wanderley. *Comunidades Eclesiais de Base e Educação Popular*. Em: **REB**, 41, Fasc. 164, dez. 1981, p. 638, nota 2.  
 Cf., também, a referência bibliográfica ao assunto da educação popular em **REB**, Fasc. cit., p. 687, nota 1.  
 (31) III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Texto oficial de Puebla na tradução aprovada pela CNBB; nº 144.  
 (32) *Ibidem*, nº 448.  
 (33) Cf. Eduardo Hoomaert, *As Comunidades Eclesiais de Base e a Religião Popular*. Em: **REB**, 41, fasc. 164, dez. 1981, pp. 675.676.  
 (34) *Puebla*, nº 450.  
 (35) Cf. *ibidem*, nº 457.  
 (36) **Populorum Progressio**, nº 87.

### BIBLIOGRAFIA

- AMALORPAVADASS, Duraisamy, *Evangelização e Cultura*. Em **Concilium** 134, 1978/4, pp. 70 – 81.
- BOFF, Clodovis, *CEBs e práticas de libertação*. Em: **Revista Eclesiástica Brasileira ( REB )** 40, fasc. 160, dez. 1980, pp. 595 – 625.
- BOFF, Clodovis, *Evangelização e Cultura*. Em: **REB** 39, fasc. 155, set. 1979, pp. 421 – 434.
- BOFF, Leonardo, *Comunidades Eclesiais de Base – Povo oprimido que se organiza para a libertação*. Em: **REB** 41, fasc. 162, jun. 1981, pp. 312 – 319.
- BOFF, Leonardo, *Teologia da Libertação – O mínimo do mínimo*. Em: **REB** 152, 1978, pp. 696 – 705.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, *Raízes do Brasil*. 12ª ed., Rio de Janeiro, 1978.
- CASTILHO, Fernando, *Evangelização na América Latina*. Em: **Concilium** 134, 1978/4, pp. 95 – 101.
- COMBLIN, José, *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. Em: **REB** 26, 1966, 574 – 601.
- II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, **Conclusões de Medellín**. 2ª ed., Ed. Paulinas, sem ano.
- III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla: Conclusões*. Texto oficial da CNBB, Ed. Loyola, São Paulo, 1980.
- GALILEA, Segundo, *O debate sobre a religiosidade popular na Teologia da Libertação latino-americana*. Em: **Concilium** 156, 1980/6, pp. 756 – 763.

- GUTIÉRREZ, Gustavo, **Teologia da Libertação**. Ed. Vozes, Petrópolis, 1975.
- HOORNAERT, Eduardo, **As Comunidades de Base e a Religião Popular**. Em: **REB 41**, fasc. 164, dez. 1981, pp. 672 – 680.
- HOORNAERT, Eduardo, **Formação do Catolicismo brasileiro**. Vozes, Petrópolis, 1974.
- HOORNAERT, Eduardo, **Verdadeira e falsa religião no Nordeste**. Ed. Beditina, Salvador – BA, 1973.
- HOORNAERT, Eduardo, **As Culturas a Igreja e a fé. Iniciação à Teologia**, 1ª série, vol. 4, Ed. Paulinas, São Paulo, 1979.
- HOORNAERT, Eduardo, **As Teologias da Libertação**. Iniciação à Teologia, 2ª série, vol. 9, Ed. Paulinas, São Paulo, 1981.
- LIBÂNIO, J. B., **Igreja – Povo oprimido que se organiza para a libertação**. Em: **REB 41**, fasc. 162, jun. 1981, pp. 279 – 312.
- MARTINS, José e equipe, **Puebla e as Comunidades Eclesiais de Base**. Ed. Paulinas, São Paulo, 1980.
- MONTENEGRO, João Alfredo, **Evolução do Catolicismo no Brasil**. Ed. Vozes, Petrópolis, 1972.
- OLIVEIRA TORRES, João Camilo de, **História das idéias religiosas no Brasil**. ( A Igreja e a sociedade brasileira ). Ed. Grijalbo, São Paulo, 1968.
- PAULO VI, Papa, **Populorum Progressio**. 4ª ed., Ed. Paulinas, São Paulo, 1967.
- PRIEN, Hans Jürgen, **Die Geschichte de Christentums in Lateinamerika**. Göttingen, 1978.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro a., **Realizar Igreja hoje – As CEBs**. Em: **REB 41**, fasc. 164, dez. 1981, pp. 654 – 659.
- SCHNEIDER, José Odelso, LENZ, Matias Martinho, PETRY, Almiro, **Realidade Brasileira. Estudo de Problemas Brasileiros**. 4ª ed., Livraria Sulina Ed., Porto Alegre, 1977.
- TAVARES DE MIRANDA, Maria do Carmo, **Educação no Brasil**. Esboço de Estudo Histórico. Univ. Fed. de Pernambuco, Ed. Universitária, Recife, 1975.
- TILLICH, Paul, **Die religiöse Substanz der Kultur**. Schriften zur Theologie der Kultur. Ges. Werke, Bd. IX, Stuttgart, 1967.
- VILLAÇA, Antônio Carlos, **O pensamento católico no Brasil**. Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1975.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W., **Comunidades Eclesiais de Base e educação popular**. Em: **REB 41**, fasc. 164, dez. 1981, pp. 686 – 707.

## JACQUES MARITAIN: FILÓSOFO DA INTELIGÊNCIA

**Geraldo Pinheiro Machado**

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Honro-me em trazer uma contribuição na qualidade de professor do Setor de Pós-Graduação ( Departamento de Filosofia ) desta Universidade ao debate da exposição tão vivida e tão cheia de significados que acaba de ser proferida por D. Cândido Padim. D. Cândido dirigiu por longos anos a então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras desta Universidade.

Minha modesta contribuição, além disso, se alinhará — espero que sem destoar muito do conjunto — à do caro amigo André Franco Montoro, também professor há longos anos desta Universidade, filósofo do direito, da linhagem dos juristas filósofos brasileiros configurada por Clovis Bevilacqua, e, hoje, governador ilustre do Estado de São Paulo.

O tema da inteligência aparece em Jacques Maritain no horizonte dos dois grandes desafios filosóficos típicos da modernidade, o do evento das ciências da natureza no começo dos tempos modernos e o do direcionamento social da filosofia a partir da primeira metade do século passado. Aparece também e principalmente nos ensaios elaborados em torno da filosofia da arte.

Penso sugerir algumas indicações em breves notas para tentar surpreender um Maritain filósofo da inteligência.

### 1. MARITAIN E SANTO TOMÁS DE AQUINO

A filiação teórica explícita aos princípios de Santo Tomás de Aquino é um traço característico de Jacques Maritain. Não será justo analisar sua obra sem levar em conta esta filiação constantemente explicitada<sup>1</sup>.

Não aceitava sequer a designação de neotomista. Nesse caso preferia ser paleotomista. “Sou, espero, diz por fim, tomista”<sup>2</sup>.

Em contato com os fatos culturais do século XX, porém, elaborou um pensamento bastante criativo e empenhativo. Reteve uma solícita e por vezes entusiástica atenção no seu país ( embora na França não no mundo acadêmico ), nos Estados Unidos, nos países hispano-americanos, no Brasil. Com nítidos traços de liderança intelectual.

Essa presença está registrada em fontes diversas. Alceu Amoroso Lima, em **Maritain et l'Amérique Latine** observava textualmente, em 1948: "Desde 1925 até nossos dias creio que nenhum pensador europeu terá sido na América objeto de tantas referências, de citações, de comentários, de livros publicados pró ou contra suas idéias, de suplementos de jornais ou de revistas, de centros de estudos em seu nome"<sup>3</sup>.

Durante mais de 50 anos de ininterrupta produção literária trouxe ao diálogo e ao debate o pensamento dos filósofos modernos e contemporâneos. O último produto legado por Jacques Maritain foi uma entrevista. Antonio Carlos Villaça — escritor, poeta, ensaísta, jornalista, mais do que tudo isso extorsionário... — extorquiu do filósofo nos seus noventa anos, em Toulouse, 1972, essa entrevista que considero uma obra prima de dupla grandeza humana, a do entrevistado e a do entrevistador. Está no **Livro de Antonio**, da José Olímpio<sup>4</sup>. Nesse documento quase testamentário, que é a entrevista, Hegel se encontra presente, como um sinal. Sinal de diálogo. Diálogo e briga, debate, disputa.

Procuo interpretar de duas maneiras a postura de filiação a Santo Tomás sustentada pelo nosso autor. Uma delas é que a filosofia aparece a Maritain como resultado de longos séculos de atividade, uma tradição. Cumpre às gerações apropriar-se deste legado com modéstia e reverência. Seria uma variante da tese da **filosofia perene** privilegiando o modelo tomista. Esta interpretação pode ser documentada na Primeira das **Sete Lições sobre o Ser**<sup>5</sup>. O tomismo então é visto não apenas como um segmento histórico, sim como uma síntese amadurecida que domina os tempos e "responde aos problemas modernos, na ordem especulativa e na ordem prática, portador de uma virtude formadora e libertadora face às aspirações e às inquietações do tempo presente"<sup>6</sup>. Maritain diz esperar desse modelo "na ordem especulativa, o resgate ( salut ) **atual** dos valores da inteligência; na ordem prática, o resgate **atual** ( na medida que dependa de uma filosofia ) dos valores humanos" ( ibd ).

A segunda interpretação é de que Maritain preferiu, como Jackson de Figueiredo o fará poucos anos depois, ser um soldado da Igreja. Santo Tomás é um dos grandes filósofos da cristandade. Nesta segunda fórmula interpreto Maritain através das Sagradas Escrituras. Há um verbete do livro da Sabedoria que aconselha: se você encontrar um sábio gaste as solas do seu sapato e os degraus da escada da casa dele. Maritain encontrou um. E quis gastar os seus sapatos, sem reservas...

## 2. O SOCIAL

Em **Pessoa e Bem Comum** ( 1947 ) Maritain diz considerar a distinção entre pessoa e indivíduo de particular proveito para o

pensamento contemporâneo. É uma componente metafísica de que lhe parece carente o pensamento contemporâneo<sup>7</sup>. Assim, ao abordar a problemática social, propõe nitidamente um modelo de intervenção filosófica. Pretende estabelecer uma “filosofia social centrada sobre a dignidade da pessoa humana”. Quer que esta filosofia social se diferencie por af de qualquer “filosofia social centrada sobre o primado do indivíduo e do bem privado”<sup>8</sup>.

Um leitor de hoje percebe sem dúvida nessas colocações a fala do filósofo. Poderá perguntar em seguida se estas categorias filosóficas se prestam realmente a uma operacionalização política, ou mesmo ainda analítica como as categorias sociológicas, por exemplo, opressor, dominador, dirigente. Ou como oprimido, dominado. Será que contribuem aquelas categorias e aquela distinção para a relevante operacionalização que a prática social ( intelectual ) de hoje caracteriza como conscientização? Haverá uma conscientização filosófica? Será isto necessário realmente ao pensamento contemporâneo? Jacques Maritain acha que sim. Acha que é de “particular necessidade”. O livro **Pessoa e Bem Comum** é apontado por ele como breve síntese de outros escritos de filosofia social de sua própria autoria até então<sup>9</sup> baseados nesta distinção e que de certo modo a explicitam também. Indica em nota de rodapé cinco desses livros anteriores<sup>10</sup>. Noto eu que não incluiu nesta listagem **Cristianismo e Democracia** ( 1942 ), nem **Princípios de uma Política Humanista** ( 1945 ) em que de fato a mesma distinção está implícita. Depois de **Pessoa e Bem Comum** publicou, na fase de Princeton, em inglês, **O Homem e o Estado** ( 1951 )<sup>11</sup>.

Uma das principais propostas desse elenco de livros é a do **humanismo integral**, de 1936. Esta foi aceita unanimemente no encontro de Montevideo em 1947, pelos convencionais brasileiros, chilenos, uruguaios e argentinos, segundo o depoimento de Alceu Amoroso Lima, como “fundamento intelectual” das conclusões fixadas nesse conclave<sup>12</sup>. Tais conclusões, na seqüência, estiveram presentes à origem dos partidos democrata-cristão dos países em questão.

Ora, a idéia de pessoa é explicitada filosoficamente no tomismo através da categoria de **substância intelectual** e é esse exatamente o procedimento de Maritain. Pode ser seguido entre outros neste mesmo texto de **Pessoa e Bem Comum**, cap. II, de p. 11 a 25 na edição aqui citada. Não há possibilidade alguma de ir além desta indicação neste nosso trabalho, mas parece que se torna uma evidência que uma teoria da inteligência, incluindo aparentemente o primado da inteligência na própria tratativa dos problemas sociais, suporta a filosofia social de nosso autor.

### 3. A NATUREZA

Se o social é o novo em filosofia, a natureza é o antigo e venerável. Tema velho, reelaborado sempre nas artes, nas ciências e nas

filosofias. Às vezes parece desaparecer em determinadas fases culturais e de repente ressurgir com vigor inesperado.

Está sempre presente na sabedoria popular, a quem fornece o modelo básico de razão, bem como o mítico e o complexo imaginário mágico ou realístico. A terra, os animais, as árvores, o verde, o vento, a chuva, o sol, a lua, o céu, as montanhas, os rios, as enchentes, o mar...

O modelo filosófico que tematiza a natureza acompanha essa dinâmica cultural.

O jovem escritor da PUC de Campinas, Regis de Moraes, observa agora, em 1977: "O processo urbanístico, envolvido pela mentalidade cientificista do industrialismo tecnológico, estabeleceu, em certo momento, uma ruptura entre o espaço habitado pelos homens e a natureza. Hoje vemos uma reação a isto no trabalho dos urbanistas mais conscientes, a luta pela replantação de espaços verdes e a campanha de reavivamento do significado dos logradouros para convivência urbana. Mas a reorientação é sempre mais lenta e difícil do que a primitiva desorientação. Em dado momento, o mundo científico e tecnológico rompeu com a natureza. Tal rompimento significa que a natureza deixou de ser apreciada e respeitada como mensageira de uma harmonia legítima, para representar tão somente um manancial de matéria prima. Nada de contemplar a natureza ou, como queria o poeta "ouvir estrelas". Era urgente fazer alguma coisa com a natureza e ir às estrelas"<sup>13</sup>.

Parece a expressão do bom senso que vela sobre as letras nacionais, como dizia outro escritor. Expressão onde não falta a dose do humor literário brasileiro. Tal humor não esconde o trágico que está presente ao autor de **Violência Urbana**, da coleção Primeiros Passos e de **Dostoiévski**, da coleção Encanto Radical, da editora Brasiliense.

Jacques Maritain entende a filosofia da natureza como o problema central para o debate sobre filosofia e ciência<sup>14</sup>. Isto significa que este núcleo temático se constitui de modo privilegiado no espaço para elucidar a identidade e a necessidade da filosofia, a saber, estabelecendo a necessidade de uma filosofia da natureza face às ciências da natureza.

A meu ver, Maritain privilegia na verdade dois momentos para evidenciar o específico filosófico: este da filosofia da natureza no confronto filosofia da natureza e ciências da natureza, outro o da filosofia cristã, no confronto filosofia e cristianismo, onde está desafiado a guardar a "pureza específica" e o "perfeito rigor" da atividade racional<sup>15</sup> e onde explicita a filosofia como a "formação e organização dinâmica da inteligência"<sup>16</sup>, entendendo que uma filosofia é filosofia "enquanto racional, não enquanto cristã" e que o que importa mais numa filosofia "não é que ela seja cristã, é que seja verdadeira"<sup>17</sup>.

Esta rigidez ( talvez excessiva ) e nítida categorização parece que nosso autor adquire no primeiro momento de identificação do tífico filosófico no âmbito do pensamento moderno, aquele da filosofia da natureza, onde se confrontam filosofia e ciências da natureza.

Para a multidão dos críticos modernos e contemporâneos parece que as ciências da natureza são suficientes para a teorização da natureza. Não é necessária uma filosofia da natureza. A filosofia poderá ser reservada para outros assuntos: a natureza se presta a uma leitura matemática, exata, progressiva, suficiente.

