

Paulo Margutti
(Org.)

IV COLÓQUIO

**PENSADORES
BRASILEIROS**

Coletânea de
textos - 2020



Dando continuidade a uma tradição iniciada em 2017, sob a coordenação de Delmar Cardoso e Paulo Margutti, envolvendo uma colaboração entre a FAJE e o Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil (Grupo Fibra), estamos aqui trazendo a público a versão escrita dos trabalhos apresentados no IV Colóquio Pensadores Brasileiros. Devido à pandemia, o evento foi realizado na modalidade online, obtendo com isso um público maior e mais diversificado. Algumas das palestras já contam com mais de mil visualizações, meta que dificilmente teria sido alcançada na modalidade presencial. Os trabalhos relativos ao I Colóquio Pensadores Brasileiros foram publicados na revista *Anales Faje*, vol. 2, nº 3, de 2017. Os trabalhos relativos ao IIº e ao IIIº Colóquio foram publicados online através da Editora Fi e se encontram disponíveis na página da mesma para serem descarregados sem custos. Seguindo essa tendência, os trabalhos relativos ao IVº Colóquio também foram publicados online através da Editora Fi, encontrando-se igualmente disponíveis na página da mesma para serem descarregados sem custos. Nossa expectativa é a de que o leitor poderá perceber que a filosofia brasileira existe, está viva e é merecedora de nossa atenção.



IV Colóquio Pensadores Brasileiros

Comitê Editorial da Série Colóquios Pensadores Brasileiros

João Mac Dowell (FAJE)

Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)

Delmar Cardoso (UNICAP)

Carlos Roberto Drawin (FAJE)

José Raimundo Maia Neto (UFMG)

Cláudia Oliveira (FAJE)

Bruno Petersen (FAJE)

Ivan Domingues (UFMG)

Édil Guedes (FAJE)

Paulo Margutti (FAJE)

Pedro Gontijo (Unb)

Evaldo Sampaio (Unb)

José Maurício de Carvalho (UFSJ)

José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Lúcio Álvaro Marques (UFTM)



Grupo Fibra – MG

IV Colóquio Pensadores Brasileiros

Coletânea de textos
2020

Organizador:
Paulo Margutti



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

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



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



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARGUTTI, Paulo (Orgs.)

IV Colóquio pensadores brasileiros [recurso eletrônico] / Paulo Margutti (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

152 p.

ISBN - 978-65-5917-004-3

DOI - 10.22350/9786559170043

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

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

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Introdução	9
Paulo Margutti	
1	12
Quid sit philosophia? O objeto da filosofia no Cursus Philosophicus do Fr. Emmanuel ab Angelis	
Lúcio Álvaro Marques	
2.....	29
Filosofia e antropofagia: Em busca de nosso centro de gravidade	
Luis Fellipe Garcia	
3.....	55
A sonoridade do silêncio em Clarice Lispector	
Marília Murta de Almeida	
4.....	72
Antônio Pedro de Figueiredo: liberal ou socialista?	
Paulo Margutti	
5.....	111
Álvaro Vieira Pinto (1909 - 1987): notas sobre a necessidade de resgatar seu legado...	
Pedro Gontijo	
6.....	128
As ideias de Manoel Bomfim	
Rodrigo Marcos de Jesus	
Autores que colaboraram nesta coletânea.....	150

Introdução

Paulo Margutti

Dando continuidade a uma tradição iniciada em 2017, sob a coordenação de Delmar Cardoso e Paulo Margutti, envolvendo uma colaboração entre a FAJE e o Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil (Grupo Fibra), estamos aqui trazendo a público a versão escrita dos trabalhos apresentados no IV Colóquio Pensadores Brasileiros. Devido à pandemia, o evento foi realizado na modalidade *online*, obtendo com isso um público maior e mais diversificado. Algumas das palestras já contam com mais de mil visualizações, meta que dificilmente teria sido alcançada na modalidade presencial. Os trabalhos relativos ao I Colóquio Pensadores Brasileiros foram publicados na revista *Annales Faje*, vol. 2, nº 3, de 2017. Os trabalhos relativos ao IIº e ao IIIº Colóquio foram publicados *online* através da Editora Fi e se encontram disponíveis na página da mesma para serem descarregados sem custos. Seguindo essa tendência, os trabalhos relativos ao IVº Colóquio também foram publicados *online* através da Editora Fi, encontrando-se igualmente disponíveis na página da mesma para serem descarregados sem custos. Segue abaixo uma breve apresentação dos autores e respectivos trabalhos apresentados por ocasião do IVº Colóquio.

Lúcio Álvaro Marques, com o texto *Quid sit philosophia? O objeto da filosofia no Cursus Philosophicus do R. Emmanuel ab Angelis*, faz uma apresentação do manuscrito 380, proveniente do *Colegio Serenensi* de Mato Grosso. O texto é datado de 15 de novembro de 1756 e constitui um autêntico curso filosófico, dividindo-se em lógica, física e metafísica. Desconhecido até pouco tempo atrás, o manuscrito ilustra a ignorada

produção filosófica dos colégios da época. Em seu texto, de caráter introdutório, Lúcio Marques faz uma contextualização e caracterização geral do conteúdo do manuscrito.

Luis Felipe Garcia, com o texto *Filosofia e antropofagia: em busca de nosso centro de gravidade*, realiza uma discussão do movimento cultural da antropofagia, baseando-se na teoria de Herder que concebe as culturas como esferas com diferentes centros de gravidade. Luis Felipe Garcia tenta mostrar que essa teoria pode contribuir para uma melhor compreensão da antropofagia, esclarecendo os mal-entendidos nos quais se baseiam as críticas que a ela foram feitas. Além disso, ele propõe que a teoria herderiana pode ajudar na organização das discussões contemporâneas a respeito da construção da consciência filosófica no Brasil.

Marília Murta, com o texto *A sonoridade do silêncio em Clarice Lispector*, procura discutir a questão do silêncio na obra de Clarice Lispector, uma escritora cujas intuições filosóficas fazem dela um tema de estudo obrigatório para a filosofia brasileira. Marília Murta apresenta inicialmente as interpretações de Benedito Nunes e Paulo Margutti a respeito do problema do silêncio em Clarice Lispector, para em seguida oferecer a sua própria proposta, que envolve a noção de que a obra clariceana se encontra na escuta de uma palavra já presente no mundo e na interioridade humana.

Paulo Margutti, com o texto *Antônio Pedro de Figueiredo: liberal ou socialista?*, discute a interpretação de Vicente Barreto, que vê esse pensador pernambucano como um partidário do liberalismo político e não do socialismo. Através dessa discussão, Paulo Margutti pretende recuperar a memória e a importância desse pensador pernambucano, despertando o interesse do leitor no sentido de realizar estudos mais aprofundados de Figueiredo.