Maritain entende que a leitura matemática da natureza ( no modelo das ciências da natureza ) não substitui a leitura filosófica da natureza. Por um lado. Por outro lado, a filosofia da natureza é de "primeira importância para a sabedoria", é a primeira sabedoria que "se nos oferece no movimento progressivo e ascensional da razão. Por isso tem tanta importância para nós, precisamente porque está no mais baixo da escala da *philia tes sophias*"<sup>18</sup>. A idéia parece ser a seguinte: a tematização filosófica da natureza se relaciona com as ciências da natureza, de um lado: relaciona-se com outras áreas da tematização filosófica, por outro. Fará falta no interior mesmo da filosofia, como uma etapa teórica necessária. O conjunto filosófico não permite que se passe por alto este questionamento filosofia da natureza versus ciências da natureza.

Maritain procura estabelecer a necessidade da filosofia da natureza, neste horizonte das ciências da natureza, em um longo capítulo no qual visualiza dois processos, um a que denomina **análise ontológica**, que responde às formulações da filosofia e outro que denomina de **análise empiriológica** e que responde aos propósitos operacionais das ciências<sup>19</sup>.

Ora, o que desejo fazer notar é que a **análise ontológica** e os seus modos de definir próprios, aparecem nesse texto orientados na direção de uma inteligência da realidade física, ao passo que a **análise empiriológica** e seu modo próprio de definir, não atendem a esse projeto.

Ao contrário, em certo sentido, lutam contra a inteligência, é a observação textual do autor<sup>20</sup>.

#### 4. A INTELIGÊNCIA

Parece ser, de fato, um tema maritainiano. Parece mesmo ter função diretriz no seu discurso filosófico.

Vem das primeiras horas. O livro **Reflexões sobre a Inteligência e sobre sua Vida Própria** ( 1929 ) está na seqüência da primeira série de livros sistemáticos de filosofia, **Arte e Escolástica** ( 1920 ) e **Elementos de Filosofia** ( 1920-1923 )<sup>21</sup>.

**Arte e Escolástica** registra os primeiros momentos deste acento privilegiado do tema da inteligência. A idéia de arte é formulada em conexão com a idéia de poder ( virtude ) intelectual<sup>22</sup>. Neste sentido a arte não é o fato tão somente das belas artes — do artista — mas de todo homem nas atividades que se ordenam a uma obra a fazer — o artesão. A obra a fazer é o definidor da arte. Uma primeira etapa se estabelece na diferenciação entre a ordem especulativa direcionada para o conhecer e a ordem prática dirigida ao fazer e ao agir<sup>23</sup>.

Numa segunda etapa trata-se de impedir qualquer fissura neste bloco analítico em relação à sensibilidade. Neste modelo filosófico a sensibilidade é o que caracteriza o ser humano no universo dos seres inteligentes. “Importa observar, diz Maritain, que o belo conatural ao homem, e que é próprio da arte humana (...) é apreendido no **sensível** e pelo **sensível**; não separadamente. A intuição do belo artístico mantém-se, assim, no extremo oposto da abstração do verdadeiro científico”<sup>24</sup>.

Não é a inteligência analítica, da filosofia ou da ciência, que está no discurso sobre a arte maritainiana. É uma inteligência que se exercita “longe de qualquer esforço de abstração”, sem “trabalho e sem discurso” ( ibd ). O autor oferece um instrumento interpretativo novo com a categoria de **sentido inteligenciado**<sup>25</sup>.

Entre esse conjunto de obras do início dos anos 20 e **Reflexões sobre a Inteligência e sobre sua Vida Própria** está o episódio **Charles Maurras e Action Française**, que aparece em três documentos sob a responsabilidade de Maritain, dois em colaboração com outros intelectuais católicos e um, logo em 1926, de sua autoria exclusiva — **Uma Opinião sobre Charles Maurras e o Dever dos Católicos**.

Maritain em **Reflexões sobre a Inteligência e sobre a sua Vida Própria** visualiza o processo vital da inteligência. Os dialogantes deste livro são os filósofos e cientistas, não a sociedade. É porém a consistência do intelectual na sociedade que está no horizonte de reflexão. São os grandes ideais da inteligência na civilização contemporânea a motivação subjacente. O livro **Doutor Angélico** ( 1929 )<sup>26</sup> sobre Santo Tomás de Aquino, que provém do mesmo instante criativo de **Reflexões sobre a Inteligência e sobre a sua Vida Própria** tematiza efetivamente inteligência e sociedade, no caso, inteligência cristã e sociedade cristã.

No itinerário desta tratativa da inteligência estão finalmente o metódico e muito trabalhado **Distinguir para Unir ou Graus do Saber** ( 1932 ) — procura profunda de unidade no universo intelectual, **Quatro Ensaio sobre o Espírito em sua Condição Carnal** ( 1939 ), que Maritain

indica como suplemento ao **Distinguir para Unir**<sup>27</sup>. Está ainda **Ciência e Sabedoria**, um dos grandes textos do nosso autor<sup>28</sup>.

## 5. MARITAIN E A RÉFLEXION FRANÇAISE

A mim aparece hoje Jacques Maritain como um representante muito qualificado da clássica **Réflexion Française**. Entendo por aí a longa série de autores e textos franceses, desde Descartes, envolvidos na tomada de consciência crítica da dinâmica cultural moderna. Tal movimento não pode ser visto senão de um ângulo eminentemente dialético, desafiado predominantemente no correr de dois longos séculos pelos novos ideais intelectuais e pelas novas práticas de elaboração científica e desafiado predominantemente desde meados do século passado pelos ideais e pelas novas práticas de transformação social.

Passa a **réflexion** numa linha quebrada por Maine de Biran na virada dos séculos XIX e XX, por Vitor Cousin e pelo Ecletismo, malgrado a repulsa dos franceses por este autor e sua escola, de muita influência no Brasil, por Augusto Comte, também de grande importância para o pensamento brasileiro, por Marx, que tem tanto a ver com Paris e com os franceses; passa, para mencionar mais dois polos temáticos maritainianos, pela chamada filosofia cristã, sob cuja perspectiva já procurava escrever Frederico Ozanan no meado do século passado<sup>29</sup> e por Bergson, para quem o cristianismo estava no horizonte de uma visão do mundo moderna e atraente.

Jacques Maritain pôde dispensar-se do confronto com o ecletismo — que eliminou de vez de seu campo de trabalho através da filiação a uma escola histórica definida. Não pôde dispensar-se do confronto com o cientificismo positivista e com a analítica social, peculiar à sua cultura nacional, desde pelo menos o último quarto do século XVIII.

O contexto desta **Réflexion Française** parece-me oferecer uma leitura de Maritain complementar à leitura corrente no contexto universal do tomismo. Em qualquer das leituras surge um dos filósofos mais inteligentes do século XX e, ao mesmo tempo, um dos homens mais magnânimos, magnanimidade persistente quer nos ideais que propôs, quer na prática intelectual que exercitou.

### NOTAS

(1) Em **La Personne et le Bien Commun**, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 7, um exemplo ilustrativo, onde a referência aos princípios de Santo Tomás não é reclamada pelo texto.

(2) **Court Traité de L'Existence et de l'Existant**, Paris, Hartmann, 1947, p. 9/10.

(3) Alceu Amoroso Lima, Maritain et l'Amérique Latine, **Revue Thomiste**, Paris, 48 (1-2) : 12-17. 1948. (Número Especial intitulado Jacques Maritain: son oeuvre philosophique).

- (4) Antônio Carlos Villaça, **O Livro de Antonio**, Rio, José Olímpio, 1974, p. 15 a 31.
- (5) Jacques Maritain, **Sept Leçons sur l'Être et les Premiers Principes de la Raison Speculative**, 6<sup>è</sup>, Paris, Téqui, s/d, p. 6 ( 1<sup>è</sup> edição 1934 ).
- (6) Idem, p. 5.
- (7) Jacques Maritain, **La Personne et le Bien Commun**, ed. cit., p. 7.
- (8) Idem, p. 9.
- (9) Idem, p. 10.
- (10) Ibd., nota 1 de rodapé.
- (11) Jacques Maritain, **O Homem e o Estado**, trad. Alceu Amoroso Lima, 2<sup>è</sup> ed., Rio, Agir, 1956, 251 p.
- (12) Alceu Amoroso Lima, Maritain et l'Amérique Latine cit., p. 17.
- (13) J. F. Regis de Moraes, **Ciência e Tecnologia: Introdução Metodológica e Crítica**, 4<sup>è</sup> ed., Campinas, Papirus, 1983, p. 164/5.
- (14) Jacques Maritain, **La Philosophie de la Nature** ( Essai Critique sur ses Frontières et son Objet ). 3<sup>è</sup> ed., Paris, Téqui, s/d, p. 2. ( 1<sup>è</sup> edição 1935 ).
- (15) Jacques Maritain, **De la Philosophie Chrétienne**, Rio, Atlântica ed., 1945, p. 5.
- (16) Idem, p. 22.
- (17) Idem, p. 42/3.
- (18) Jacques Maritain, **Philosophie de la Nature (...)**, ed. cit. p. 2/3.
- (19) Idem, **Terceiro Capítulo**, p. 69 a 146.
- (20) Idem, p. 48/9 e 72/3.
- (21) Jacques Maritain, **Réflexions sur l'Intelligence et sur sa Vie Propre**, 4<sup>è</sup> ed., Paris, Desclée de Brouwer, 1938, 380 p.; **Éléments de Philosophie. I – Introduction Générale a la Philosophie**, 6<sup>è</sup> ed., Paris, Téqui, 1925, 228 p.; **Éléments de Philosophie. II – L'Ordre des Concepts. 1. Petite Logique ( Logique formelle )**. 6<sup>è</sup> ed., id, id, 1923, 355p.
- (22) Jacques Maritain, **Art et Scolastique**, 4<sup>è</sup> ed., Paris, Art, Catholique, 1947, IV, p. 17 a 34.
- (23) Idem, II, p. 11 sgts.
- (24) Idem, p. 39.
- (25) Idem, p. 175.
- (26) Jacques Maritain, **Le Docteur Angélique**, Rio, Atlântica, 1945, 277p.
- (27) Jacques Maritain, **Distinguer Pour Unir ou Les Degrés du Savoir**, 4<sup>è</sup> ed., Paris, Desclée de Brouwer, 1946, 919 p.
- (28) Jacques Maritain, **Science et Sagesse**, Paris, Labergerie, 1935, 393 p.
- (29) Antoine Frederic Ozanan. Em **La Civilisation au Cinquième Siècle ( Oeuvres Complètes**, 5<sup>è</sup> ed., Tome Premier, Paris, Victor Lecoffre, 1894, p. 413 ) refere-se à filosofia cristã.

## ESTUDOS

### MOVIMENTO ESTUDANTIL: A UNE NA RESISTÊNCIA AO GOLPE DE 64 – ANTECEDENTES\*

José Luís Sanfelice

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

#### I

### INÍCIO DA DÉCADA DE 60: A UNE E A REFORMA UNIVERSITÁRIA

Aceita-se, como ponto de partida para este estudo, que em 1956 teve início uma fase distinta da história da UNE. Refletindo uma politização maior do Movimento Estudantil, já possível de ser percebida durante o governo de Juscelino Kubitschek, e com uma atuação mais intensa nos acontecimentos da vida nacional, a entidade dos estudantes universitários brasileiros conseguiu, pouco a pouco, abalar o controle que o Ministério da Educação e Cultura exercia sobre ela. A liderança desempenhada pela UNE no período 1956–1960, de modo geral, deu-se através da mobilização dos estudantes contra, por exemplo, o aumento de preços e na defesa de alguns princípios de uma plataforma de orientação nacionalista que incluía um posicionamento adverso às empresas estrangeiras e aos acordos militares do Brasil com os Estados Unidos. Como atuação mais específica, entretanto, destaca-se a realização do I Seminário Nacional de Reforma do Ensino, promovido pela UNE em 1957, e também o engajamento que a entidade teve na Campanha de Defesa da Escola Pública, por ocasião dos debates que se travaram em torno da elaboração e aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional<sup>1</sup>.

Sem se efetuar aqui um aprofundamento da história da UNE no final da década de 50, registre-se, todavia, a seguinte observação genérica: a entidade dos estudantes projetou-se, de maneira mais acentuada, no panorama político nacional, quando se lançou no debate de questões que estavam mais amplamente presentes na sociedade brasileira da época. A orientação econômica, a ordem política, o nacionalismo, o desenvolvimento, a política educacional, por exemplo, foram alguns dos temas em torno dos quais a UNE manifestou-se e buscou, em diversas ocasiões, mobilizar os estudantes.

---

\*A publicação deste estudo terá seqüência nos próximos números de **Reflexão** (N.E.).

No interior da UNE, ou seja, na composição dos seus quadros dirigentes, desde 1956 ocorreu uma hegemonia de estudantes socialistas e comunistas, num primeiro momento, mas que gradativamente perdeu espaço para a liderança católica representada pela Juventude Universitária Católica — JUC — e, em seguida, já no início da década de sessenta, para a Ação Popular — AP. Enquanto organização não partidária, a entidade dos estudantes universitários foi se tornando alvo da disputa entre adeptos de ideologia próximas, divergentes ou radicalmente contrárias, mas sem que se inviabilizasse sua atuação e mesmo realizações expressivas, das quais este artigo resalta algumas.

### 1.1 — I SEMINÁRIO NACIONAL DE REFORMA UNIVERSITÁRIA

Em Salvador, no mês de maio de 1961, a UNE promoveu o I Seminário Nacional de Reforma Universitária. Naquela ocasião os estudantes discutiram temas tais como: exame vestibular, programa e currículo, sistema de aprovação, administração da universidade, participação do corpo discente na administração da universidade, autonomia e funcionamento da universidade, realidade brasileira, mercado de trabalho, cátedra vitalícia, tempo integral e função da universidade. Do Seminário, resultou o documento "Declaração da Bahia", que foi publicado com uma nota explicativa na qual se afirmou que a elaboração das conclusões era de responsabilidade exclusiva dos que haviam participado do evento como porta-vozes do estudantado brasileiro. Esclareceu-se também que mesmo assumindo a responsabilidade por aquele conteúdo, a UNE não havia conseguido publicar o documento através da gráfica da Universidade do Brasil, "por conta do convênio mantido com o Ministério da Educação e Cultura", porque havia surgido um impasse: "o teor 'revolucionário' deste documento não permitia sua publicação pelos órgãos do governo". Fez-se então a denúncia de que a Universidade do Brasil e o Ministério da Educação haviam proposto rever e censurar o texto e que "o assunto levado ao conhecimento do Presidente da República motivou o recuse-se do Sr. Jânio Quadros". A nota explicativa conclui dizendo que o documento, "pensamento dos universitários do Brasil", estava aí, na íntegra, desagradando aos poderosos<sup>2</sup>.

Na "Declaração da Bahia", dentre outras coisas, nota-se a tentativa que os estudantes fizeram de ensaiar o que denominaram de "análise crítica da realidade brasileira e da inserção da Universidade no seu contexto". No item "Realidade Sócio-Econômica", por exemplo, indicou-se ser o Brasil uma nação capitalista em fase de desenvolvimento, mas onde coexistiam fases históricas do desenvolvimento sócio-econômico: o sistema sulino — desenvolvimento elevado, centrado na industrialização capitalista — e o sistema nordestino, que os estudantes chamaram de sistema, mas disseram não constituir um sistema, de baixo nível de

industrialização e atividade econômica baseada na extração de matéria prima e produção agrícola. Para os estudantes, a disparidade entre os dois sistemas, entretanto, poderia ser facilmente percebida através das diferenças da renda *per capita* em cada um deles: enquanto era de apenas Cr\$7.066,00 na região nordestina, em São Paulo chegava a Cr\$30.571,00. Além do mais, a riqueza que já era escassa no Nordeste, apresentava-se ainda mal distribuída. O Brasil, de resto, seria um imenso vazio econômico caracterizado, no todo, como um País subdesenvolvido ou em fase de desenvolvimento<sup>3</sup>.

Segundo a “Declaração da Bahia”, a comprovação da visão acima tornava-se possível desde que se levasse em conta: a) a “infra-estrutura agrária”, de base latifundiária, da nossa economia, “a fazer do homem brasileiro um ser alienado, sem a menor visão crítica da realidade” – fatores que legitimariam o reclamo de urgente e radical reforma agrária; b) a dependência econômico-financeira do Brasil face às potências estrangeiras, principalmente nos Estados Unidos, e c) a insuficiência dos padrões de vida que levavam à mortalidade infantil e à precariedade alarmante das condições médico-sanitárias<sup>4</sup>.

Os estudantes indicaram também que a evolução do desenvolvimento brasileiro estaria permitindo distinguir certas contradições fundamentais que apontavam a falência da estrutura liberal-burguesa de nossa “Nação”, ou seja: o desequilíbrio do desenvolvimento regional com o ‘sistema sulino’ incrementando sua taxa de crescimento às custas do subdesenvolvimento nordestino; o controle, nas decisões do Estado, da classe economicamente dominante, mas com o “Estado liberal-burguês, pretendendo oferecer liberdade igual para grupos sociais economicamente desiguais”, e que, na prática, culminou sempre na concessão de privilégios àquela classe, transformou “o trabalho humano em mercadoria do capital” e fez “do operário um ser alienado no seu trabalho, valorizado apenas pelas leis do mercado”; o desenvolvimento em bases capitalistas onde o processo inflacionário trazia como conseqüência a maior espoliação do proletariado e uma proletarização crescente da classe média; o aumento da intervenção do Estado no campo econômico no sentido de subvencionar a burguesia industrial e a iniciativa particular; finalmente, a desnacionalização crescente do nosso setor industrial<sup>5</sup>.

Posta esta análise, que os estudantes consideraram uma “sumária reflexão crítica sobre a realidade sócio-econômica brasileira”, os participantes do I Seminário Nacional de Reforma Universitária acreditaram poder formular algumas diretrizes fundamentais para a evolução brasileira, assim enunciadas:

“I – Promoção do desenvolvimento entendido como reformulação total da estrutura sócio-econômica do País, tendo como conteúdo, no setor econômico:

- a) criação de sólida infra-estrutura de indústrias básicas;
- b) desenvolvimento do sistema de transportes;
- c) uma reforma agrária que possibilite o desenvolvimento diversificado da produção agrícola;
- d) eliminação imprescindível das disparidades regionais.

II — Colocamos na base deste desenvolvimento a **promoção da classe operária**, tanto urbana, quanto rural. Para isto, é indispensável superarmos a estrutura econômica liberal-burguesa e elaborarmos um sistema onde a economia anárquica do lucro seja substituída por uma economia planificada, que vise:

- a) a satisfação das necessidades do povo, oferecendo-lhe padrões de vida mais humanos;
- b) a eliminação da exploração do trabalho humano pelo capital particular e pelo Estado oligárquico e classista;
- c) a superação da condição proletária, enquanto por este nome se entenda aquele grupo dos que são obrigados a vender seu trabalho em troca de um salário não correspondente ao valor de sua cooperação no processo produtivo;
- d) a socialização dos setores fundamentais da economia, que geram a alienação do proletariado ( rede bancária, indústria de base, etc. ).

Todas essas diretrizes só serão realizadas à medida em que superemos a estrutura capitalista dominante, vencendo a opressão imperialista e criando uma nova estrutura social, que dê a todos possibilidades iguais de uma vida humana".<sup>6</sup>

Já sob o item "Realidade Política", a "Declaração da Bahia" começou abordando de forma rápida a situação internacional para estender-se, em seguida, à situação nacional onde, previamente, a democracia existente foi considerada uma farsa, em decorrência da exclusão de 52% de nossa população da participação política direta da nação e com o poder econômico prevalecendo em todos os setores, provocando desigualdades e grave injustiça social. Esclareceu-se, então, que a vida política brasileira não estava se apresentando como setor de realização das aspirações de todo o povo, mas como um instrumento de poder das "classes dominantes". Suas características, portanto, de acordo com a "Declaração da Bahia", seriam: individualismo e competição, com as forças políticas sendo forçadas a entrarem no jogo dos interesses econômicos de pequenos grupos açambarcadores dos meios de produção e consumo; o uso do povo dominado pelas classes economicamente privilegiadas na luta pela conservação e consolidação do poder; formação de quadros políticos atuantes com elementos saídos quase que exclusivamente daquelas classes e, por isso mesmo, seus representantes<sup>7</sup>.

Os partidos políticos existentes no Brasil foram considerados, todos eles, segundo a ótica estudantil, como pertencentes à burguesia, mas, apesar disso, partidos sem ideologias porque apenas apresentavam **slogans** fragmentários e demagógicos. Numa estrutura política considerada viciada, viu-se pouca possibilidade de representação das classes menos favorecidas, a impossibilidade de formação de autênticos líderes catalizadores das aspirações populares e ausência absoluta de preocupação pela formação política do povo. Estaria ocorrendo ainda um controle da opinião pública e manobras partidárias nos movimentos grevistas, com um sufocamento das reivindicações através da apresentação de soluções acomodatórias, patrocinadas pelos governos. O proletariado brasileiro, por sua vez, estava completamente ausente da estrutura governamental e o Ministério do Trabalho em nada ajudava o surgimento de organizações sindicais<sup>8</sup>.

Na conclusão do item “Realidade Política” veio, na “Declaração da Bahia”, o seguinte comando: “... cumpre que os estudantes, principalmente os universitários, colocados numa perspectiva proletária, aliem-se às classes trabalhadoras, e ao mesmo tempo que forneçam a estas subsídios para o aceleração do seu processo emancipatório, sofram, por parte delas, a influência revolucionária que só essas classes, atualmente, podem exercer”<sup>9</sup>. Ficaram então estabelecidas as seguintes diretrizes:

“Na política internacional:

1. Reatamento comercial, cultural e diplomático com todos os povos do mundo.
2. Posição efetiva de neutralismo, diante dos dois blocos internacionais, cerrando fileiras com os países que defendem a mesma política, atuando no sentido de harmonia entre os povos.
3. Auto-determinação dos povos, na sua mais plena acepção, condenando qualquer forma de agressão econômica, política ou armada.
4. Anti-colonialismo e anti-imperialismo, em todos os seus aspectos.
5. Repúdio a todas as formas de ditadura.
6. Independência econômica e política do Brasil.

Na política nacional:

1. Extensão do direito de voto aos analfabetos.
2. Condenação do regime capitalista, causador de nossa situação de dependência econômica em relação aos Estados Unidos da América do Norte.

3. Uma reforma agrária efetiva, com assistência técnica e planificação, atendendo às necessidades dos camponeses.
4. Mudança de toda a estrutura sócio-política vigente.

Setor Educacional:

1. Rejeição total do Projeto de Diretrizes e Bases da Educação, atualmente em tramitação no Senado.
2. Aumento das verbas destinadas à educação.
3. Necessidade de uma Lei de Diretrizes e Bases da Educação diferente do atual projeto, que venha atender concretamente às exigências e necessidades do povo brasileiro, aproveitando-se dos estudos efetuados por entidades estudantis, por professores e técnicos.
4. Erradicação do analfabetismo.
5. Formação da consciência política do povo brasileiro.

Setor Operário-Camponês:

1. Participação efetiva dos operários nos órgãos governamentais de caráter primordial para o nosso desenvolvimento.
2. Criação de condições, pelo Governo, para o completo desenvolvimento das organizações proletárias, tais como: ligas camponesas, unidade do movimento operário em uma confederação, etc.
3. Ausência de qualquer tipo de coação política, econômica, e, principalmente, policial, sobre o movimento operário-camponês.
4. Busca de formas de organização que reúnam os elementos dinâmicos da nação: operários, camponeses, estudantes, numa luta comum pelas reivindicações da classe proletária e visando à transformação da estrutura social vigente.

Diretriz Final

Perspectiva da revolução brasileira:

Revolução entendida como posição consciente de todo um povo no sentido da mudança de uma estrutura sócio-política ultrapassada e injusta, para outra que seja um passo a mais no sentido da eliminação da injustiça, das desigualdades, das explorações, das competições.

Aos jovens brasileiros, principalmente a partir da Universidade, cabe iniciar essa grande tarefa. São eles, e os oprimidos, os elementos dinâmicos por excelência que precisam romper uma

série de alienações, de preconceitos e de deficiências, oriundos da sua própria formação. Tomar consciência da realidade brasileira e partir para uma atuação política concreta ao lado dos operários e dos camponeses por uma revolução brasileira.

Uma palavra de ordem aos universitários:

Declarar posições ousadas é fácil; difícil é assumir concretamente estas posições<sup>10</sup>.

Somente depois do percurso acima é que a "Declaração da Bahia" passou a tratar da questão da Universidade no Brasil porque, como ficou dito na introdução do documento, não "atrairia a consideração de uma Universidade tomada abstratamente, retirada do processo histórico que a Nação atravessava", mas sim o esboço da missão de uma "Universidade existencialmente entendida, comprometida com as necessidades concretas do povo brasileiro, Universidade historicamente datada e sociologicamente situada na segunda metade do século XX, num país em fase de desenvolvimento"<sup>11</sup>.

Fazendo considerações gerais sobre cultura e sociedade, os estudantes afirmaram o condicionamento da evolução cultural pelo desenvolvimento sócio-econômico, que, modificando-se, passou a exigir alterações também na instituição escolar. Segundo eles, num estágio em que o homem se voltou para a pesquisa, o caráter diletante da Universidade, de mera transmissora da cultura acumulada, tende a desaparecer para que a comunidade universitária se torne instrumento do desenvolvimento histórico, estando assim totalmente integrada na sociedade e no meio que a criou e para o qual deve voltar-se com uma estrutura verdadeiramente flexível para acompanhar as transformações sociais. Os estudantes disseram querer evidenciar, com a crítica sobre a Universidade, que ela não atendia ao projeto histórico brasileiro, ou seja, "o desenvolvimento na perspectiva do proletariado"<sup>12</sup>.

A crítica à Universidade aparece então de forma abrangente. Ela é denunciada por ser privilégio econômico de poucos jovens, falha em sua missão cultural, profissional e social. Daí, as seguintes diretrizes para a "Reforma Universitária" desejada pelos estudantes:

**"Compromisso com as classes trabalhadoras e com o povo**

- a) Lutar pela reforma e democratização do ensino, dando a todos condições de acesso à educação, em todos os graus.
- b) Abrir a Universidade para o povo, através da criação nas Faculdades de cursos acessíveis a todos; utilizar os Diretórios Acadêmicos como organizadores ( ou as próprias Faculdades ) de cursos de alfabetização de adultos ( ao alcance de qualquer Faculdade ), de cursos de mestre-de-obras nas Escolas de

Engenharia, cursos para líderes sindicais nas Faculdades de Direito. Promovê-los não só nos prédios das Escolas, como em favelas, circunvizinhança de fábricas e bairros operários. Na América Latina essas iniciativas recebem a denominação de Universidades Populares.

c) Colocar a Universidade a serviço dos órgãos governamentais, sobretudo do interior dos Estados. Promover, por exemplo, o levantamento topográfico de uma cidade do interior, traçar-lhe uma rede de esgotos, realizar pesquisas demográficas, etc. Isto pode ser realizado como trabalho curricular, ou levado a efeito nos períodos de férias.

d) Colocar a Universidade a serviço das classes desvalidas, com a criação de escritórios de assistência judiciária, médica, odontológica, técnica ( habitações, saneamento de vilas ou favelas ), etc. Que isto não seja realizado paternalisticamente, a título de esmola, concorrendo para atenuar os males sociais e indiretamente solidificando a estrutura infúca em que vivemos. É necessário, sobretudo, despertar a consciência popular para seus direitos. Entretanto, enquanto se vai lutando, não podemos deixar que milhares de pessoas morram ao nosso lado.

e) Fazer da Universidade uma trincheira de defesa das reivindicações populares, através da atuação política da classe universitária na defesa de reivindicações operárias, participando de gestões junto aos poderes públicos e possibilitando cobertura aos movimentos de massa<sup>13</sup>.

Do debate que os estudantes travaram sobre a "Reforma Universitária", resultaram muitas outras considerações e propostas sobre aspectos relacionados ao Corpo Docente, à Cátedra Vitalícia, ao Tempo Integral, à administração da Universidade, ao exame vestibular, programas e currículos, sistema de aprovação e problemas sócio-econômicos dos estudantes<sup>14</sup>. As reivindicações estudantis, em muitos casos, eram iguais ou semelhantes àquelas feitas por setores favoráveis à modernização do ensino e vinculadas ao próprio Estado<sup>15</sup>.

O importante para o propósito deste artigo, entretanto, é registrar agora a visão que a UNE formulou do Movimento Estudantil e do estudante brasileiro, naquele ano de 1961. É provável que tenha prevalecido, na entidade, a certeza de que os estudantes estavam ganhando novas forças e perspectivas:

"O momento presente constitui para a classe universitária brasileira uma tomada de consciência de si mesma. (...) Ora, no momento em que se verifica tal realidade, vê-se o estudante em

uma situação contraditória, que envolve sua origem burguesa, com os interesses dela decorrentes, e a consciência da precariedade de tal condição diante das perspectivas que se abrem à evolução do mundo moderno. A partir de certo instante, as lutas populares em que se envolve o universitário brasileiro passam a exigir dele um claro descompromisso com a estrutura de dominação vigente. E alegra-nos verificar que despontam em nosso movimento estudantil os primeiros indícios de que tal atitude será possível. (...) A constatação de que a missão atual do estudante é colocar a escola à serviço do povo vai implicar no fato de que a Universidade, para ser fiel à sua missão, não pode impermeabilizar-se às agitações de outras áreas. Já está surradíssimo o argumento reacionário, sempre levado a debate, que 'o dever do estudante é estudar'. ... o estudo é antes de mais nada um conhecimento da realidade viva... a missão de colocar a escola a serviço do povo indica para o estudante comprometido com a luta popular em tornar essa luta mais conseqüente. Não se trata mais de estabelecer vínculos aéreos e ideais entre o estudante e o povo. Não se trata de um pequeno grupo que se desvincula da realidade estudantil para ligar-se à realidade popular. Trata-se de incorporar toda uma classe, cem mil universitários, à consciência da luta popular, ligada a ela por compromissos concretos da própria situação estudantil. Trata-se de perceber que a missão do universitário frente ao povo está, de início, na própria Universidade. ... a classe universitária aceita o compromisso com o povo e pretende conduzi-lo na Universidade. (...) O momento é pois, de uma consciência comum em relação aos principais problemas. (...) As perspectivas do movimento estudantil brasileiro são, pois, francamente favoráveis a uma união de todos pela luta popular que se trava no presente.

(...) As batalhas que ainda temos a travar, pela Escola Pública, pela Reforma Universitária, pela consolidação da luta anti-imperialista e anti-capitalista do povo brasileiro, por uma união operário-estudantil-camponesa cada vez mais efetiva, denunciam a opção irrecusável da luta universitária atual: ou o compromisso total com as classes exploradas ou a aliança com uma ordem social caduca e alienada. Não há meio termo"<sup>16</sup>.

Elaborando análises da realidade e Universidade brasileiras, buscando definir o papel do Movimento Estudantil, fazendo propostas e estabelecendo diretrizes para os estudantes e outros segmentos da sociedade, a UNE conseguiu garantir uma certa unidade dos líderes

estudantis e dos representantes que participaram do XXIV Congresso da entidade, realizado em Niterói no ano de 1961, quando se elegeu para presidente da organização Aldo Arantes que, em depoimento recente, indicou ter contado com o apoio, naquela ocasião, da esquerda da Juventude Universitária Católica e de uma aliança de todas as forças progressistas do Movimento Estudantil<sup>17</sup>.

A história da UNE, a partir da gestão de A. Arantes e em decorrência dos acontecimentos políticos que se delinearam no Brasil, bem como dos rumos que o Movimento Estudantil veio a tomar, adquire contornos extremamente dinâmicos.