Pedro Gontijo, com o texto *Álvaro Vieira Pinto (1909-1987): notas sobre a necessidade de resgatar seu legado*, faz uma apresentação panorâmica de algumas ideias desse isebiano e analisa a recepção de seu pensamento. Nessa análise, Pedro Gontijo explicita algumas divergências

com algumas das críticas feitas a Álvaro Vieira Pinto por estudiosos como Lima Vaz, Bento Prado e Ivan Domingues. Pedro Gontijo apresenta ainda algumas ideias do isebiano no campo educacional e, na parte final de seu trabalho, retoma o conteúdo de aulas ministradas em 1958 no ISEB, as quais ainda se encontram em forma datilografada. Pedro Gontijo encerra o seu texto alertando para o fato de que a valorização do legado de Álvaro Vieira Pinto poderá ser o resultado dos esforços não de pesquisadores de filosofia, mas sim de outras áreas do conhecimento.

Rodrigo Marcos de Jesus, com o texto *As ideias de Manoel Bomfim*, oferece uma introdução às ideias desse importante porém desconhecido pensador brasileiro. Rodrigo Marcos nos apresenta inicialmente aspectos da vida e da obra de Manoel Bomfim, passando em seguida ao conteúdo de seu livro principal, intitulado *América Latina: males de origem*. Rodrigo Marcos nos mostra como, ali, Manoel Bomfim lida com as questões do parasitismo social, do racismo científico, do imperialismo e a necessidade de uma educação pública no país.

Nossa expectativa é a de que, com a leitura dos textos acima, o leitor poderá perceber que a filosofia brasileira existe, está viva e é merecedora de nossa atenção.

Quid sit philosophia?
O objeto da filosofia no *Cursus Philosophicus*
do Fr. Emmanuel ab Angelis ¹

Lúcio Álvaro Marques

1. A terra e o texto

O trabalho que apresentamos inscreve-se, por um lado, no rol de desenvolvimento do trabalho com fontes inéditas, o que, por sua vez, pode trazer alguma novidade e sérios desafios e, por outro, exige a paciência de conectar informações por vezes dispersas e/ou raras na tentativa de constituir um panorama compreensivo razoável. Essas perspectivas estão presentes na pesquisa sobre o manuscrito (Ms 380) *Compendium Philosophicum et Recompilatum*, datado de 15 de novembro de 1756 e redigido em um *Colegio Serenensi* do Mato Grosso. Essas informações são quase tudo o que sabemos até o momento e que, de certa forma, constituem um páreo com um artigo que publicamos há pouco (2020).

A reação inicial, quando apresentamos algumas informações sobre o manuscrito a um sábio colega a quem muito agradecemos, foi de completo e sincero ceticismo. Houve um silêncio e ouvi a pergunta: a quem

¹ É necessário observar que todos os termos latinos estarão citados de acordo com o original do manuscrito, pois o texto ainda não foi editado (*editio critica*), visto que temos apenas uma transcrição geral do mesmo (*editio diplomatica*), mas pela “sugestão do revisor” deveriam ser adequadas, como constam agora, embora não nos pareça adequado rever antes de editar todo o texto em questão. Em alguns poucos casos não fizemos todas as adequações, pois o original não está escrito no melhor latim e nem sempre bem conservado. Quando fizermos a edição final, terá toda a revisão, até lá o leitor recorde-se quão difícil é o uso da norma culta na escrita científica em qualquer idioma, e não foi diferente com os autores coloniais. Em citações mais longas do Ms 380, apresentaremos uma tradução ou paráfrase seguida do original.

ensinariam filosofia em latim no Mato Grosso no século XVIII? Como se não bastasse, ainda existe quem duvide do alcance do próprio ensino no período colonial. E ainda mais, naquele século e no centro-oeste brasileiro. Eis os indícios de triplo erro: primeiro, relativo à repetida povoação estritamente litorânea que ainda hoje parece ser a verdade patente para muitos colegas, e o segundo, a ignorância que prevalece quanto às instituições de ensino colonial. E, terceiro, a “insuperável crença” de que o ensino universitário somente se iniciou no século passado. Precisamos matizar essa tríade atentamente: primeiro, recorde-se a dito popular *onde tem gente, vai gente*.

A devastação lusitana não se restringiu ao litoral. Quando o verdadeiro deus lusitano irradiava seu fulgor áureo e havia possibilidade de fazer novos escravos, para lá corriam os devotos lusitanos para fazer escravos e conseguir ouro. Os vassallos do mitológico rei Midas chegaram em 1632 com suas bandeiras e lutas à região dos rios Paraguai, São Lourenço e Cuiabá. O decreto fundador do arraial de Cuiabá, datado de 8 de abril de 1719, visava “poder guardar todos os ribeiros de ouro, socavar, examinar, fazer composições com os mineiros e botar bandeiras, tanto aurinas, como ao inimigo bárbaro”. Em 1726, a Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá já possuía um rigoroso regulamento fiscal, pois o deus lusitano, tal qual o mercado neoliberal hodierno, exigia todo e qualquer sacrifício. A 9 de maio de 1748, Dom João V erigiu a Capitania de Cuiabá à direita do rio Guaporé, cujo primeiro capitão general foi Antonio Rolim de Moura. “A base de sua população era predominantemente indígena, com presença significativa do escravo negro trazido para as lavras de ouro que foram sendo descobertas” (Silva, 1995, p. 21 *apud* Anzai, 2008, p. 254), segundo a historiadora Leny Caselli Anzai (2008) e a *História de Mato Grosso* de Virgílio Corrêa Filho (1994). O terceiro da tríade – a “insuperável crença” de que o ensino universitário somente se iniciou no século passado – depende ainda, por um lado, de muita pesquisa para documentar suficientemente a história do ensino colonial (o segundo elemento da tríade), porque não

é incomum a ignorância completa do ensino colonial. Não estamos afirmando a existência de ensino universitário à la von Humboldt no período colonial, mas já temos documentos bastantes para descrever a negação da qualidade e efetividade daquele ensino. Por outro lado, a exigência de estudar e editar os documentos do período colonial permitirá desconstruir a visão patética que insiste em negar aos povos originários e africanos uma verdadeira vida cultural, como se entrevê na questão: *a quem ensinariam filosofia em latim no Mato Grosso no século XVIII?* De forma esquemática, observemos alguns elementos referentes às missões, ao povoamento, à ocupação e ao projeto lusitano para a capitania do Mato Grosso:

Século XVII, a organização das missões não se desenvolveu à margem da esfera da administração colonial espanhola nem em contradição com o sistema de governo da Coroa. Jesuítas foram indicados por autoridades coloniais por intermédio de ordens reais, e contaram com auxílio do Estado para a criação das reduções (Konetzke, 1984 *apud* Anzai, 2008, p. 255).

A capital da missão de Moxos, San Pedro, localizava-se a duas léguas da margem oriental do rio Mamoré, e no tempo dos jesuítas chegou a ter trinta mil habitantes, dos quais, em fins do século XVIII restavam apenas vinte mil, nas 11 missões que então sobreviveram (Anzai, 2008, p. 255).

Quando os paulistas e portugueses descobriram ouro no vale do Cuiabá (1719) e do Guaporé (1734), os espanhóis já ocupavam áreas mais ou menos próximas àquelas minas desde o século XVII, e a documentação comprova o tráfego intenso de pessoas de origem ibérica no vale do Paraguai (Anzai, 2008, p. 256).

Os grupos de missões apresentavam muitas características comuns, como o fato de estarem todas localizadas nas nascentes de grandes rios e em terras de pouca altitude, embora nem sempre fossem interligadas. Em Chiquitos (14º e 19º de latitude Sul, no Oriente boliviano) e em Moxos, “regiões que hoje têm seus limites com o Paraguai, o Brasil e o Peru, habitadas pelos índios moxos, baures, pampas e chiquitos, os jesuítas aplicaram o mesmo método das missões do Paraguai” (Medrano, 1997, p. 263 *apud* Anzai, 2008, p. 257).

Esses locais concentrariam todo o complexo missional, do qual faziam parte o cemitério, as oficinas, o colégio e os armazéns, distribuídos de modo a oferecer ao índio um modelo de reordenamento espacial e social que buscava reduzi-lo à racionalidade cristã (Anzai, 2008, p. 258).

O desenvolvimento da Capitania do Mato Grosso trouxe não só desenvolvimento econômico, mas também cultural, como veremos nas notas a seguir. O poeta canta a terra e suas tradições: *Mato Grosso espera esquecer quisera / O som dos fuzis / Se não fosse a guerra / Quem sabe hoje era um outro país / Amante das tradições de que me fiz aprendiz (...) / Revelar que eu vim da fronteira onde / O Brasil foi Paraguai*” (Almir Sater, *Sonhos guaranis*, 1982). A região onde o Brasil foi Paraguai revela tanto o desenvolvimento e as idiossincrasias históricas quanto a região que produziu o maior manuscrito de filosofia colonial que conhecemos até o presente, com uma forma fartamente distinta e muitíssimo mais elaborada que aquela dos escritos analisados tanto em *Philosophia brasiliensis* (2015) quanto em *A lógica da necessidade* (2018). Vejamos os elementos de sua estrutura.

Quanto à forma, o manuscrito do *Colegio Serenensi* compõe-se de 871 fólios recebidos pelo Frei Emmanuel ab Angelis (ou Manuel dos Anjos) e está dividido em três livros, precedido de um proêmio que ocupa os fólios 3-13 com duas questões: a primeira sobre a natureza e conceito de filosofia, e a segunda sobre as causas da filosofia. O primeiro livro (f. 14-280) trata da lógica e refere-se textualmente à *Isagogé* de Porfírio e *Primeiro e Segundo Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos sofisticos* de Aristóteles. O segundo livro (f. 281-819) é dedicado à física, desde os princípios das coisas naturais à constituição da alma, perpassando todos os conteúdos da obra homônima do Estagirita. O terceiro livro (f. 820-871) volta-se à natureza da metafísica, aos entes em geral, à substância e aos acidentes.

Quanto à autoria, ainda não dispomos de informações suficientes para estabelecer um nome preciso nem a identidade cabal do Colégio em que foi redigido, embora conste no cabeçalho do *Proemium* uma assinatura ainda não identificada, em que há tanto o número do livro primeiro em exposição quanto o número do manuscrito no catálogo 380. Ademais, na terceira linha indica-se a colaboração inaciana na redação do texto através da expressão *Labore Frater Ignatii*, mas não se trata de autoria exclusiva, pois na segunda linha há um indício da participação franciscana pela dedicação ao sublime *Johannes Duns Scotus*. A informação se soma

ao parágrafo final do primeiro livro em que há referências e dedicação ao *Patri Nostro Francisco* e uma acusação formal e manifesta de registrar a conclusão do *primae partis nostri Compendii Philosophici*, bem como o desejo explícito de não contrariar em nada a tradição do pensamento escotista: *aliquid in ea minus rectum, aut contrarium doctrinae subtilissimi Duns Scotus reperiatur, indictum volo* (f. 279). Salvo engano, esse constitui um caso interessante de colaboração filosófica entre jesuítas e franciscanos, embora a redação final soe claramente franciscana pela dedicação a santos da ordem (f. 003), visto que há uma dedicação à *Beatissima Mater Nostra Virgini Mariae, Beato Patri Nostro Francisco, Divo Antonio, et Beata Gertrudi, cujus festum hodie celebramus*² e o reconhecimento explícito da sabedoria proveniente do temor divino: *quia initium sapientiae timor Deum est justa illud Ecclesiastici cap. 1*³.

Quanto ao conteúdo, não temos a pretensão de expor mais que o conteúdo aduzido no *Proemium*, quer pela extensão do mesmo e os limites da circunstância, quer pelo estado atual da pesquisa, pois ainda trabalhamos na *editio diplomatica* do primeiro livro. Nesse sentido, nossa exposição se dedicará na primeira parte ao sentido da própria filosofia (*quid sit philosophia*) e na segunda, às causas eficiente, formal e material da filosofia (*de causa philosophia*). À luz das informações precedentes, o que se pode entender como filosofia enquanto conteúdo ensinado e escrito nos meados do século XVIII no Mato Grosso?

2. Quid sit philosophia

A exposição começa com a definição geral de filosofia mediante uma referência direta ao capítulo primeiro do segundo livro dos *Analíticos*

² A celebração litúrgica da memória de Santa Gertrudes de Helfta ou Santa Gertrudes, a Grande (1256-1302), que foi uma beneditina, mística e teóloga alemã, foi estendida à Igreja Católica por Clemente XII (1677) e hoje é comemorada em 16 de novembro, a data de sua morte. A referência na capa (15 de novembro) indica a véspera litúrgica da festa.

³ A citação refere-se ao *Eclesiástico* 1,25 (Vulgata): *radix sapientiae est timere Dominum...* ou ainda à variante presente nos *Provérbios* 9,10 (Vulgata): *Principium sapientiae timor Domini...*

posteriores de Aristóteles, em que se define de forma exata e direta a ordem natural do que seja o conhecimento em questão (f. 3-4):

O que é? Por que é? Que é isso? E de que é isso? Portanto, essa filosofia será ou deveria ser, isto é, é algo que realmente existe? O que é, em que consiste sua essência? O que seja, ou quais afecções e propriedades possui? De que se trata, ou a que fim se dirige? (*an sit? quid sit? qualis sit? et propter quod sit? Ideo sic de Philosophia faciemus an sit: idest, an in rerum natura existat; quid sit, in quo consistat ejus essentia; qualis sit, qualis affectiones, et proprietates habet?; propter quod sit, ad quem finem dirigatur.*)

Comparemos a passagem apresentada no manuscrito à definição aristotélica dos *Analíticos posteriores* (II,89b23-24): “são quatro os tipos de questões que formulamos, correspondentes aos tipos de coisas que conhecemos. São elas: as questões do *o que*, do *porquê*, do *se é* e do *o que é*”. O Estagirita explicita o conteúdo de cada questão, a saber: *o que* indica o *fato* em análise, o *porquê* indica a razão dos fatos, o *se é* aponta a condição e o *o que é* questiona a distinção específica do sujeito, se é um deus ou um humano. Essa breve leitura mostra quão fiel foi o autor em relação ao texto comentado. Dessa definição segue-se ao comentário rigoroso de cada aspecto da filosofia, lembrando, primeiramente, que o autor antepõe o *quid sit* ao *an sit* e, em segundo lugar, destaca três definições possíveis da filosofia, a saber: a definição nominal, aquela em que a origem e etimologia do nome torna-se patente; a definição “real ou da coisa” (*definitio rei*), aquela que explica as propriedades intrínsecas de algo como, por exemplo, o homem é animal racional e a definição pelas causas no sentido estrito das ciências naturais (f. 4 n^o 1). Depois desse esclarecimento inicial, passa-se à definição de *o que é* (*quid sit*) a filosofia (f. 4-5 n^o 2):