## **1.2 – REFORMA UNIVERSITÁRIA, UNE-VOLANTE E “GREVE DO UM TERÇO”**

Aldo Arantes registra, com certo entusiasmo, que a grande questão que polarizou o Movimento Estudantil em 1962 foi o problema da crise na Universidade<sup>18</sup>. De fato, levando-se em conta a produção teórica da UNE, as iniciativas relacionadas a estudos e debates do tema, às inúmeras tentativas no sentido de uma maior unidade e mobilização dos estudantes, a avaliação de Aldo Arantes é adequada.

Não se pode ignorar que, depois do acompanhamento que fizeram da crise política do ano de 1961 e do envolvimento que com ela tiveram, na renúncia do presidente Jânio Quadros, os estudantes retomaram o debate sobre “Reforma Universitária”.

Já no mês de janeiro de 1962, através dos diretores da UNE, dos representantes dos diretórios centrais das Faculdades e dos diretores das UEEs, os estudantes participaram de um “Encontro” sobre reforma universitária, realizado pelo Ministério da Educação e Cultura, do qual resultaram conclusões que foram publicadas acompanhando as “Resoluções do Conselho da UNE”. Nas conclusões ficaram delineadas posições sobre o que se considerou problemas da estrutura universitária não solucionados pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional<sup>19</sup> e reivindicações no sentido de soluções. Foi praticamente uma confirmação de idéias, princípios e exigências que os estudantes já vinham tornando públicos<sup>20</sup>.

De maior relevância, entretanto, foi a realização do II Seminário Nacional de Reforma Universitária que ocorreu em Curitiba, de 17 a 24 de março daquele ano de 1962, e do qual resultou a “Carta do Paraná”, um documento semelhante à “Declaração da Bahia”, dando continuidade às análises, aos debates e sugestões em torno da “Reforma Universitária”<sup>21</sup>. Na revista da UNE afirmou-se, então, que os estudantes pretendiam fazer da Universidade a expressão das necessidades sociais do povo; a negação de qualquer dogmatismo e uma frente cultural ativa na

revolução brasileira. Evidenciou-se também a preocupação em recomendar a formação de órgãos especiais para dar maior funcionalidade à luta pela reforma e “ligar a reforma universitária às outras reivindicações populares pelas reformas de base”. Dizendo rejeitar a perspectiva de uma luta pela “Reforma Universitária”, numa dimensão voltada apenas para o ganho pessoal dos privilegiados sociais que conseguiam freqüentar o ensino superior, concluiu-se que o problema da reforma era de fato um problema popular porque era o povo que não tinha acesso à Universidade. Os estudantes acreditaram que, com tal posicionamento, haviam inserido a reforma universitária no movimento mais global na revolução brasileira, “compreendendo que, se é possível conseguir vitórias, no atual estágio, sobre a velha estrutura do ensino brasileiro, a vitória final só a teremos concomitante com a vitória final do povo”<sup>22</sup>.

No depoimento de Aldo Arantes ficou registrado que a tática que os estudantes encontraram para perseguirem seus objetivos foi a “bandeira do 1/3”:

“Com ela exigia-se a participação dos estudantes nos órgãos colegiados, no sentido de criar um equilíbrio de forças dentro da universidade: 1/3 seria de estudantes, 1/3 de professores e outro 1/3 de professores recém-eleitos. Era, no fundo, uma tentativa de aliança política entre os professores novos e os estudantes, voltada contra os professores estratificados, contra a velha mentalidade dos catedráticos, visando a formação de uma correlação de forças progressistas dentro da universidade. Foi esta a palavra de ordem que mais sensibilizou o movimento estudantil. Naquele instante, a UNE tinha formulado sua política, a partir de uma análise crítica da universidade brasileira, e estava capacitada para discutir de igual para igual com as chamadas autoridades universitárias, pelo conhecimento de causa que tinha e pelas propostas que apresentava. O passo seguinte teria de ser um amplo processo de mobilização e agitação política para levar aos estudantes o conhecimento dessa proposição.

A UNE resolveu a questão do conteúdo através da formulação de uma política com base nesses seminários e a questão do método foi resolvida com o que se chamou na época de UNE-Volante, que foi uma caravana que percorreu o Brasil inteiro, visitando praticamente todos os Estados da Federação. Era uma caravana grande, composta da diretoria, do pessoal que dirigia politicamente e entidade e de membros do CPC. Ela deslocava-se de uma capital para a outra de avião e tinha, basicamente, o objetivo político de levar as proposições do Seminário de Curitiba para as massas do Movimento

Estudantil, abrindo amplo processo de discussão em torno das resoluções e, principalmente da participação de 1/3 dos estudantes nos órgãos colegiados<sup>23</sup>.

De fato, a atividade da "UNE-Volante", privilegiando a questão da representação estudantil nos órgãos colegiados da administração universitária, somada à resistência das autoridades que se recusavam aceitar a referida reivindicação, criaram condições para a "greve do 1/3" de alcance inédito no Movimento Estudantil até aquela época. Os estudantes ficaram paralisados por cerca de três meses, mas não conseguiram o que pretendiam, e dos mais diferentes setores, internos e externos à Universidade, surgiram inúmeras acusações à UNE e ao Movimento Estudantil, identificados como desejosos de comunização da Universidade brasileira. No fundo, era a campanha contra a "Reforma Universitária" pretendida pelos estudantes que se articulava, sob o sempre atraente combate ao comunismo veiculado pela direita. A UNE, de qualquer maneira, saiu fortalecida do processo e chegando ao final da gestão de Aldo Arantes conseguiu, no XXV Congresso, consagrar a sua unidade em torno de uma chapa única que elegeu Vinicius Caldeira Brandt para novo presidente da entidade. De imediato, Vinicius C. Brandt testemunhou ser um cristão.

O novo presidente considerou que o XXV Congresso havia demonstrado a maturidade alcançada pelo Movimento Estudantil: "Tal conclusão é possível em virtude que a unidade vitoriosa não foi produto de um 'conchavo', bem sucedido, de um cambalacho de ocasião — pelo contrário, ela surgiu de cada uma das bancadas estaduais, como idéia-força coletiva, impondo-se, a partir dos representantes da esmagadora maioria das escolas superiores do país, até mesmo aos atritos eventuais das lideranças<sup>24</sup>. Vinicius C. Brandt reconheceu, entretanto, que a unidade em torno de um mínimo de princípios não eliminava a heterogeneidade e a divergência, e, por isso mesmo, é que campanhas da imprensa, alicerçadas em minorias desmoralizadas, visavam a divisão do Movimento Estudantil:

"... o problema é consolidar a unidade conseguida e, continuando o trabalho da gestão Aldo Arantes, fazer um trabalho que realmente represente os 100 mil universitários brasileiros, que esclareça ainda mais a todos nós. (...) Pensamos, por exemplo, em organizar, já e já, um Congresso Operário-Camponês-Estudantil, com o fito de dar a cada um dos setores sociais participantes a exata noção das respectivas reivindicações. Estamos ainda organizando nossa participação nas próximas eleições de outubro, voltada não para a atividade de ordem político-partidária, que a tal a UNE não deve nunca se propor, mas a um trabalho sobre a democratização eleitoral,

vale dizer, contra o poder econômico, o voto de cabresto, a negação de voto analfabeto e outros fenômenos responsáveis pelo baixo grau de autenticidade da vida política nacional”<sup>25</sup>.

Vinícius C. Brandt que acabava de assumir o comando da UNE, fez então referências ao que ele denominou de atual estágio da luta estudantil e perspectivas do movimento universitário:

“Vivemos, hoje e aqui, uma fase pré-revolucionária do processo brasileiro. As contradições brasileiras estão aí, complexas, a exigirem solução, superação, progresso. Cabe aos estudantes participarem do momento presente, lutar, alcançar vitórias. A nova fase não admite mais cúpulas radicalizadas mas afastadas de suas bases num divórcio virtual, porque neste momento quem se apresenta de forma radical é a própria realidade brasileira, atingindo com seus problemas todas as camadas sociais do país, entre elas os estudantes. As atitudes do movimento universitário, neste momento, só podem ser aquelas que sistematizem e exponham o que vai na consciência de cada estudante e dos estudantes como grupo social. A vanguarda só é vanguarda por que, se permitem a tautologia, vai à frente de alguém, que a segue conscientemente, e não como um rebanho. Em nossa atividade na UNE desejamos que cada estudante tenha uma crítica a fazer, uma ação a desempenhar, neste momento em que todos são chamados à definição e à luta”<sup>26</sup>.

Ainda na gestão de Vinícius C. Brandt realizou-se, em janeiro de 1963, um Conselho da UNE que veio reafirmar, como linha política, o vínculo do estudante com o desenvolvimento do País, propondo que fosse “... incrementada a luta pelas reformas de base, contra a atual estrutura de dominação da sociedade brasileira; pela eliminação das diferenças sociais e pela implantação de uma sociedade nova”, que afirmasse “a igualdade real entre todos aqueles que elaboram o progresso social”<sup>27</sup>. Em um III Seminário de Reforma Universitária, manteve-se o básico da proposta da “Carta do Paraná” e no XXVI Congresso elegeu-se, para a presidência da UNE, José Serra, o último presidente da entidade do período político da legalidade no Brasil, antes, portanto, do Movimento de 64.

### 1.3 – A UNE AVALIA O MOVIMENTO ESTUDANTIL

Em fins do ano de 1963, através de um documento-estudo<sup>28</sup>, a UNE dirigiu-se à liderança estudantil propondo uma revisão dos instrumentos de luta para a efetivação da “Reforma Universitária” e apontando, de início, que o Movimento Estudantil sempre teve presente

em sua atividade as reivindicações escolares e a luta política, mas sem que esses aspectos fossem devidamente articulados. A UNE reconheceu, a seguir, que pela luta em torno da "Reforma Universitária" havia-se estabelecido o elo entre as reivindicações escolares e a luta política:

"Não se tratava mais de estabelecer vínculos aéreos e ideais entre o estudante e o povo. Não se tratava mais de uma vanguarda que, desligada da realidade estudantil, ligava-se à realidade popular em nome dos estudantes. Tratava-se de incorporar todo um movimento, cem mil universitários, à consciência da luta popular, ligado a ela por compromissos concretos da própria situação estudantil. Tratava-se de perceber que a missão do universitário frente ao povo está de início na própria Universidade"<sup>29</sup>.

Segundo o mesmo documento-estudo da UNE, a luta pela "Reforma Universitária" nasceu da necessidade de conquistar as bases universitárias que pouco participavam das posições das lideranças, mas também de um avanço, nas lutas pela solução dos problemas estudantis e como estágio superior dessas lutas, ou seja:

"... a Reforma Universitária como uma das reformas necessárias à libertação nacional e à emancipação do povo. ... percebe-se claramente que a Reforma Universitária não é do interesse apenas do estudante, mas sobretudo do povo, e que ela só será possível, no seu pleno sentido, com a libertação nacional e a reestruturação da sociedade brasileira, e que, portanto, é necessário lutar pelas outras reformas e pela libertação nacional para lutar conseqüentemente pela Reforma Universitária, assim como lutar pela Reforma Universitária já é uma forma de lutar pela libertação nacional e do povo brasileiro"<sup>30</sup>.

A UNE acreditou que a posição acima estava bem clara porque a "Reforma Universitária" havia se definido como uma reforma de base; tomou-se consciência de que a "Reforma Universitária" era a luta específica do universitário, luta a partir da qual se desdobriam as demais; enfim, porque se entendeu que luta específica não significava nem exclusiva, nem privativa. "Dizer que a Reforma Universitária é a luta específica do universitário significa dizer que ela é a sua forma de se conscientizar dos problemas gerais da sociedade brasileira e de se inserir nas lutas mais amplas de transformação social; de se politizar, organizar e acumular forças para os estágios superiores da luta popular"<sup>31</sup>.

Posta a "Reforma Universitária" na dimensão acima, a UNE procurou delinear o desenvolvimento histórico da luta estudantil emitindo, ao mesmo tempo, sua avaliação. Por representar a visão da UNE naquele

momento, pelo esforço de síntese e visão crítica que se procurou expressar, torna-se conveniente acompanhar, de forma sumária, os pontos principais que foram indicados e que, significativamente, estavam relacionados aos eventos registrados até agora por este artigo.

O I Seminário Nacional de Reforma do Ensino, já indicado por ter sido uma promoção da UNE no ano de 1957, na cidade do Rio de Janeiro, foi considerado pela entidade o início da luta pela "Reforma Universitária" no sentido de ter despertado o Movimento Estudantil para uma reivindicação mais sistemática. O seu limite estaria na visão parcelada, imediatista e exclusivamente didática. Já no "Debate sobre a Lei de Diretrizes e Bases", durante a campanha que se desenvolveu pela Escola Pública no final da década de cinquenta, teria se constituído o primeiro passo para que o estudante ligasse sua condição e suas lutas às contradições da sociedade brasileira porque, naquela época, ficou demonstrado que a batalha por melhores condições de ensino estava associada às lutas de interesse no âmbito da sociedade global. Além do mais, durante a campanha, o Movimento Estudantil teve oportunidade de se inscrever entre as forças populares, segundo a avaliação da UNE<sup>32</sup>.

O I Seminário Latino-Americano de Reforma e Democratização do Ensino-Superior, Bahia – 1960, foi apontado como a oportunidade mais estreita para o contato com os movimentos de reforma universitária dos países vizinhos e também como o momento de tomada de consciência da "Reforma Universitária" enquanto luta de democratização da Universidade. No I Seminário Nacional de Reforma Universitária, com sua "Declaração da Bahia", Salvador – 1961 fortaleceu-se nas vanguardas, de acordo com a visão da UNE, a disposição de luta e a aguda percepção de sua importância: "o movimento estudantil enriquece sua luta com uma visão estrutural da Reforma, baseada na análise crítica da Universidade brasileira. A Declaração da Bahia é um marco"<sup>33</sup>.

No documento-estudo da UNE, o II Seminário Nacional de Reforma Universitária e sua respectiva "Carta do Paraná", Curitiba 1962, é avaliado como o evento que conseguiu desenvolver um pensamento ao mesmo tempo crítico e criador. Ali aprofundou-se e alargou-se a crítica da Universidade brasileira, mas concomitantemente procurou-se determinar medidas concretas, capazes de dar início ao processo de transformação estrutural de nossa Universidade. Delineou-se um projeto de Reforma e traçou-se a tática de luta. "A Carta do Paraná é outro marco"<sup>34</sup> na luta pela "Reforma Universitária".

A "Luta por um Terço" teria sido a expressão da necessidade que se sentiu de superar a fase de mera teorização para uma teorização e luta concretas. Desde o II Seminário Nacional de Reforma Universitária, a orientação da UNE foi no sentido de concentrar a luta em torno de medidas fundamentais de democratização imediata do ensino superior: "...

a análise da situação universitária e a experiência das lutas anteriores indicavam claramente que os atuais grupos de decisão interna nas Universidades não fariam a Reforma, ou seja que era preciso quebrar, transferir ou alterar os centros de decisão dos problemas universitários para que se obtivessem as principais transformações requeridas na estrutura universitária<sup>35</sup>. A luta por um terço de representação estudantil nos órgãos colegiados havia sido a busca para colocar um instrumento de decisão nas mãos do Movimento Estudantil e no interior da própria estrutura administrativa das Universidades. Além do mais, o momento foi muito oportuno para a reivindicação porque a aprovação recente, na época, da LDB assegurou a participação dos estudantes nos órgãos colegiados e as Universidades receberam um prazo para regulamentar essa participação. Como a UNE-Volante levou o problema da reivindicação estudantil e a mensagem da "Reforma Universitária" para todos os cantos do Brasil, em maio de 1962 o **Conselho Nacional dos Estudantes**, reunido em São Luís, analisou a situação e chegou às seguintes conclusões: "1) a participação efetiva dos estudantes nos órgãos colegiados das Universidades era um passo fundamental para a Reforma; 2) o prazo de que se dispunha para forçar essa representação era exíguo já que estávamos a apenas um mês do término do prazo para que fossem submetido ao Conselho Federal de Educação os estatutos reformados; 3) a preparação para um movimento de maior seriedade era insuficiente; mas se deveria confiar que o movimento em si fosse capaz de mobilizar as bases universitárias"<sup>36</sup>. Em função dessa avaliação o Conselho de São Luís decidiu aguardar até 1º de junho pela decisão das Universidades e a partir daí ter por palavra clara de ordem: "um terço ou greve". Como, ultrapassado o prazo a maioria das Universidades se mantivesse na recusa em atender aos estudantes, deflagrou-se a greve.