Etimologicamente, o nome filosofia assim se define: é o amor à sabedoria, da qual falaram os filósofos, pois aqueles que amam a sabedoria e buscam a verdade investigam como deve ser definida a verdade da realidade primeira: é o conhecimento das coisas naturais por suas causas, a saber: uma definição é adequada quando consta o gênero e diferença específica, cujo conhecimento particular convém também à Teologia... (*Philosophiam justa nominis*

ethimologiam sic definiri: est amor sapientiae, unde Philosophi dicuntur illi, qui amant sapientiam, et veritatem inquirunt prima vero rem definitam, sic definiri: est cognitio naturalis rerum per causas, ut sunt: quae definitio est bona, quia constat genere, et differentia: nam particularis cognitio convenit cum Theologia...)

O manuscrito mantém-se fiel à tradição clássica tanto na definição nominal quanto na referência às causas e à diferença específica. E, imediatamente, passa à definição do *an sit philosophia*, conforme destacamos na inversão precedente. Essa questão investiga em que termos a filosofia existe a partir da definição anterior: a filosofia é o conhecimento natural das coisas por suas causas (*philosophia est cognitio naturalis rerum per causas*) e afirma-se a positividade desse conhecimento tanto em virtude do conhecimento natural da essência das coisas (algo é branco, pois existe a brancura) quanto do conhecimento físico (o todo é maior que a parte) e, ainda, pela impossibilidade do conhecimento natural autocontraditório (algo não pode ser e não-ser ao mesmo tempo) (f. 5 n° 3). O manuscrito é breve quanto à definição *an sit* da filosofia, mas define cuidadosamente o que é isso ou o se é isso (*qualis sit*) da filosofia. Recorrendo ao terceiro capítulo do sexto livro (e não do livro segundo como aparece no manuscrito) da *Ética a Nicômaco* (VI,3,1139b14s), definem-se os qualificativos da filosofia a partir de seis hábitos (f. 6 n° 4):

A sabedoria é o conhecimento das coisas que são antinaturais e supranaturais, por exemplo [os objetos da] metafísica. A ciência é o conhecimento certo e evidente das coisas por suas causas, que não poderia ser de outra forma. A inteligência é o conhecimento dos primeiros princípios provenientes exclusivamente da apreensão dos termos, sem qualquer outro discurso, por exemplo, o todo é maior que a parte. A prudência é o hábito que inclina a pessoa ao conhecimento e à ação acerca das coisas da vida e das coisas provenientes dos costumes. A arte é adequada à implementação do trabalho em relação às coisas externas. A opinião é uma informação provável e obscura sobre coisas contingentes. A fé humana é um conhecimento incerto fundado no testemunho oral. Através do cinco primeiros (sabedoria, ciência, inteligência, prudência e arte) conhece-se de forma verdadeira, certa e clara, e através dos dois últimos (opinião e fé) conhece-se de forma incerta e aparentemente verdadeira. O erro é

um conhecimento, em que se reconhece outra coisa distinta daquela que é o caso. (*Sapientia est cognitio rerum prout antinaturalium, et altinaturalium, verbi gratia metaphysica. Scientia est cognitio certa et evidens rei per causas, qua aliter non potest se habere. Intelligentia est cognitio primorum principiorum proveniens ex sola apreheitione terminorum sine ullo discursum, verbi gratia, totum est magis sua parte. Prudentia est habitus inclinans hominem ad cognoscendum et faciendum ea, quae ad vitam, et mores pertinent. Ars est habitus idoneus ad efficiendum, seu principium operis externi. Opinio est notitia probabilis, et obscura de re contingenti. Fides humana est cognitio incerta fundata super testimonium dicentis: ex his per quinque primos cognoscitur verum, certo, et clare, et per duos ultimos cognoscitur non certo verum aparens. Error est cognitio, qua cognoscitur res alliter, ac est quo scito.*)

Esse elenco de definições, ou melhor, de distinções entre formas de conhecimento verdadeiro, certo e claro (sabedoria, ciência, inteligência, prudência e arte) e formas de conhecimento dubitáveis (opinião e fé) constitui o núcleo da definição *qualitativa* (*qualis sit*) da filosofia que se segue no manuscrito (do f. 6 n^o 5 ao f. 7 n^o 7). Todas as definições, exceto o erro, constituem parte do conceito de filosofia, inclusive a arte e a opinião. Eis as razões que o autor apresenta para qualificar sua definição de filosofia: é sabedoria, pois trata das realidades altíssimas da metafísica; é ciência, porque inclui necessariamente a demonstração de objetos conhecidos cientificamente; é inteligência, à medida que exige o conhecimento de realidades ou axiomas apreensíveis apenas através dos conceitos, por exemplo: o todo é maior que a parte ou é impossível ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo modo; é prudência, visto que a filosofia instrui os costumes, educa a ação e ensina a amar o que é honrado e é arte, enquanto ensina a produzir definições, divisões e argumentações de forma lógica⁴. A filosofia é ainda, por um lado, opinião, à medida que lida com

⁴ O sentido do termo arte (*techne*) nesta passagem é tipicamente aristotélico e diferente do sentido platônico: “a palavra *techne* tem em grego uma extensão muito mais vasta do que a nossa palavra ‘arte’. Designa toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar ou a arte da navegação. (...) *Techne*, por sua vez, distingue-se, como teoria, da ‘teoria’ no sentido platônico de ‘ciência pura’, já que aquela teoria (a *techne*) é sempre concebida em função de uma prática. Dito isso, também está resolvido o problema da relação entre *experiência* e *techne*: esta deriva diretamente da primeira, mas dela se distingue nitidamente, enquanto

conhecimentos incertos e inevidentes provindos de princípios prováveis e, por outro, é fé humana, enquanto assente a muitas proposições provenientes de testemunhos de outros autores. O que a filosofia recusa decididamente é o assentimento ao que sabe e reconhece como errado, pois não conduz ao fim. A filosofia orienta-se tanto por um fim *qui* quanto *cui*, a saber: em direção a algo que existe e que é bom (*finis qui*) e em relação a um quem e a cuja utilidade se dirige (*finis cui*) (f. 7 n^o 7).

Explicitada a caracterização qualitativa da filosofia, resta apenas compreender sua dinâmica finalística, vale dizer, qual é a finalidade da filosofia ou o *para quê* se destina a filosofia (*propter quid sit*)? A resposta apresentada é simples e modernamente elegante: “o fim da filosofia é o humano” (*finem cui philosophia esse hominem*), porque ela tanto é boa quanto conveniente. Sua bondade e conveniência devem-se à mesma razão: conduzem à sua finalidade precípua, a saber: o conhecimento da verdade. Tal conhecimento é possível apenas mediante a filosofia, por isso a verdade é o fim próximo da filosofia, e sua finalidade remota é a realização natural do humano. E essa realização natural implica o desenvolvimento de todas as suas potencialidades. Logo, a realização não se resume à limitação natural, mas inclui também sua ilimitação ou sua disposição à transcendência, por isso a realização natural e supranatural do ser humano se efetiva através da excelência moral, por um lado, e da beatitude natural, por outro. Essa beatitude significa, por sua vez, o reconhecimento e gozo da bondade divina. O fim natural próximo do humano realiza-se na excelência moral, e o fim natural remoto, através da beatitude contemplativa: uma vez que “o fim último da filosofia ordena-se a Deus, que é princípio e fim de todas as coisas” (*atque philosophia ultimo ordinatur ad Deum, qui est principium, et finis omnium rerum*) (f. 8 n^o 8).

Com isso, definiu-se o *an sit*, *quid sit*, *qualis sit et propter quid sit* da filosofia, ou seja, a definição própria do que seja a filosofia (*quid sit*: o amor

à sabedoria e a busca da verdade em relação à realidade primeira), o sentido estrito dessa forma de conhecimento (*an sit*: a filosofia como conhecimento natural das coisas por suas causas), o sentido e a função geral da filosofia (*qualis sit*: o trabalho filosófico como o estabelecer distinções entre as formas de conhecimento verdadeiro, certo e claro – através da sabedoria, ciência, inteligência, prudência e arte – e as formas de conhecimento dubitáveis – opinião e fé – mediante a exclusão do erro) e, por último, o esclarecimento das finalidades próxima e remota da filosofia (*propter quid sit*: a realização natural próxima e supranatural remota do ser humano que se efetiva através da excelência moral e da beatitude natural). Essa forma de definição da filosofia torna claro tanto o rigor lógico ou, mais precisamente, as raízes lógico-demonstrativas da filosofia medieval quanto a precisão aristotélica imanente à própria definição. O autor poderia recorrer às definições de filosofia presentes nos livros alfa e alfa menor da *Metafísica*, por exemplo, mas parte do núcleo lógico e define precisa e consistentemente o sentido de sua atividade. Ademais, cumpre notar que a finalidade da filosofia não é outra que o ser humano. O amor à sabedoria e a busca da verdade orientam-se à excelência humana enquanto fim próximo e remoto da ação filosófica, o que suscita uma questão: seria esse um resultado do influxo da filosofia moderna?

Naturalmente, ainda não temos conhecimento suficiente para afirmar ou negar tal questão, mas temos motivos suficientes para crer que isso se tornará patente ao longo da exposição do manuscrito. Explicitada a definição ampla e rigorosa da filosofia, cumpre-nos voltar ao *an sit* – a filosofia como conhecimento natural das coisas por suas causas – e interrogar quais e como se dispõem as causas da filosofia, visto que seu conhecimento realiza-se mediante as causas.

3. De causa philosophia

O manuscrito exclui a causa final da filosofia na segunda questão, visto que ela precede as demais e faz parte da sua própria definição enquanto finalidades próxima e remota (*propter quid sit*). Resta, portanto, tratar as demais causas: a eficiente, a formal e a material, pois, afinal, “a sapiência é uma ciência acerca de certos princípios e certas causas” (Aristóteles, 2005, A1,982a2). As causas estudadas por Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica* são consideradas na segunda questão do Ms 380. De forma breve, sumariemos o sentido das causas na *Metafísica* (Reale, 2001, p. 54):

A *causa formal* é, como dissemos, a forma ou essência (*eidos, tò tí ên eînai*) das coisas: a alma para os viventes, determinadas “relações” para as diversas figuras geométricas (para o círculo, por exemplo, é o fato de ser o lugar equidistante de um ponto chamado centro), a “estrutura” particular para os diferentes objetos da arte, e assim por diante. A *causa material* é “aquilo de que” (*tò ex où, id ex quo*) é feita de uma coisa: por exemplo, a matéria dos animais são a carne e os ossos, a matéria da esfera de bronze é o bronze, da taça de ouro é o ouro, da estátua de madeira é a madeira, da casa são os tijolos e o cimento, e assim por diante. A *causa eficiente* ou motora é aquilo de que provém a mudança e o movimento das coisas: o pai é a causa eficiente do filho, a vontade é causa eficiente de várias ações do homem, o golpe que dou nesta bola é causa eficiente de seu movimento, e assim por diante. A *causa final* constitui o fim ou o propósito das coisas e das ações; ela indica aquilo em vista de que ou em função de que (*tò où éneka, id cuius gratia*) cada coisa é ou advém ou se faz; e isso, diz Aristóteles, é o bem (*tò agathón*) de cada coisa.

Começando pelo fim, como não reconhecer nas finalidades próxima e remota da filosofia (*propter quid sit*: a excelência moral e a beatitude natural) um eco evidente da definição aristotélica? O autor não apenas cita diversas vezes o Estagirita quanto se faz sempre fiel às referências ao Filósofo. Vejamos como caracteriza as outras causas.

A causa eficiente traduz-se na ação e no influxo que produz um efeito, pois quer seja física, quer metafísica, essa causa propugna um efeito diferente resultante de si. A causa eficiente física produz um sujeito realmente distinto de si, como da brancura resulta uma parede branca, mas poderia ser de qualquer outra cor se mudasse a causa agente. A causa metafísica não se distingue da realidade do sujeito, pois a forma não se separa do sujeito informado. Enfim, essa causa move as coisas físicas e realiza a realidade da coisa (*res*) enquanto causa metafísica (f. 8 n° 1).

Por sua vez, a causa material distingue-se em três aspectos: como causa material *na qual* (*in qua*) algo acontece, ou seja, o sujeito *no qual* a matéria física recebe o intelecto capaz de pensar. Segundo, a causa material *ex qua* é aquilo através de que uma coisa é possível ou *pelo qual* algo se efetiva (*ex quo aliquid tantum componitur*). O terceiro aspecto refere-se à causa material *acerca da qual* (*circa quam*) opera-se uma mudança como é o caso do objeto da ação ou do hábito que se realiza pelo conhecimento, composição ou recepção de uma determinada ação. A causa *circa quam* pode tanto ser complexa (quando apresenta uma ação completa: Pedro é humano) quanto incompleta (quando representa uma ação de Pedro, podendo ser material se incompleta, ou formal, se representa um objeto da razão) e, nesse caso, indica algo inerente ao próprio humano, por exemplo, o humano como objeto material da lógica, da filosofia e da ética, porque ao humano compete substancial e formalmente a racionalidade (f. 9 n° 2 e 3).

Enquanto causa material, a racionalidade dispõe-se formalmente no humano, isto é, a racionalidade é causa material da filosofia em três sentidos distintos: por infusão, por invenção e por disciplina (f. 9 n° 4). O autor caracteriza cada um desses sentidos, a saber, como é possível a racionalidade filosófica desenvolver-se no ser humano.