Sobre a "Greve do um terço", a UNE pensou que ela fora um passo importante do movimento universitário porque demonstrou a unidade e coesão dos estudantes. "O período de greve foi um período intenso de conscientização"<sup>37</sup>. É verdade que a representação de um terço só foi atendida em poucos estabelecimentos de ensino superior, mas conseguiu-se a representação plural e os problemas dos estudantes assumiram proporções nacionais, deixando de ser uma preocupação da pequena vanguarda estudantil. O próprio Movimento Estudantil teve oportunidade de sentir sua força. De negativo indicou-se o recurso à greve como paralização e não como mobilização; confusão entre o entusiasmo despertado nas bases estudantis pela greve com uma consciência que só existia de forma difusa sobre os problemas da Universidade e uma confiança excessiva na atuação isolada do Movimento Estudantil sem atentar seriamente para a necessidade de ganhar o apoio de outras áreas da população. Em verdade, a avaliação da UNE deu muito mais ênfase aos aspectos negativos, admitindo mesmo que o Movimento Estudantil, ao

final da Greve do um Terço, "foi arrastado a uma crise sem precedentes, que o colocou ante uma necessidade inadiável: fazer uma revisão profunda de todos os seus instrumentos de luta e uma explicitação clara de seus objetivos"<sup>38</sup>.

O documento-estudo da UNE, a partir desse momento, adquire um caráter mais diretivo. Ponderou-se que o Movimento Estudantil não havia deixado de lutar pela "Reforma Universitária", apesar das dificuldades posteriores à "Grevê do um Terço", para insistir nas lições já aprendidas: ausência, nos universitários, de uma consciência esclarecida das razões fundamentais de suas lutas e por conseqüência uma dissociação entre as lideranças e as bases; constatação de que a mera teorização da "Reforma Universitária" era uma fase ultrapassada, e a descoberta da "necessidade da consciência da correlação natural entre movimento universitário e demais movimentos populares". Face as essas considerações, impunham-se as diretrizes abaixo enumeradas, para a continuidade da luta.

1. a atuação do movimento estudantil deve ser cada vez mais alicerçada num permanente diálogo entre as lideranças e as bases, pois só é possível caminhar na medida em que haja participação ativa de todos; o trabalho de base deve ser a preocupação primordial, bem como a de elevar o nível político da massa estudantil;
2. para tanto, é necessário rever as condições de funcionamento e providenciar a reorganização do movimento estudantil;
3. o estudo da Reforma Universitária deve orientar-se sobretudo para medidas de caráter prático, passando dos estudos gerais para o aprofundamento de aspectos da Reforma Universitária, e para um esforço de aplicação dos princípios gerais à reforma de cada curso, e de programação da luta; outra preocupação constante deve ser a de difundir o mais possível os estudos sobre Reforma Universitária, levar a todas as bases os seus resultados;
4. necessário um entrosamento cada vez maior com os demais movimentos populares, tomando consciência de que a luta pela Reforma Universitária é uma luta popular, o que significa por um lado que ela não pode ser luta apenas dos estudantes mas de todas as forças populares, e por outro lado que, lutando por ela, o estudante não está lutando apenas por seus interesses, mas está participando da luta mais ampla pela libertação do povo; em suma, consciência de que a luta pela Reforma Universitária é uma luta específica do universitário, com tudo que isso significa e implica...

Demais, impõe-se a compreensão da validade da luta por reivindicações parciais, imediatas, como forma de despertar, galvanizar, aglutinar e organizar a massa estudantil para lutas mais amplas e mais conseqüentes pela Reforma Universitária e, a partir dela, pela reestruturação da sociedade brasileira. A Reforma Universitária é um processo e, assim, atravessa etapas; logo, a luta tem de ser colocada a partir de problemas concretos, imediatos, e o que cumpria, como ainda hoje, era identificar os pontos fundamentais capazes de mobilizar os universitários e abrirem caminho para uma reformulação mais profunda do ensino superior".<sup>39</sup>

Todo o esforço da UNE em estabelecer as diretrizes acima, convergiu para o que se considerava o ápice da proposta: uma compreensão mais nítida da "Reforma Universitária" como uma reforma de base.

"É claro que a Reforma Universitária não pode ser definida como Reforma de base, se compreendermos este conceito como definidor de transformações infra-estruturais. Mas se entendermos por reformas de base as reformas indispensáveis para que o processo de desenvolvimento do país prossiga, verificando-se a importância do obstáculo à formação de uma consciência crítica que constitui o caráter alienado de nosso ensino, e a importância do obstáculo à promoção do desenvolvimento econômico e social que o nosso atual sistema universitário representa, não poderemos deixar de inscrever a sua modificação dentre os pressupostos da luta popular de libertação"<sup>40</sup>.

A UNE justificou, então, porque no III Seminário Nacional de Reforma Universitária, realizado durante o ano de 1963 em Belo Horizonte, concluiu-se pela "necessidade de um projeto de lei que afastasse os obstáculos jurídicos à democratização da Universidade e associasse a luta do movimento estudantil às lutas pelos principais projetos de Reformas de base e ao mesmo tempo vinculasse as forças populares à luta pela Reforma Universitária"<sup>41</sup>. Era uma solução tática que se impunha pelas próprias exigências do processo de desenvolvimento social. "... a melhor forma de condução imediata da luta pela Reforma Universitária seria, aproveitando o momento político de luta pelas Reformas de base, encaminhar ao Congresso um projeto de Emenda à Constituição e outro de alteração da Lei de Diretrizes e Bases em que se consubstanciassem os pontos fundamentais da luta imediata pela Reforma Universitária"<sup>42</sup>, e pelas condições de eficácia na obtenção da reforma da Universidade porque medidas concretas estavam a esbarrar na legislação recente, mas anacrônica. "Por isso se fixou para o movimento universitário, de forma

impositiva, a necessidade de afastar os obstáculos legais à democratização da Universidade. Ora, tais obstáculos se encontram tanto na Constituição Federal, com a vitaliciedade de cátedra, quanto na Lei de Diretrizes e Bases, com as condições legais do ensino superior. Daí, que o Seminário de Belo Horizonte tenha cuidado de elaborar um projeto de Emenda Constitucional e outro, de substitutivo à Lei de Diretrizes e Bases, no capítulo referente ao ensino superior<sup>43</sup>.

A UNE deu seqüência ao seu documento-estudo "Luta atual pela reforma universitária", expondo o conteúdo básico da sua proposta de Emenda Constitucional, em que aparecia a extinção da vitaliciedade de cátedra, e do Substitutivo à Lei de Diretrizes e Bases complementando a sugestão da Emenda, mas acrescentando outras como o fim de vestibular, "... passo importantíssimo na democratização do acesso à escola superior"; um novo sistema para a distribuição e aplicação das verbas universitárias e a participação estudantil nos órgãos colegiados, no mínimo de um terço<sup>44</sup>.

Por último, a UNE previu que no início do ano de 1964 os projetos seriam encaminhados ao Congresso Nacional, mas que as resistências à aprovação seriam grandes e que por isso era necessária uma preparação para essa grande luta com uma discussão ampla feita por diferentes setores da sociedade, com a formação de comissões de estudo e sobretudo com mobilização: "Que sejam utilizadas todas as formas de luta: as Assembléias, os abaixo-assinados, as manifestações de apoio, os contactos, os telegramas, os manifestos, os panfletos, as passeatas, os comícios, até os remédios mais extremos, quando se tornarem necessários"<sup>45</sup>. Concluindo, conclamou-se todos à unidade firme e combativa na luta pela reestruturação da Universidade brasileira.

A orientação tentada pela UNE, em fins de 1963, foi o último grande esforço da entidade em torno da "Reforma Universitária" antes do golpe político de 1964. O País já vivia um movimento de radicalização e muitos intelectuais, professores e estudantes estavam mais mobilizados para programas de educação popular, alfabetização de adultos e educação de base, em função da perspectiva difundida de que a revolução estava para acontecer. Nos meios estudantis, a mobilização encontrava-se dividida, sob a orientação de diferentes organizações políticas, religiosas e outras, com prioridades de ação divergentes. Além do mais, o espaço de luta da "Reforma Universitária", aos poucos, mereceu a atenção da burguesia e dos setores vinculados a ela que mobilizaram quadros no próprio aparelho estatal para viabilizarem medidas modernizadoras da Universidade e a serviço do desenvolvimento capitalista<sup>46</sup>. O acompanhamento da trama política brasileira passou a merecer maior empenho da UNE e do Movimento Estudantil fazendo mesmo que houvesse uma dicotomia entre o que os estudantes haviam avançado teoricamente na compreensão da "Reforma Universitária", como luta específica dos universitários, e o envolvimento de ação política efetiva que passaram a ter<sup>47</sup>.

## NOTAS:

- (1) Autores como Artur J. POERNER, *O poder jovem*, e Luiz A. CUNHA, *A Universidade crítica*, viabilizam um acompanhamento mais amplo do Movimento Estudantil no Brasil e da história da UNE nos períodos anteriores à década de 60. Com relação à gestão da UNE iniciada em 1956, o primeiro autor refere-se a ela como sendo de reconquista da entidade pelos estudantes progressistas, fim da fase de domínio direitista no Movimento Estudantil e fim do Período Negro ou policial da UNE. Começaria aí a recuperação democrática da entidade. Cf. p. 184-87. O segundo autor, por sua vez, faz menção ao fato de que "... os estudantes universitários, até então buscados como massa de manobra para conflitos entre segmentos das classes dominantes, passaram a atuar como aliados explícitos das classes trabalhadoras na construção de uma nova ordem social". Cf. p. 61.
- (2) UNE. *Declaração da Bahia*. 1º Seminário Nacional de Reforma Universitária, 1961, 46p.
- (3) *Ibid.*, p. 7-8.
- (4) *Ibid.*, p. 9-10.
- (5) *Ibid.*, p. 10-12.
- (6) *Ibid.*, p. 12-13.
- (7) *Ibid.*, p. 13-15.
- (8) *Ibid.*, p. 15-18.
- (9) *Ibid.*, p. 18.
- (10) *Ibid.*, p. 19-20.
- (11) *Ibid.*, p. 7.
- (12) *Ibid.*, p. 21-22.
- (13) *Ibid.*, p. 26-27.
- (14) *Ibid.*, p. 26-44.
- (15) Cf. Luiz A. CUNHA, *A Universidade crítica*, principalmente o capítulo IV, "Desenvolvimento, segurança e modernização", p. 151-205.
- (16) UNE. *Movimento*. jul. de 1961, p. 12-13.
- (17) VÁRIOS, *História da UNE*, p. 14.
- (18) *Ibid.*, p. 16.
- (19) "... os estudantes foram surpreendidos com a aprovação pelo Congresso Nacional, da lei de diretrizes e bases, seguindo uma linha contrária à da Campanha de Defesa da Escola Pública e, ainda mais, sofrendo modestos vetos do presidente da república cuja posse no cargo, embora contido pelo parlamentarismo, ajudaram a assegurar. Mais surpreendidos ficaram ainda com a recusa do presidente em conceder audiência à diretoria da UNE, empenhada em apresentar-lhe diretamente suas reivindicações". Luiz A. CUNHA, *A Universidade crítica*, p. 227.
- (20) UNE. *Resoluções do Conselho da UNE*, passim.
- (21) Luiz A. CUNHA, *A Universidade crítica*, p. 234-42; Maria de L. de A. FÁVERO, *A Universidade brasileira em busca de sua identidade*, p. 48-49 e Artur J. POERNER, *O poder jovem*, p. 193-95.
- (22) César GUIMARÃES, "Universidade à luz da crítica". *Movimento*, maio de 1962, p. 20-22.
- (23) VÁRIOS, *História da UNE*, p. 17.
- (24) Vinicius Caldeira BRANDT, Depoimento. *Movimento*, set. de 1962, p. 26-27.
- (25) *Ibid.*, p. 26-27.
- (26) *Ibid.*, p. 26-27.
- (27) Homero da CUNHA, Conselho da UNE. *Movimento*, fev. de 1963, p. 4-6.
- (28) UNE. *Luta atual pela reforma universitária*, 1963, 61p.
- (29) *Ibid.*, p. 9.
- (30) *Ibid.*, p. 11.
- (31) *Ibid.*, p. 12.
- (32) *Ibid.*, p. 13-14.
- (33) *Ibid.*, p. 14-15.
- (34) *Ibid.*, p. 15.
- (35) *Ibid.*, p. 17.
- (36) *Ibid.*, p. 17.
- (37) *Ibid.*, p. 18.
- (38) *Ibid.*, p. 19-20.

- (39) *Ibid.*, p. 21-23.  
 (40) *Ibid.*, p. 23-24.  
 (41) *Ibid.*, p. 25-26.  
 (42) *Ibid.*, p. 26.  
 (43) *Ibid.*, p. 27.  
 (44) *Ibid.*, p. 28-32.  
 (45) *Ibid.*, p. 33-35.  
 (46) Luiz A. CUNHA, **A Universidade crítica**, p. 148-49, 247-51.  
 (47) No momento, este estudo não tem a preocupação de se estender aos movimentos de educação popular com os quais a UNE e o Movimento Estudantil se envolveram. Para uma abordagem da questão, conferir Vanilda P. PAIVA, **Educação popular e educação de adultos**, p. 230-36 e Osmar FÁVERO, **Cultura popular – educação popular**, p. 59-70.

### BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, F. e outros. **História da sociedade brasileira**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1981, 339p.
- ARANTES, A. S. A UNE no período 61/62. **Cadernos de Opinião**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, jul. de 1979, p. 10-14.
- BRANDT, V. C. Depoimento. **Movimento** set. de 1962, p. 26-27.
- CASTILHO, A. (ed.). **Apesar de tudo UNE REVISTA**; elementos para uma história da UNE. São Paulo, Edições Guarani e DCE – Livre USP 'Alexandre Vanuchi Leme', s/d., s/p.
- CUNHA, H. da. Conselho da UNE. **Movimento**. fev. de 1963, p. 4-5.
- CUNHA, Luiz A. **Educação e desenvolvimento social no Brasil**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975, 293p.
- CUNHA, Luiz A. **A universidade crítica**; o ensino superior na República Populista. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983, 260p.
- FÁVERO, M. de L. de A. **A universidade brasileira em busca de sua identidade**. Petrópolis, Vozes, 1977, 102p.
- FÁVERO, O. **Cultura popular e educação popular**; memória dos anos 60. Rio de Janeiro, Graal; 1983, p. 59-70.
- FAZENDA, Ivani C. A. **Educação no Brasil**; anos 60. São Paulo, Loyola, 1985, 126p.
- GUIMARÃES, César. Universidade à luz da crítica. **Movimento**. maio de 1962, p. 20-22.
- HOLLANDA, H. B. de e GONÇALVES, Marcos A. **Cultura e participação nos anos 60**. São Paulo, Brasiliense, 1982, 102p.
- LUTA pela Reforma Universitária brasileira na década de 60: cronologia dos acontecimentos mais importantes. **Veredas**. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1982, p. 217-24.