Em primeiro lugar, a causa material da racionalidade por infusão é o próprio Deus que age como causa eficiente total na infusão do conhecimento. Esse é um conhecimento sobrenatural próprio a Adão, Salomão,

Cristo e os Apóstolos (f. 10 n^o 5). À medida que Deus infundiu o conhecimento em Adão, por exemplo, ele não desprivilegiou as outras gerações, pois se Adão recebeu um conhecimento infuso, ele ainda o transmitiu às outras gerações (*et inde ad posteros*). Aqueles que sucederam Adão não receberam o mesmo saber infuso, mas capacidade tanto de inventar (*labore invenire*) quanto de restaurar o saber primeiro (*ejus inventores seu potius restauratores*) e, dessa forma, transmitiu-se o conhecimento aos hebreus, caldeus, egípcios, gregos e latinos, etc (f. 10 n^o 7).

Em segundo, a causa eficiente da racionalidade por invenção é o intelecto, enquanto sujeito e objeto. Ele produz o efeito necessário graças à sua potencialidade e, ao mesmo tempo, desenvolve o conhecimento possível, ratificando-o como objeto do conhecimento, sempre segundo o que apreendeu dos mestres e o que produz a partir dessa apreensão (f. 10 n^o 6). Enquanto causa da invenção do conhecimento e da filosofia, o intelecto não só é herdeiro das grandes culturas e dos grandes mestres (entre os quais se situam Zenão, Tales, Sócrates e Atlas) quanto de diversos outros mestres citados no escrito: Platão e os Acadêmicos, Aristóteles e os Peripatéticos, Pitágoras, Aristipo, Epicuristas, Cínicos, Estoicos, Céticos e Pirrônicos, as Seitas Itálicas e Jônicas, Agostinho, Tomás, Ockham e os Nominalistas, Scotistas e inclusive os novos modernos, cujo principal [filósofo] é Cartesio (René Descartes) (f. 11 n^o 8).

A terceira causa mencionada é a formal, como princípio ordenador e dispositivo engendrador do ato filosófico. A causa formal reúne a disposição das partes e a ordenação lógica do intelecto, mas não significa que a filosofia tenha uma forma no sentido de forma física. A forma da filosofia é um hábito que dispõe o intelecto à ação ordenadora e agregadora dos elementos do pensamento (f. 11 n^o 9). Talvez em virtude da dificuldade de definir a causalidade formal da filosofia, o autor esmerou-se em apresentar uma das formulações mais precisas e elegantes possíveis que merece ser lida na íntegra (f. 12 n^o 10):

Portanto, o objeto formal é cognoscibilidade natural das coisas em si mesmas, porque é o objeto formal que, pela razão da qual o objeto material atinge [seu

objetivo], antes que qualquer outra ciência; o conhecimento natural das coisas é a razão pela qual com segurança atinge-se [o objetivo] da minha filosofia, tanto quanto o é, por exemplo, o da teologia, que trata acerca das coisas que podem ser conhecidas sobrenaturalmente: visto que, a cognoscibilidade [o hábito] natural das coisas é a razão formal, o objeto formal da filosofia. (*Unde objectum formale est cognoscibilitas naturalis ipsarum rerum, quia objectum formale est illud, ratione cujus objectum materiale attingitur potius ab hac, quam alia scientia; atque cognoscibilitas naturalis rerum est ratio, cur res attingantur potius a philosophia quam verbi gratia, a Theologia, quia haec versatur circa res supernaturaliter cognoscibiles: ergo cognoscibilitas [sublinea: hoc habito] naturalis rerum est ratio formalis, seu objectum formale philosophiae.*)

A causa formal da filosofia não se identifica, portanto, com nada que seja material, mas com a disposição ou o hábito do intelecto de investigar e conhecer as coisas naturais. Nesse sentido, afirma-se que a filosofia é una, enquanto ciência capaz do “conhecimento natural das coisas” (*cognitio naturalis rerum*), uma vez que conhece a pluralidade das espécies através da unidade do conhecimento. Em outra perspectiva, a filosofia é múltipla, visto que congrega a diversidade das formas de conhecimento – lógica, física e metafísica – embora todas sejam formas de conhecimento natural das coisas naturais. Enfim, a filosofia integra a pluralidade do conhecimento na unidade geral daquilo que conhece (f. 12 n^o 11). Enquanto a unidade do conhecimento integra a multiplicidade dos objetos de uma espécie, trata-se de uma unidade accidental (*una unitate per accidens*). No entanto, a filosofia não significa uma forma de conhecimento unitário acidentalmente, mas portadora de uma unidade “substancial” (*per se*). Essa unidade deve-se às seguintes razões: o uno por si não apresenta partes completas e não-correlacionadas (*unum per se... habet partes incompletas ita inter se unitas*), isto é, o sábio não possui apenas o conhecimento lógico, físico ou metafísico; o saber filosófico não se define independentemente de suas partes (*sed solum secundum definitionem sic habet partes... una unitate per se*); finalmente, as partes do conhecimento filosófico não se reúnem de modo disperso ou aleatório, ao contrário, as partes formam um todo ordenado e orgânico em si mesmo (*ordinem inter se*) (f. 12 n^o 12).

Estabelecida a unidade “substancial” da filosofia e o elenco de suas causas, pergunta-se: como se opera o conhecimento filosófico, ou seja, quem é capaz de filosofar?

A compreensão das possibilidades do conhecimento filosófico no Ms380 não se restringe aos limites da finitude como proverbialmente se repete em nosso tempo. Muito pelo contrário, a filosofia participa de dupla ordem: em relação ao sujeito (*per ordinem ad subjectum*) e em relação ao fim (*per ordinem ad finem artis*). Em relação ao sujeito, a filosofia não se restringe aos limites da finitude humana, mas inclui também a capacidade intelectual angélica, por óbvio, pois se o conhecimento infuso o é graças à divindade, suas criaturas mais excelentes não estariam excluídas dessa possibilidade. Em relação ao fim, a filosofia é tanto um exercício teórico em que a capacidade abstrativa do intelecto inquire o objeto de seu conhecimento quanto um exercício prático, pois a sabedoria não decorre única e exclusivamente da capacidade de contemplar o objeto, mas também da disposição agente do sujeito do conhecimento, por isso o fim da filosofia é contemplativo e prático (*omnis philosophia, vel quia erit in sola contemplatione objecti, vel ulterius tendit ad opus; si primum, est contemplativa; se secundum, est practica*) (f. 13 n° 13).

Coerente com a lógica aristotélica e talvez mais ainda por sua identidade religiosa, o autor destaca o ideal contemplativo, embora não despreze o caráter prático da sabedoria filosófica, pois não restam dúvidas de que, para o Estagirita, “em todas as coisas o bem é o princípio por excelência” (*en hápasi málista tò agathòn arché*) (Aristóteles, 2005, L10,1057a37). As duas dimensões da filosofia articulam-se dinamicamente. Enquanto o ideal contemplativo visa o conhecimento do objeto, a disposição prática busca operar as decisões enquanto “atos éticos” (*práxis*). Por isso, a filosofia não é somente boa, mas uma via que busca a máxima perfeição da bondade, mediante o uso das faculdades capazes de distinguir, discriminar e ajuizar o discernimento acerca daquilo que é útil, deleitável e honesto (*quia maximam offert perfectionem bonitatibus, cum eorum precipuas facultates exornet; quare est illis utilis, jucunda et honesta*) (f. 13 n° 14). A utilidade

da filosofia deve-se ao fato de permitir o conhecimento natural da verdade, o deleite adequado dos prazeres da vida e a constituição honesta da máxima perfeição humana.

Finalmente, a filosofia desenvolve-se em quatro perspectivas em ordem ou relação ao seu objeto (f. 13 n^o 15): aquela que ensina a pensar, argumentar e discursar com a máxima coerência (a *lógica*), agir de forma coerente com a verdade e em busca da máxima excelência humana mediante a orientação da vontade (a *moral*), conhecer as coisas naturais a partir da quádrupla causalidade (a *física*) e conhecer e contemplar as realidades próximas e remotas mais elevadas (a *metafísica*). Estabelecidas as perspectivas, o autor finaliza o próêmio anunciando a sequência dos livros que redigirá com exceção da moral.

Referências

AMADO, J. & ANZAI, L. C. (2006) *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato.

ANZAI, L. C. (2008) *Missões de Chiquitos e Moxos e a Capitania de Mato Grosso*. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VII, n^o 13/14, p. 253-262. Disponível em <<https://www.researchgate.net/publication/323108207>> Acesso em 22.6.2020.

ARISTÓTELES. (2001) *Ética a Nicômacos*. 4^a ed. Trad. M. G. Kury. Brasília: UnB.

ARISTÓTELES. (2001) *Metafísica I*. Ensaio introdutório. Trad. e comentário de G. Reale e M. Perine para o português. São Paulo: Loyola.

ARISTÓTELES. (2005) *Metafísica II*. 2^a ed. Texto grego com tradução. Trad. e comentário de G. Reale e M. Perine para o português. São Paulo: Loyola.

ARISTÓTELES. (2002) *Metafísica III*. Sumário e comentários. Trad. e comentário de G. Reale e M. Perine para o português. São Paulo: Loyola.

ARISTÓTELES. (2005) *Órganon*. Trad. E. Bini. Bauru: Edipro.

CORRÊA FILHO, V. (1994) *História de Mato Grosso*. Várzea Grande: Fundação Júlio Campos.

EMMANUEL AB ANGELIS, Frei. (1756) *Compendium Philosophicum et Recompilatum*. Mato Grosso: Colegio Serenensi.

MARQUES, L. A. (2020) *Habemus Cursum Philosophicum. Síntese*: Revista de Filosofia. DOI: 10.20911/21769389V47N147P165/2020. Belo Horizonte, v. 47, n. 147, p. 165-178, Jan./Abr., 2020.

Filosofia e antropofagia: Em busca de nosso centro de gravidade

Luis Fellipe Garcia

1. Introdução

Durante os mais de 2500 anos desde que a palavra φιλοσοφία foi cunhada, filósofos das mais diferentes tradições têm discutido sobre o seu significado. Se a origem da palavra é indiscutivelmente grega, tendo sido empregada pela primeira vez por Heródoto no século V a.C. e conceitualmente definida por Platão no século seguinte (HADOT, 1995, p. 27), deve-se notar igualmente que, desde as primeiras escolas gregas até correntes mais recentes como o pragmatismo americano, o *amor ao saber* tem se manifestado de modos distintos nas mais diferentes tradições. Em cada uma dessas manifestações, a filosofia é renovada, seja por uma reavaliação explícita do seu significado, seja por uma transformação na compreensão do modo como ela deve formular e enfrentar os seus problemas. Além das diferenças sistemáticas entre essas manifestações da filosofia, não se pode negligenciar as diferenças oriundas do impacto do contexto social e cultural sobre a formação da consciência filosófica, como o atesta o fato de a filosofia ter se manifestado sob diversas formas institucionais em diferentes regiões ao longo da história (GABRIEL et al., 1989, p. 572ss.). Nesse sentido, pode-se dizer que a filosofia assume a forma de um acontecimento social e cultural, de tal modo que não é raro que as tradições filosóficas sejam descritas sob fórmulas que contêm algum designador geográfico,

como: empirismo inglês, racionalismo francês, idealismo alemão, filosofia continental ou os já citados pragmatismo americano e filosofia grega.

Por diversas razões ligadas a conflitos históricos, econômicos e políticos, os modos como o saber se manifesta em outras regiões geográficas do globo – como na China, na Índia, na África, ou dentre as populações indígenas das Américas (o que, se considerarmos apenas as populações citadas, já equivale a mais da metade dos habitantes do globo) – não alcançaram o mesmo tipo de reconhecimento do ponto de vista das discussões filosóficas. Por isso, a recente internacionalização das instituições acadêmicas e o número crescente de pesquisadores internacionais que por elas circulam têm gerado desafios significativos para a filosofia contemporânea, a qual se mantém ainda consideravelmente aquém da multiplicidade do real que ela deveria exprimir (WEIDTMANN, 2016, p. 119). No caso de países como o Brasil, os quais surgiram a partir de múltiplas interações entre três continentes distintos, o fosso entre a diversidade de estímulos conceituais e a consciência que deveria exprimi-los se manifesta de modo ainda mais evidente, pois os saberes produzidos em duas dessas três matrizes continentais continuam ainda largamente desconhecidos e negligenciados. Por isso, assim como do ponto de vista global a questão das manifestações não-europeias do *amor ao saber* tem se tornado uma questão urgente do nosso tempo, do ponto de vista local, a questão das manifestações africanas e ameríndias do *amor ao saber* constitui uma tarefa fundamental da construção da autoconsciência filosófica no aqui e agora do qual partimos. Pode-se dizer assim que tanto no nível global como no nível local parece haver um fosso entre realidade e consciência filosófica.

Este estudo é uma exploração do primeiro grande movimento cultural brasileiro que se deu conta deste fosso entre as manifestações do real e os instrumentos cognitivos da consciência que buscavam exprimi-las: a Antropofagia. Um fosso que poderia ser descrito, para utilizar uma expressão filosoficamente consagrada, como uma inadequação entre o em-si do qual a consciência parte e o saber auto-reflexivo que ela almeja; sabe-se,

aliás, que Hegel, justamente o autor que formulou a questão nesses termos, chamou de “viagem de descoberta” o caminho pelo qual ele mesmo buscou desvelar as etapas do processo pelo qual a consciência, partindo do seu aqui e agora, experimenta a inadequação de seu saber em relação à realidade em-si que ela busca exprimir, e, em função dessa experiência da inadequação, avança na construção de formas cada vez mais complexas de autorreflexão (FÖRSTER, 2018, pp. 302–3). Nesse sentido, temos o intuito de mostrar que a Antropofagia, enquanto expressão paradigmática dessa experiência de inadequação da consciência em relação ao real, constitui um dos momentos cruciais *da viagem de descoberta entre nós*.