- MENDES, JR., A. **Movimento estudantil no Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1981, 92p.
- PAIVA, V. P. **Educação popular e educação de adultos; contribuição à História da Educação Brasileira**. São Paulo, Loyola, 1973, p. 230-36.
- POERNER, A. J. **O poder jovem; história da participação política dos estudantes brasileiros**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, 381p.
- UNE. **Declaração da Bahia; 1º Seminário Nacional de Reforma Universitária**. Rio de Janeiro, Gráfica Editora LIVRO, 1961, 46p.
- UNE. **Resoluções do Conselho da UNE; encontro sobre Reforma Universitária**. Rio de Janeiro, Editora Universitária, 1962, 43p.
- UNE. **Luta atual pela reforma universitária**. Guanabara, 1963, 61p.
- VÁRIOS. **História da UNE; depoimento de ex-dirigentes**. São Paulo, Editorial Livramento, 1980, 128p.

## ENTREVISTA

### ENTREVISTA COM O FILÓSOFO MATTHIEU CASALIS

Passou conosco, no Instituto de Filosofia da PUCCAMP, quase dois meses o filósofo francês Matthieu Casalis. E a revista **Reflexão** não poderia deixar ficar, sem um registro especial, a visita do Professor Mateus. Até porque, muito para além de ser um profissional de competência e acuidade de pensamento, Casalis pareceu-nos uma figura humana de rara beleza. Assim, desejamos que esta entrevista não seja apenas um registro formal; publicamo-la como um gesto de carinho também.

**Reflexão** – Sendo francês de nascimento e Professor junto à Universidade de Novo México (USA), poderia esclarecer-nos quanto aos fatores que acabaram por atraí-lo para a América Latina ?

**Casalis** – Sendo francês, ou seja, de cultura latina, sempre me tenho sentido atraído pela América Latina. Foi por isso que aceitei um convite para ensinar na Universidade do Novo México, Estados Unidos. Esta região fazia parte do México até que foi anexada pelos Estados Unidos, no século passado ( Tratado de Guadalupe-Hidalgo ), e segue tendo uma forte proporção ( quase 50% da população ) de latinos e indígenas. Minha estadia no Novo México deu-me a oportunidade de viajar para o México, onde estudei as culturas precolombianas – especialmente a Maya – nos Estados de Yucatán e de Chiapas. Também viajei para a América Central ( Guatemala, Nicarágua ) e América do Sul. Durante o Primeiro Congresso de Filosofia Latino-Americana, em Bogotá, Colômbia, encontrei filósofos latino-americanos como Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Hilton Japiassu, Constança Marcondes César.

**Reflexão** – Matthieu: em que época esteve na Nicarágua e realizando o quê ?

**Casalis** – Passei 8 meses na Nicarágua ( janeiro-agosto de 1981 ). Cheguei lá como membro do Comitê de Solidariedade com a Nicarágua do Novo México. Participei de um Congresso de apoio à Revolução Sandinista num momento em que se temia ( já ! ) uma intervenção norte-americana. Esse Congresso nos deu a oportunidade de conhecermos o heroísmo do povo nicaraguense, um dos menores da América Latina com apenas 2,5 milhões de habitantes, e que, no

entanto, através de sua obstinação e perseverança, conseguiu libertar-se de uma ditadura sangrenta, velha de 40 anos e apoiada pelo imperialismo norte-americano. Fizemos visitas extraordinariamente impressionantes, por exemplo à cidade mártir de Estelí, que se libertou três vezes da Guarda Nacional somozista e foi retomada três vezes pela Guarda, sendo transformada num campo de ruínas. Também visitamos o bairro indígena de Monimbó, em Masaya, onde os moradores inventaram a famosa “bomba de contato”, de fabricação simples e que fazia recuar os tanques da Guarda de Somoza durante a insurreição final. Participamos da colheita do algodão e encontramos os Comandantes Revolucionários. Descobrimos a possibilidade de um socialismo humano, exemplificado pelo Comandante Tomás Borge, o único sobrevivente dos fundadores do sandinismo. Borge foi preso e torturado de maneira selvagem nas cadeias somozistas. Sua mulher, torturada e morta. Depois da vitória, trouxeram para Borge os torturadores dele e de sua mulher. Borge lhes deu a mão e lhes falou que sua única vingança consistiria em perdoá-los. Uma das primeiras tarefas de Revolução consistiu em iniciar a Campanha Nacional de Alfabetização, que aconteceu também nas cadeias, onde os ex-guardas somozistas tiveram também acesso à educação. Ernesto Cardenal, Ministro da Cultura, desenvolveu “talheres de poesia” em cada lugar do país, inclusive na Polícia e no Exército. Todos esses acontecimentos, por sua dimensão utópica, foram a razão por que decidi ficar na Nicarágua por mais tempo. Participei da Campanha Nacional de Saúde, especialmente na vacinação das crianças, onde se usava um método conscientizador inspirado, como no caso da Campanha de Alfabetização, pelos ideais de Paulo Freire. Também ensinei durante um semestre na Universidade Politécnica da Nicarágua, o que me deu oportunidade de pôr em prática as idéias de Enrique Dussel, ou seja, de deixar de lado esquemas eurocentristas de ensino para partir da realidade nicaraguense ( a cultura indígena, a história revolucionária, etc. ). Este tempo na Nicarágua me impactou muito; parecia que todo o país se tornara num gigantesco laboratório de filosofia, onde os sonhos, as utopias vinham a ser realidade !

**Reflexão** – Que papel tem tido, em sua experiência cultural, sua estada no vizinho país chileno ?

**Casalis** – No Chile estou trabalhando numa pequena Faculdade que tenta providenciar educação para um pessoal que tem sido muito privado disto, especialmente a partir de 1973. Estamos dando aulas fora dos muros da Faculdade também, trabalhando com pessoal de base, particularmente pastores pentecostais autodidatas. Cabe-me fazer sessões de introdução ao pensamento filosófico em três ou quatro

fins de semana. Apesar das limitações óbvias, essas sessões têm sido talvez as experiências mais ricas de toda a minha vida de educador. Estamos usando uma pedagogia dialogal. Atrai-me sobretudo a sede de aprender dos alunos e seu carinho, tanto como sua habilidade de fazer uma leitura concreta de autores difíceis como Spinoza ou Leibniz. Há que sair da torre de marfim, tornando-se, por assim dizer, “professor descalço”, e chegar a fazer uma hermenêutica dos autores a partir da realidade humilde dos participantes. Esta leitura a partir da realidade concreta me faz descobrir novas dimensões nesses autores. Saio das sessões diferente. Que lindo, quando se sente que o processo educativo é compartilhado e recíproco! Raramente encontrei tanta espontaneidade e sentido do concreto em círculos acadêmicos.

**Reflexão** – Que caminhos tem seguido sua formação filosófica, e que relações tal formação mantém com a Teologia?

**Casalis** – Formei-me em Teologia depois de um ano de estudos pré-médicos e de dois anos de literatura clássica. Estudei a Teologia nas Faculdades de Montpellier, Lausanne e Estrasburgo. Dos meus estudos teológicos retenho, mais que tudo, o gosto pelas línguas, especialmente a hebraica, que sigo amando profundamente. É uma língua concreta, uma língua do corpo, uma língua de camponeses arraigados ao chão. Por exemplo, a palavra hebraica que traduzimos por “alma”, *nephesh*, quer dizer “garganta”! *Ruakh*, traduzida por espírito, significa literalmente “vento”, “sopro”, “fôlego”... Estamos longe das abstrações da metafísica ocidental, com esta linguagem do corpo, que me parece abrir caminhos para um pensamento encarnado, tão importante no contexto da realidade humilde que mencionei antes.

Chegando ao fim dos meus estudos teológicos, me dei conta da necessidade de seguir por outros caminhos. Não gostava do dogmatismo, especialmente barthiano, que predominava nos círculos teológicos que conheci. Foi assim que escrevi uma tese de Mestrado sobre Kierkegaard, cujo combate apaixonado a favor do indivíduo me pareceu o antídoto apropriado contra os excessos de dogmatismo de que havia sofrido. Em seguida, fui conversar com Paul Ricoeur, que entendeu perfeitamente a minha busca e me orientou numa perspectiva interdisciplinar, na fronteira entre a semântica bíblica e a hermenêutica existencial. Isso me levou a escrever uma tese de Doutorado em filosofia sobre as narrativas da criação e do dilúvio, tentando articular níveis de leitura estruturalistas e hermenêuticos.

**Reflexão** – Falemos um pouco de Brasil. Com a sinceridade que lhe é peculiar, faça uma avaliação de sua experiência cultural e de relações humanas entre nós.

**Casalis** — Dentro da América Latina ( e do meu coração ! ), o Brasil ocupa um lugar único, não somente por seu tamanho e sua população, senão também por sua língua e cultura únicas. Sempre me havia chamado a atenção a proximidade que existe entre o francês e o português ( por exemplo as nasais, o r inicial ou antes de outra consoante, as numerosas etimologias de origem provençal, etc. ), uma proximidade paradoxalmente muito mais estreita que entre o castelhano e o francês, e que cheguei a entender melhor quando descobri o papel dos Cruzados franceses no nascimento do Reinado de Lisboa e dos trovadores provençais no desenvolvimento da língua e da literatura portuguesa. Parentescos deste tipo bastariam para que um aficionado da Poesia Trovadoresca se enamorasse do Brasil. Mas quando cheguei ao país, especialmente na Bahia, onde participei do Congresso Mundial dos Orixás em julho de 1983, comecei a desenvolver um amor profundo pela beleza, o calor, a simplicidade, a espontaneidade, a hospitalidade, a gentileza do povo brasileiro. Não é tão incomum visitantes europeus descobrirem como que uma segunda pátria no Brasil — a lista incluiria os nomes de Stephan Zweig, Roger Bastide, Pierre Verger, entre outros. Tentem entrar um pouco na psicologia européia, uma psicologia profundamente marcada pelo Cartesianismo e o Kantismo, ou seja, por uma repressão quase total dos sentimentos. Outra característica do mundo intelectual europeu é sua agressividade e competição. Imaginem alguém, marcado e ferido por este clima, chegando ao Brasil... Parece o mundo de cabeça para baixo ! Um incidente banal me abriu os olhos: caminhava tipicamente tenso e com pressa com uma colega brasileira em Copacabana. Ela me parou e disse: “olha, você tem que aprender a caminhar do jeito carioca !” Incidentes deste tipo me ajudam a entender por que um amigo francês que tenho na Bahia nunca mais voltou para a França em onze anos. Poderia multiplicar os exemplos. Uma experiência me sobressai: trata-se de uma semana que passei em Criciúma, Santa Catarina. Cheguei para visitar a família do irmão de uma mãe-de-santo que conheci no Rio Grande do Sul. Meu intento era ficar por apenas duas horas, entre dois ônibus. Uma semana mais tarde ainda estava lá... A casa era pequena, a família preta, o bairro quase uma favela. Em cada quarto, inclusive na cozinha, três ou quatro pessoas dormiam no chão. Nesta família pobre passei talvez o Natal mais rico da minha vida. Esta gente quase não possuía nada. O pouco que tinha, o compartilhava totalmente. Falem-me em quantos outros países as portas da casa e do coração se abririam da mesma maneira para um desconhecido !

**Reflexão** — Que problemas e que eventuais virtudes percebeu na vida universitária brasileira ?

**Casalis** – Os problemas da vida universitária brasileira me parecem essencialmente ligados à situação econômica de um país dependente. Um clima no qual os custos, em especial as matrículas nas universidades, seguem aumentando enquanto os salários seguem baixando é obviamente não-propício aos estudos acadêmicos. Apesar desta conjuntura econômica desfavorável, achei o clima intelectual na comunidade universitária de Campinas muito estimulante. Fiquei especialmente impressionado com os temas de várias teses de filosofia que me foram mostradas. Tratava-se de pesquisas filosóficas arraigadas na realidade brasileira, e que refletiam a vontade de não apenas interpretar, mas mesmo de contribuir para a transformação de tal realidade. Além disso, percebi numerosas qualidades na comunidade universitária durante o tempo que passei na PUCAMP. Gostei muito da informalidade dos alunos e dos professores, da facilidade dos contatos, da curiosidade tanto intelectual como humana e das inumeráveis marcas de carinho que me foram prodigalizadas. Tudo isso fez com que as semanas que passei em Campinas contem entre as melhores de minha vida.

**Reflexão** – Falemos um pouco de heranças e predileções: quais são suas “almas mais irmãs” na História da Filosofia e na Filosofia Contemporânea? Por quais pensadores e por quais correntes de pensamento se considera mais cativado? mais **marcado**?

**Casalis** – As minhas heranças e predileções, as minhas “almas mais irmãs” na filosofia e na cultura: além de Kierkegaard, já citado, convêm mencionar Heráclito e Lao-Tsê, ou seja, os fundadores da filosofia no Ocidente e no Oriente, contemporâneos ambos, pensadores dialéticos, os dois ressaltando a necessidade de complementaridade dos opostos, água e fogo, feminino e masculino... Esta convergência entre pensamento oriental e ocidental, nas suas origens, sempre me chamou a atenção e me emocionou: quando houver tal convergência, apesar da distância geográfica e cultural, a “verdade” não pode estar muito longe! Parece-me que a maior parte da filosofia ocidental tem errado enquanto se tem esquecido das suas origens. Por outro lado, a filosofia oriental me parece ter ficado mais fiel à “verdade” das origens. Esta constatação me encorajou a conhecer o Oriente e a estudar a filosofia oriental, especialmente japonesa: fiquei meio ano em Kioto, estudando a filosofia zenbudista com Nishitani Sensei, o sucessor de Daisetz Suzuki, e praticando um pouco de meditação zen ( **za-zen** ). Mas, mais que tudo, estudei as “artes zen”, já que no Oriente a filosofia não está cortada da vida, mas sim faz parte dela. A melhor maneira de conhecer a filosofia zen talvez não seja ler livros ou ouvir aulas, e sim praticar uma das “artes zen”. Entre elas destacam-se a) o **haikai**, ou seja um poema de três versos ( cinco, sete

e cinco sílabas) justapondo metonimicamente ou transpondo metaforicamente dois estímulos sensoriais, por exemplo: a vista do amanhecer com o perfume das flores de ameixa, ou este perfume com o som dos sinos do templo. Esta justaposição ou transposição sensorial produz um "clique" que leva o sabor estético-afetivo do instante fugitivo em que aconteceu, ou seja, dum átomo de tempo suspenso ( *ma*, em japonês ). Assim, o *haikai* pode restituir a riqueza ilimitada da realidade — o Buda — já que a sucessão temporal é feita de uma miríade de instantes descontínuos, cada um diferente do precedente. b) Os jardins zen, ou seja, *karêsansui*, literalmente "paisagens secas", feitos exclusivamente de pedras e de areia; um paradoxo, pois *sansui* significa "montanha-água". Estes jardins são microcosmos, ou representações miniaturizadas das ilhas do mar do Japão. A areia, que representa a água, está às vezes agitada por ondas que podem simbolizar a agitação interna da mente que a meditação zen tem como alvo de acalmar. c) A pintura da tinta china preta (*sumi-e*) é, talvez, a mais zen de todas as artes, já que tenta recapturar o ser, a "is-ness" das coisas, como escreve Suzuki ( em inglês ), ou seja o que faz que esta erva humilde seja erva, ou este passarinho, passarinho. O aluno tem que repetir por semanas, meses, anos, seqüências invariáveis, como as três folhas da orquídea, até que um dia chegue a recriar três folhas autênticas, vivas, palpitando, na sua frescura primordial, no papel de arroz. ( Devo confessar que minha própria paixão pelas orquídeas — mais uma razão para sentir-me em casa no Brasil — radica-se nesta prática fastidiosa ! ). Esta repetição sem fim de uma seqüência invariável reflete o paradoxo do zen-budismo, ou seja: como chegar à criação espontânea através da mais rígida disciplina ? d) O mesmo paradoxo encontra-se também no *kiudô* ( literalmente "o caminho do arco" ), o famoso tiro a arco zen, em que se repetem por uma vida inteira formas estritamente codificadas, até que um dia, neste processo árduo de purificação das formas, e mais que tudo da mente, a flecha inconscientemente atinja o alvo — a não ser que seja mais o alvo que "atinja" a flecha, como o descreve Eugen Herrigel no magnífico livrinho que dedicou ao tiro a arco zen.

Depois desta estadia no Japão, viajei por vários meses pela Índia e pelo Nepal. Neste último país caminhei por cinco semanas, às vezes a mais de 5.000 metros de altura, hospedando-me casas tibetanas e conhecendo os magníficos mosteiros budistas de Manang e Tengboche, ao pé do Anapurna e do Everest. O que aprendi da meditação tibetana pareceu-me um caminho mais fluido e feminino do que o *za-zen*. Até hoje sigo fazendo uma meia hora de ioga tântrico diariamente.

A minha atração e fascinação pelo Oriente explica porque sempre tive um carinho especial para com os filósofos mais orientais dentro da filosofia ocidental: a) Spinoza, naturalmente, talvez o mais “budista” dos filósofos ocidentais; b) Nietzsche, cuja doutrina do retorno eterno tem claramente raízes orientais, como o mostrou Charles Andler, e com quem compartilho uma paixão pelos lagos-de-alta-montanha nos Alpes (parece-me que se tivesse conhecido o lago Titicaca, Nietzsche talvez teria experimentado lá a intuição do retorno eterno com ainda mais força que nas beiras do lago de Silvaplana ! ). A Nietzsche também me une uma conexão quase familiar, já que foi o professor de Grego do meu bisavô no “Realgymnasium” de Basileia (um fato que só descobri recentemente, por ter sido censurado pela ideologia familiar da “respeitabilidade” !... ) c) O Heidegger do segundo período, o autor de “Um diálogo com um Japonês” ( *Unterwegs zur Sprache* ), e que dizia, depois de ter lido os ensaios de Suzuki sobre o zenbudismo que isto era exatamente o que ele estava tentando fazer com a sua própria filosofia. D) O Merleau-Ponty dos últimos anos, o autor de *O visível e o invisível*, que me parece ser uma meditação quase mística sobre a “carne do mundo” e sobre o nosso entrelaçamento com ela. e) Roland Barthes, com quem tive o privilégio de estudar por um ano na École des Hautes-Études da Sorbonne. Talvez o educador mais autêntico que conheci, por seu respeito pelos alunos, seu calor humano. Ele tinha uma personalidade totalmente não-repressiva e desprovida de qualquer forma de agressividade ou de menosprezo. Queria ser como uma “mãe” para os alunos, ou seja, alguém com quem o aluno-criança se sente seguro, e que deixa a criança caminhar por si, limitando-se a encorajá-la de vez em quando por um gesto da mão. Barthes também era fascinado pelo Japão. É significativo que, dentro de suas obras, ele preferia *L’empire des signes*, seu livro sobre o Japão. f) Quero finalmente mencionar um encontro marcante com Jean-Marie Le Clézio, o autor de *Hai, La Guerre, L’inconnu sur la terre*, e que conheci quando foi professor visitante na Universidade do Novo México. Sua escritura é visionária, extática, uma escritura de transe, que nos revela a beleza tanto no mundo mágico dos indígenas do Panamá, do Yucatán ou de Ácoma, no Novo México, como no mundo tecnológico: a descrição da decolagem do avião em *La Guerre* é uma das páginas mais fortes que conheço na literatura. Le Clézio é um tipo de asceta quase budista, que caminha numa rua barulhenta, poluída, e que no meio de vapores de escapamento logra extasiar-se com a beleza de uma roda de caminhão, comunicando-nos seu êxtase através da sua prosa vibrante...

**Reflexão** — Fale-nos um pouco de seus novos projetos, novas direções.

**Casalis** — Minhas origens sócio-econômicas são do “primeiro mundo”, do Norte. Minhas origens ideológicas são mais que tudo cartesianas ( primazia do intelecto sobre os sentimentos ), Kantianas ( primazia do dever ) e hegelianas ( eurocentrismo ). Meu encontro com Enrique Dussel em Bogotá em 1980 me fez realizar a extensão do meu cartesianismo e hegelianismo. Daí uma inversão das perspectivas: visto desde a “periferia”, o **cogito**, âmago do pensamento europeu, aparece como a justificação ideológica da práxis conquistadora; o famoso esquema centrista da filosofia da história hegeliana ( antigo Meio-Oriente, Grécia-Roma, Alemanha-França ) se auto-exclui por excluir a periferia. Em outras palavras, por causa das suas próprias limitações, o antigo centro tem-se condenado a ser periférico, enquanto o novo centro encontra-se na antiga periferia ! Tal conversão filosófica influiu sem dúvida em minha busca presente de um quadro onde possa unir minha práxis de intelectual com as necessidades das bases sociais.

**Reflexão** — Em sua visão pessoal, que papel pode ter a filosofia nas sociedades culturalmente invadidas e submetidas, que agora começam a esboçar seu projeto de libertação ?

**Casalis** — A vocação central da filosofia me parece ser a busca do “sentido da vida” ( Viktor Frankl ), ou seja, a busca das condições de possibilidade de uma práxis da “esperança humana” ( Rubem Alves ), de uma práxis da utopia num mundo profundamente trágico, que vive sob o signo da morte de Deus, ou ao menos da sua ausência. Para realizar esta vocação dentro do quadro duma cultura da miséria, o filósofo tem que tornar-se um hermeneuta dos sinais escondidos na realidade humilde do povo. Um novo tipo de filósofo me parece necessário, isto é, um filósofo que deixe de pregar desde a cúpula ( o filósofo “conquistador” ), mas sim que se ponha a **escutar** as bases, e cujo alvo seja mais que tudo encorajá-las a desvendar seus tesouros escondidos ( o filósofo “materno” ). Pode-se seguir ensinando Platão e Spinoza, mas com o entendimento de que a meta não é mais a transmissão de conhecimentos “bancários” ( Paulo Freire ), mas sim a afirmação da vida e da identidade dos presentes. O texto do passado torna-se **pre-texto** para a escritura, pelos discentes, do seu próprio texto de vida. A hermenêutica dos autores do passado acontece realmente no presente na medida em que levã os leitores ou ouvintes a tornarem-se, por sua vez e à sua maneira, “co-autores” do texto passado ( Barthes ) e autores do seu próprio texto filosófico, expresso através da sua linguagem ( os mitos, os símbolos do Candomblé, da Umbanda, do Espiritismo, do Pentecostalismo, da cosmovisão Guarani ou Mapuche... ). O filósofo-parteiro de Sócrates sim, mas ajudando a dar à luz não as

verdades imutáveis e eternas, mas sim históricas, arraigadas na cultura, na carne, no sangue, nas lágrimas, nas brincadeiras do povo...

**Reflexão** — Para concluir esta entrevista, Matthieu, fale-nos do que quiser.

**Casalis** — Para terminar, gostaria de confessar-lhes um segredo: estou enamorado da língua portuguesa do Brasil! Sempre me fascinaram as várias camadas desta língua: lusitana, latina, árabe, provençal, tupi-guarani, iorubá, etc. A língua brasileira é constituída como que por uma sucessão de camadas geológicas, mas são camadas **vivas**! Parece-me que não existem muitos outros idiomas tão ricos e criativos. Um dos meus livros favoritos é o maravilhoso dicionário de Aurélio. Quando você o abre, embarca-se para uma viagem de sonho, através do tempo e do espaço das etimologias. Gosto dos sons do português brasileiro, e mais que tudo, da elegância dos **rr** iniciais ou antes de outra consoante (especialmente na pronúncia do Rio e do Nordeste), da fluidez dos chiados e das palatalizações, da “redondeza” dos acentos. O brasileiro é um idioma menos rígrado, áspero, “golpeado” (Francês: “heurté”) e por isso menos estreito que o castelhano. É mais amplo e mais solto (“martelé”) que o Francês: quando mudo do português para o francês, sinto que meus lábios se aproximam e que a minha boca se aperta! Por tudo isso, acho o português uma língua dum esplendor insólito, “provavelmente a mais linda de todas” (Le Clézio), a mais saudosa, uma língua que, através da descrição da seca nos **Sertões**, de Euclides da Cunha, da canção “Um gosto de sol”, de Milton Nascimento, chega à musicalidade, à transparência, à beleza absoluta, na grande tradição dos meus poetas favoritos, Villon e Verlaine, Apollinaire e Aragon...

## RESENHAS

CALDERA, Alejandro Serrano.  
**Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana.**  
Trad. de Orlando dos Reis.  
Petrópolis, Vozes, 1984. 99pp.

Trata-se de um texto muito sugestivo do jovem embaixador da Nicarágua em Paris. O sub-título "Pela filosofia latino-americana" esclarece melhor o conteúdo da obra que põe em evidência um profundo conhecedor da filosofia clássica e moderna, sensível à problemática específica do continente latino-americano.

A exposição está articulada em torno de três questões fundamentais: a historicidade da filosofia, a crise do racionalismo e a possibilidade de uma filosofia latino-americana, o que lhe dá clareza e consistência.

O autor procura situar a questão da possibilidade da filosofia latino-americana no contexto da história, da filosofia e da cultura ocidental. Mostra como o racionalismo não pode ser assumido como categoria para se interpretar a realidade latino-americana, a qual se caracteriza muito mais pelo realismo fantástico de Gabriel García Márquez do que pela lógica do racionalismo grego, medieval ou moderno.

Este posicionamento implica em negar o caráter absoluto da civilização européia fundada nos valores do positivismo, industrialismo e da sociedade de consumo, contrapondo-lhe a consciência da situação específica da América Latina. Mas não se trata de inverter os termos com a absolutização da perspectiva latino-americana, pois a qualificação histórico-filosófica particular não pode excluir a universalidade da filosofia. Ao contrário, esta universalidade é reafirmada na medida em que cada experiência específica contribui para o enriquecimento e renovação das categorias universais.

Para mostrar que a idéia de uma filosofia latino-americana não constitui atentado à universalidade da filosofia, o autor observa que a filosofia ocidental se encarnou na realidade histórica da Europa e, em virtude de uma concepção etnocêntrica, o regional europeu acabou assumido como universal. A hegemonia absoluta da Europa nas ordens econômicas, política, militar, cultural e científica durou até o século XIX. Mas no século XX a situação se modifica. O centro do poder econômico e militar se desloca para os Estados Unidos, ao mesmo tempo em que surge uma nova realidade: a do Terceiro Mundo em busca de sua autonomia e identidade.

É neste contexto que encontramos a América Latina com um interessante processo cultural na procura de sua afirmação e autenticidade histórica.

Uma resposta objetiva à questão da possibilidade de uma filosofia latino-americana deve ser buscada, segundo o autor, em duas direções: uma vertical, que penetre em profundidade as matrizes originais de nossa cultura; outra horizontal, que retome o ponto de partida dessa cultura que nos foi imposta pela força mas que, queiramos ou não, faz parte de nossa realidade histórica.

Este seria um dos caminhos para a filosofia latino-americana: aprofundar o conhecimento de nossas raízes culturais européias e, após, empreender a busca da própria identidade.

As ciências sociais vêm contribuindo de forma significativa nesta busca de identidade e cultural. Mas como a questão é complexa, ultrapassamos o plano

estritamente econômico e social, cabe à filosofia desempenhar um papel decisivo nessa importante tarefa.

Partindo do princípio de que a totalidade da verdade não pode ser alcançada por uma só escola e sistema, o autor chama a atenção para o fato de que todas as épocas e culturas têm dado a sua contribuição a essa tarefa comum da humanidade. Não existe, pois, uma divisão absoluta e compartimental entre os que possuem a verdade e os que não a possuem, mas uma relação dialética entre as diferentes correntes de pensamento, escolas, sistemas, culturas e civilizações que dão no produto cultural a sua universalidade. Por isso a filosofia latino-americana é uma possibilidade de contribuição para forjar uma dimensão nova e universal do homem, da cultura e do mundo a partir de uma dada situação histórico-cultural. É uma possibilidade, pois no momento é algo a ser construído, mas o início dessa construção já é uma realidade presente no pensamento e na ação de numerosos filósofos latino-americanos, os quais, ao formular teoricamente a construção entre dominação e libertação, estão contribuindo para a elaboração de uma nova ética que deverá levar à superação definitiva do eurocentrismo.

José Silveira da Costa  
Departamento de Filosofia da UFRJ e da UERJ

BRUM, Argemiro J.

**O desenvolvimento econômico brasileiro**

4ª ed. Petrópolis, Vozes; Ijuí (RS), FIDENE, 1984. 220 p. ( Série FIDENE ).

O autor possui uma formação muito ampla nos domínios da filosofia, letras, antropologia, educação e história econômica do Brasil, uma formação profissional, superior inspirada e temperada no confronto com a realidade regional e nacional. É que a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ijuí, no Noroeste do Rio Grande do Sul, próxima da Região das Missões, nasceu há mais de 25 anos inserida, desde o início, nos desafios do contexto da região. Mantida pela Fundação de Integração, Desenvolvimento e Educação do Noroeste do Estado ( FIDENE ), a instituição foi-se ampliando e amadurecendo num intercâmbio permanente com a problemática regional, sem perder de vista o País e a América Latina, até se constituir em Universidade, a atual UNIJUÍ. Esta nasceu e vem crescendo como resposta a uma vocação regional, o que é muito raro na criação das instituições de nível superior no Brasil. A Faculdade e, hoje, a UNIJUÍ, por seus mestres e estudantes, têm criado e animado até o presente momento uma experiência pioneira, o Movimento Comunitário de Ijuí, de que teve a sorte providencial de participar durante três anos. É praticamente impossível querer transpor para o escasso espaço de uma resenha a riqueza, os percalços, as lutas e iniciativas da caminhada original da comunidade ijuiense. Realmente, o termo "comunidade" traduz, numa linguagem filosófica e sociológica, a riqueza do movimento.

O prof. Argemiro ( e é assim que os estudantes o chamam até hoje ), como um dos principais inspiradores e animadores do movimento, escreveu sobre essa experiência um livrinho interessantíssimo, intitulado **Uma comunidade em busca do seu caminho**, em co-autoria com o prof. Mario Osorio Marques, iniciador e ainda animador do Movimento Comunitário de Ijuí. O "movimento", iniciado em 1961, conseguiu sobreviver nos anos negros da perseguição e do controle repressivo dos órgãos de segurança, demonstrando uma resistência, uma perseverança e um heroísmo sobre-humanos. Vários de seus membros sofreram incompreensões e vexames. A experiência saiu revigorada, permitindo à UNIJUÍ realizar ensino, pesquisa e extensão num espaço verdadeiramente regional. Se o autor de **A força do povo: a democracia**

em Lages conhecesse de perto o Movimento Comunitário de Ijuí e dele participasse durante um certo tempo, certamente nos daria uma outra obra. Assim, Tetê Porciuncula Moraes poderia pensar num outro filme à maneira de "Um mutirão de vida nova nos municípios brasileiros: Lages, a força do povo". Ficam aqui as sugestões.

Essas ponderações introdutórias levam-nos a melhor compreender como e em que contexto surgem e, geralmente, são escritas as publicações de professores e pesquisadores da UNIJUÍ. Para eles, a sala de aula não é apenas entendida como um espaço físico e cultural limitado. Ela abrange esse espaço humano riquíssimo da comunidade regional, em que se realizam o questionamento e a discussão, a caminhada e a ação de um "movimento". O prof. Argemiro, com larga experiência no magistério de 2º e 3º graus, escreve respondendo a desafios e à confrontações, percebidos no trabalho junto a grupos humanos, constituídos e organizados em defesa de suas aspirações, discutidas e levantadas nas reuniões e assembléias do Movimento Comunitário. Deste participam todos os segmentos da comunidade, comprometidos com um projeto, discutido e construído no dia-a-dia: agricultores, operários urbanos, dirigentes sindicais, associações de bairros, professores e estudantes dos três graus, empresários, associados e dirigentes de cooperativas, líderes religiosos. O livro do prof. Argemiro atende às exigências sentidas e expressas pelos diversos grupos humanos. Aí está uma explicação fundamental da gênese de suas publicações. A simplicidade e a densidade de linguagem caracterizam sua comunicação, deixando o "econômico" e o estilo hermético e esotérico a certos intelectuais completamente distanciados dos verdadeiros problemas e dramas humanos.

O prof. Argemiro já publicou as seguintes obras: **Por que o Brasil foi ao fundo** (Vozes, 1983), **Modernização de agricultura no planalto gaúcho** (FIDENE, 1983), **O Brasil no FMI** (Vozes, 1984) e **A comercialização no contexto econômico** (Vozes, 1983).

O desenvolvimento econômico brasileiro não se dirige a especialistas, embora possa trazer-lhes uma síntese útil e proveitosa. O próprio autor explicita na Introdução seus objetivos. "Trata-se de uma abordagem introdutória, sucinta e despretenciosa, destinada a estudantes e pessoas interessadas em ter uma visão global resumida do processo brasileiro, escrita em linguagem acessível" (p. 7). Dentro dessa abordagem, julga ser possível a divisão do processo econômico brasileiro em três fases mais ou menos distintas: a) a fase primário-exportadora (1900-1930); b) a fase da tentativa da construção de um desenvolvimento nacional e autônomo: o processo de industrialização via substituição de importações (1930-1964); c) a fase de desenvolvimento associado dependente (aprofundada a partir de 1964, embora o seu início tenha ocorrido marcadamente na segunda metade da década de 50).

Após haver caracterizado o capitalismo monopolista internacional e suas implicações, o A. faz uma descrição crítica do modelo econômico primário-exportador, frisando a natureza e a intenção do projeto de Portugal na América, bem como a situação de dependência econômica e cultural do Brasil. A crise de transição da década de 20 caracteriza-se pelas mudanças econômicas e sociais, pela contestação do sistema político, pela emergência do nacionalismo, pela revolução estética e renovação espiritual. O Brasil inicia o processo de industrialização via substituição de importações. E aqui é feita uma análise do modelo de desenvolvimento nacional e autônomo e do modelo de desenvolvimento juscelinista. No estudo da crise de 1961 a 1964 são tratados os seguintes itens: os posicionamentos ideológicos anteriores, a ativação da consciência política popular, a emergência das esquerdas como força política autônoma e as "reformas de base", a radicalização do processo político-ideológico, quem é quem no confronto de forças (reformismo revolucionário e conservadorismo reacionário). Em relação à terceira fase, que compreende os últimos vinte anos, faz uma análise um pouco mais detalhada, em razão do

interesse de compreender melhor a realidade presente. O modelo de desenvolvimento associado dependente (1964 – ) possui entre outras as seguintes características: desenvolvimento capitalista, periférico, associado, dependente, exportador, concentrador e excludente. O projeto Brasil-potência mundial, opção do governo Geisel, é tratado em um capítulo muito importante, mostrando o fracasso do projeto, o comportamento das empresas nacionais e estrangeiras. Quanto à política econômica do governo Figueiredo, ressalta as prioridades econômicas (combate à inflação, desenvolvimento da agropecuária, equilíbrio do balanço de pagamentos, o problema energético e a busca de alternativas para o petróleo) o 111 Plano Nacional de Desenvolvimento 1980-1985, as linhas da política econômica, a conjuntura nacional e as perspectivas para o futuro.

Após enfatizar que o problema crucial desse modelo não é tanto de natureza econômica, quanto ideológica, repete a constatação sentida pelo povo no dia-a-dia e expressa pelos intelectuais mais esclarecidos. "Este modelo, como já a experiência o demonstrou sobejamente, socializa os sacrifícios e concentra em poucas pessoas os benefícios, além de agravar a dependência externa, tornando o país cada vez mais vulnerável aos altos e baixos da economia sob o comando do capitalismo monopolista internacional" (p. 197). É preciso lembrar que o Brasil é um país-continente, ocupando o quinto lugar no mundo em extensão e nele se encontrando abundantes recursos naturais. É o sétimo país do mundo em população, tendo, no entanto, um grau de escolaridade e um nível cultural da grande maioria da população ainda muito abaixo das reais necessidades e possibilidades. Ademais, os brasileiros não temos idéia clara do que queremos e de como realizá-lo. A sociedade globalmente continua subdesenvolvida, enquanto uma minoria se moderniza, copiando e imitando o que as sociedades consideradas adiantadas criam e inventam. Feitas essas constatações, quatro alternativas possíveis se apresentam a quem pensa os problemas de um modelo brasileiro de desenvolvimento: a) a continuidade do modelo dependente; b) a criação de uma indústria mais agressiva no mercado externo; c) a retomada do modelo de desenvolvimento nacional e autônomo; d) a construção de uma sociedade socialista. Quanto às estratégias com vistas à reconstrução do sistema econômico brasileiro, retoma de Celso Furtado cinco pontos principais: a) a elevação imediata da taxa de poupança interna disponível para investimentos reprodutivos; b) a modificação profunda da forma de inserção da economia brasileira no sistema de divisão internacional do trabalho; c) a liberação da massa da população rural vítima do atual processo de modernização que a condena à miséria; d) a necessidade imperiosa de repensar o problema da organização do espaço; e) a necessidade de opções para a transformação das imensas potencialidades do país em realizações concretas a serviços de todos os brasileiros.

As considerações finais da obra indicam a intenção do seu autor. "O verdadeiro desenvolvimento reside fundamentalmente no potencial criador do povo. E na atuação efetiva deste potencial com vistas à realização do próprio projeto nacional. Um Brasil dos brasileiros, pelos brasileiros, para os brasileiros e com os brasileiros é obra coletiva. A tarefa de abrasileirar o Brasil requer um grande esforço de conscientização popular, de aprofundamento da cultura nacional, de organização e fortalecimento da sociedade e de ativação de nossas imensas potencialidades — com os brasileiros assumindo o papel de sujeitos de sua própria história" (p. 215 – 6).

Alino Lorenzon  
Departamento de Filosofia da UFRJ e UGF

SÃO BOAVENTURA. Obras escolhidas. Organização e apresentação de Luis A. De Boni; vida de São Boaventura, por Mesquita Pimentel; trad. de Luis A. De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto

Alegre, EST e Sulina; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1983. XLII + 489p. ( Coleção Suma, 12 ). Edição bilíngüe: Português-latim.

A publicação da obra resulta da iniciativa, da perseverança e audácia intelectuais do prof. Luis A. De Boni e, ao mesmo tempo, da coragem editorial das instituições acima referidas, da colaboração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e da Editora Vozes, Filial de Porto Alegre. Responsável pela cadeira de História da Filosofia Medieval no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, o prof. De Boni lançara, anteriormente, a edição bilíngüe da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, em onze volumes, no mesmo estilo editorial.

O empreendimento de publicar as **Obras escolhidas** de São Boaventura é muito importante não somente para quem trabalha no campo da História da Filosofia Medieval, mas para todo estudioso do pensamento e da cultura medievais. Caracteriza-se pela seriedade de seleção, da apresentação e da tradução dos textos, cuidadosamente trabalhos e documentados. Há muito tempo que uma iniciativa dessa natureza devia ter sido realizada em benefício da divulgação e do aprofundamento do pensamento medieval e moderno.

À possível objeção, um tanto pragmática, levantada a respeito da atualidade da filosofia e da teologia de São Boaventura, o prof. Ernildo Stein, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, responde nas orelhas da obra ressaltando contribuições muito originais, principalmente no domínio do discurso, das coisas e da moral. Apoiada em farta documentação, a introdução do prof. De Boni facilita a compreensão do pensamento bonaventurino, em particular para quem não possui maiores conhecimentos. Ademais, a apresentação de Mesquita Pimentel, transmitindo, de maneira simples e concisa, informações necessárias, referentes à vida, caráter e doutrina espiritual de São Boaventura, amplia e completa a introdução.

São os seguintes os textos do presente volume: Brevilóquio; Itinerário da mente para Deus; Redução das ciências à Teologia; As seis asas do serafim; O governo da alma — Solilóquios sobre os quatro exercícios mentais; A árvore da vida; A perfeição da vida; Tratado da preparação para a missa; Vinte e cinco memoriais sobre a vida espiritual; Carta sobre a imitação de Cristo; As cinco festividades do Menino Jesus. Esses títulos, por si sós, não expressam, de maneira adequada, a riqueza intelectual do pensamento de São Boaventura. No entanto, se nos detivermos, embora superficialmente, no testemunho do franciscanismo no mundo de hoje, em particular no Brasil, dar-nos-emos conta de suas importância e atualidade. O abandono ou o pouco caso da literatura filosófica medieval no Brasil não poderão ser agora justificados pela ausência de bons textos. Realmente, é preciso ter uma paciência beneditina e uma doação franciscana para lançar no Brasil uma obra, em edição bilíngüe, sem erros ou senões de qualquer natureza, nas precárias condições de trabalho intelectual, por todos nós sobejamente conhecidas. Para o bom conhecedor de latim, dificilmente surgirão restrições sérias e fundadas quanto à tradução.

À boa acolhida da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino possa responder a mesa aceitação da obra de São Boaventura, fazendo votos de que a iniciativa venha motivar e estimular os profissionais da Filosofia, as instituições universitárias e científicas, a ANPOF ( Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia ) e as editoras a dar continuidade, no Brasil, ao empreendimento do prof. De Boni, publicando os grandes textos da Filosofia em edição bilíngüe. A idéia e a sugestão seriam bem mais facilmente realizáveis, sobretudo após o enorme sucesso da coleção "Os Pensadores", da responsabilidade do prof. José Américo Pessanha.

Alino Lorenzon  
Departamento de Filosofia da UFRJ e UGF.

PASCAL, Georges.

**O pensamento de Kant.**

Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, Vozes, 1983. 195p.

A tradução do livro de G. Pascal torna mais acessível ao leitor brasileiro o pensamento kantiano. Responsável pela coleção francesa *Pour connaître*, da editora Bordas, e Diretor de Ensino na Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Grenoble, G. Pascal nos apresenta um trabalho sobre Kant num estilo simples, claro e documentado, qualidades ressaltadas na Introdução pelo próprio tradutor. "Um dos traços salientes do estudo que ora apresentamos em versão portuguesa é, sem dúvida, o fato de nada ali se afirmar sem apoio nos textos do próprio Kant. Toda a exposição se reduz a uma alternância de citação e exposição: garantia segura de que se trata, realmente, de uma elucidação, no sentido desejado por Kant, e não de uma "interpretação" mais ou menos arbitrária, subjetiva ou tendenciosa" ( p. 7 — 8 ).

Para termos uma idéia aproximativa da temática desenvolvida por G. Pascal, a leitura do sumário, em quatro capítulos, ajuda-nos a compreender o entendimento: I. Kant e o kantismo: biografia, bibliografia e a idéia crítica. II. Filosofia do conhecimento: a estética, a analítica e a dialética transcendentais. III. A lei moral: a fundamentação da metafísica dos costumes, Crítica da razão pura e a metafísica dos costumes. IV. O homem, o mundo e Deus: a crítica do juízo e a religião dentro dos limites da simples razão. O sumário mostra que os grandes temas, os temas fundamentais, do pensamento kantiano são tratados por G. Pascal. E isto é feito de maneira muito pedagógica, conduzindo o leitor a percorrer as etapas sucessivas do projeto do filósofo de Königsberg. A exposição se apresenta estruturada com freqüentes citações, convidativas a percorrer um itinerário, coberto de "espinhos que cobrem a senda da crítica" ( p. 12 ). É que o homem não pode ser reduzido a uma pura abstração, a um conceito lógico. "Há em Kant o empenho moral de um homem animado pela fé. O espírito humano não é apenas e nem mesmo principalmente, um entendimento; é também, e sobretudo, uma razão. O homem é um ser que tem idéias; e ter idéias é representar-se um ideal que não se molda pela realidade, mas pelo qual, ao contrário, se procura moldar a realidade" ( p. 191 — 2 ). Essas afirmações sintetizadoras, contidas na conclusão, retratam bem o projeto filosófico de Kant e sua preocupação com o agir.

O suplemento bibliográfico traz as obras de Kant, existentes em tradução vernácula. Quanto à lista de estudos sobre Kant em português, estão ausentes trabalhos muito importantes. Tomo a liberdade de sugerir a inclusão, na próxima edição, entre outros, dos seguintes trabalhos: ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. Ática, 1981. 182p. ( Ensaios, 71 ). OLIVEIRA, Manfredo Araujo de e outros. *Kant*. Editora Universidade de Brasília, 1981. 83p. ( Cadernos UnB ). Esse estudo reúne os trabalhos, apresentados na Segunda Semana de Filosofia, promovida pelos professores de Filosofia na UnB em 1978.

A tradução de Raimundo Vier é muito boa, tendo tido o cuidado de "conferir todos os textos mais importantes com o original alemão" ( p. 8 ), afastando-se das interpretações adotadas pelo autor do livro, quando necessário em vista de maior fidelidade ao original.

Dado o crescente interesse pela filosofia no Brasil de hoje, e apesar das dificuldades de toda ordem, desejamos que a VOZES continue a publicar outros textos dessa natureza. São introduções, muito úteis, para quem se inicia no conhecimento e no estudo dos grandes pensadores da humanidade.

Alino Lorenzon

Departamento de Filosofia da UFRJ e UGF

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \* **Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a** \* Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \* **Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.**

**Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro  
Telefone ( PABX) 2-7001 – Ramal 29  
13100 – CAMPINAS – SP ( BRASIL)**

## **DISTRIBUIDORES:**

### **CAMPINAS**

Papirus – Livraria-Editora  
R. Barreto Leme, 1178  
13100 – Campinas – SP  
Tel. ( 0192 ) 32-7268

### **RIO DE JANEIRO**

Aurélio Valverde Filho  
Rua Evaristo da Veiga, 47 – 3º andar – Sala 302 – Tel. (021) 240-2366  
20031 – RIO DE JANEIRO – RJ

### **SÃO PAULO**

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.  
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Bela Vista  
Tels. (011) 284-3685 – 251-1160 – 251-0438 – 284-5253  
01325 – SÃO PAULO – SP

### **SALVADOR**

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.  
Rua Carlos Gomes, 49 – Tel. (071) 242-0401  
40000 – SALVADOR – BA

### **SÃO PAULO**

Editora e Livraria Continente Ltda.  
Rua Fortaleza, 35 – Bela Vista  
Tels. (011) 255-9266 – 255-9420 – 255-9627 – 255-9805 – 255-9603  
01325 – SÃO PAULO – SP

### **PORTO ALEGRE**

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.  
Rua Riachuelo, 1271 – Conj. 22 – Tel. (0512) 21-6642  
90000 – PORTO ALEGRE – RS

### **BELO HORIZONTE**

Distribuidora KLS Ltda.  
Rua Tupinambás, 1045 – Conj. 303 – Tel. (031) 201-9221  
30000 – BELO HORIZONTE – MG

### **BRASÍLIA**

J. Quinderé Livros Ltda.  
SCRN 702/03 – Bloco G – Entrada 20 – Sala 101 – Tel. (061) 274-8506  
70000 – BRASÍLIA – DF

### **NATAL**

Potylivros Distribuidora Ltda.  
Rua Coronel Estevam, 1420 – A – Alecrim  
59000 – NATAL – RN

### **BELÉM**

R. A. Jinkings & Cia. Ltda.  
Rua Tamoio, 1592 – Tels. (091) 222-7286 – 223-6528  
66000 – BELÉM – PA

**OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS PELO  
NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.**

**Alceu Amoroso Lima**

A influência do pensamento francês no Brasil

( edição bilingüe )

**J. F. Regis de Moraes**

Alceu Amoroso Lima e a idéia de Universidade

**Otaviano Pereira**

A presença de Alceu Amoroso Lima: algumas questões

**Olinto A. Pegoraro**

Sentido da Universidade

**Riolando Azzi**

A influência do Iluminismo e o despertar do interesse científico no Brasil

**Constança Marcondes Cesar**

O pensamento filosófico em São Paulo, neste século

**Gisela Anna Büttner Lermen**

A formação cultural do homem brasileiro: aspecto religioso

**Geraldo Pinheiro Machado**

Jacques Maritain: filósofo da inteligência

**Estudos**

**José Luís Sanfelice**

Movimento estudantil: a UNE na resistência ao Golpe de 64 – Antecedentes

**Entrevista com Matthieu Casalis**

**Resenhas**

---