A fim de ilustrar com clareza essa experiência de inadequação explicitada pela Antropofagia, propomos reconstruir as teses centrais de tal movimento a partir do pano de fundo de uma teoria formulada por Johann Gottfried Herder no fim do século XVIII na Alemanha, uma teoria segunda a qual diferentes culturas constituem diferentes esferas com centros de gravidade distintos – o que não impede aliás que todas as esferas obedeçam, cada uma à sua maneira, à lei da gravidade. Ainda que possa à primeira vista parecer inadequado e pouco frutífero o uso de uma teoria formulada por um filósofo alemão no fim do século XVIII para organizar as discussões em torno da Antropofagia, sugerimos que se pode extrair de tal teoria um instrumental valioso para: (a) explicitar o fosso entre realidade e consciência histórica exprimido pela Antropofagia; (b) esclarecer o mal-entendido a partir do qual uma importante crítica foi feita ao movimento; e (c) organizar discussões contemporâneas a respeito de estratégias para a construção progressiva da consciência filosófica no Brasil.

O argumento será estruturado do seguinte modo: de início, proporemos que a teoria herderiana abre o horizonte para concebermos a realidade brasileira como fruto de relações conflituosas entre múltiplas esferas oriundas de três continentes (para efeitos didáticos, nomeadas de esfera A, B e C); em seguida, buscaremos mostrar que a Antropofagia explicita a inadequação entre a realidade ABC e o fato de que a consciência

que busca exprimir tal realidade só se vale dos instrumentais conceituais de uma dessas fontes (no caso, B); em um terceiro momento, analisaremos a distinção feita por Oswald de Andrade entre baixa antropofagia (a apropriação de ABC nos termos de B) e a antropofagia enquanto tal (a experiência da inadequação de B em relação a ABC e a busca subsequente por alternativas em A e em C); finalmente, formularemos a hipótese de que tal teoria fornece um instrumental conceitual a partir do qual é possível confrontar novas estratégias para melhor conceber as possibilidades de diálogo entre as esferas, como por exemplo a concepção de *tradução* de Eduardo Viveiros de Castro e a de *lugar de fala* de Djamila Ribeiro.

2. As esferas e seus centros de gravidade

Em 1780, Frederico II, rei da Prússia, publica em francês um curioso livro intitulado: *Da Literatura Alemã, dos defeitos que podemos censurá-la e dos meios pelos quais podemos corrigi-los*. O livro fornece uma espécie de diagnóstico cultural dos motivos pelos quais a literatura, e em geral a reflexão cultural, não houvera até então se desenvolvido nas províncias e estados alemães. Uma das razões apontadas por Frederico é a língua; nesse contexto, diz o rei da Prússia, em francês, em 1780: “considero [a língua alemã] uma língua semi-bárbara que se divide em tantos dialetos distintos quanto se tem províncias na Alemanha. [...] Assim, é impossível que um autor dotado do mais belo gênio possa conceber de modo superior essa língua bruta” (FREDERICO II, 1780, p. 9). No tempo de Frederico, a língua da aristocracia era o francês (ELIAS, 1990, p. 68), e as principais obras produzidas nas províncias alemãs eram publicadas em latim ou em francês, tal como o atesta o fato de que o maior filósofo alemão até então, Leibniz, tenha publicado as suas principais obras filosóficas – *Discours de Métaphysique, Essais de Théodicée* e a *Monadologie* – em francês. Pode-se dizer assim que havia uma fratura entre a língua da elite intelectual e a língua do povo.

Essa situação é percebida pelo jovem Johann Gottfried Herder, o qual participa ativamente do movimento literário do fim da década de 1760 que viria a consagrar futuros grandes nomes da cultura alemã como Friedrich von Schiller e Johann Wolfgang von Goethe; tal grupo, que ficou conhecido como *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto), visava promover um retorno aos dados imediatos da sensibilidade (*Empfindung*) e ao modo como a língua se manifesta no cotidiano, fugindo assim do intermédio conceitual oriundo do classicismo francês – era preciso voltar a atenção ao povo, à sua sensibilidade e à sua língua, como se manifesta na compilação de canções populares do próprio Herder (1778). Mas é em 1774 que Herder publica a obra da qual gostaria de extrair um trecho que servirá de fio condutor da nossa discussão, a saber, o ensaio: *Também uma filosofia da história para a educação da humanidade* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*).

A obra faz uma constatação similar àquela que seria feita pelo rei da Prússia em 1780, a saber, que há um distanciamento entre o vocabulário conceitual das elites intelectuais e o vocabulário oriundo da língua popular; todavia, ao invés de localizar a raiz do problema em uma eventual inferioridade da língua alemã, Herder indica que a origem da dificuldade deveria ser antes buscada no alheamento do sistema educacional em relação às questões de seu próprio contexto. Gostaria de concentrar a nossa atenção sobre um trecho específico que se encontra no fim da primeira seção do livro. Na passagem, Herder menciona a pergunta formulada por uma sociedade de intelectuais da época, a saber: “Qual foi o povo mais feliz da história?” A sua resposta é o que nos interessa aqui. Herder parte de uma consideração sobre a felicidade, a qual, segundo ele, “nada mais é do que a soma da satisfação de desejos, do alcance de objetivos e do triunfo tranquilo sobre as necessidades, os quais são todos eles estabelecidos em função do país, do tempo e do lugar”; e conclui:

Non há nada na coroa de louros, na contemplação do rebanho bem-aventurado, nos navios mercantes, ou nos estandartes espoliados [que contribua para o alcance da felicidade], mas tudo depende da alma que deles carece, por

eles se esforça, e que [, ao alcançá-los,] alcança precisamente aquilo que desejava alcançar – cada nação tem o ponto médio de sua felicidade em si, assim como cada esfera tem o seu centro de gravidade! (HERDER, 1774, 508–9).

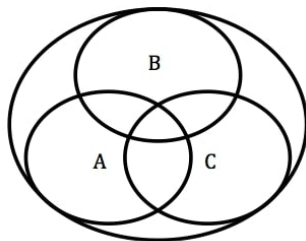
Herder desenvolverá em seguida uma espécie de teoria da cultura, segundo a qual cada cultura é uma esfera contendo o seu próprio registro de funcionamento e o seu próprio centro de gravidade. Esta tese, como ocorre com muitas grandes ideias da história da filosofia, já foi interpretada e apropriada em diferentes direções, seja enquanto precursora do nacionalismo alemão, ou ainda, do multiculturalismo (GILLIES, 1949; BERLIN, 1976). É importante contudo notar que se trata de uma obra não propriamente particularista, pois a sua filosofia da história é escrita não para a educação dos alemães, mas para a educação da humanidade como fica claro pelo título da obra (BARNARD, 2003). Em segundo lugar, é igualmente importante recolocar o texto de Herder em seu contexto; com efeito, uma sociedade na qual a educação e os principais conceitos são simplesmente transplantados do racionalismo francês, onde o maior de seus filósofos sequer publica na língua local, onde há um fosso entre o registro linguístico-conceitual do povo e o das elites intelectuais, tal sociedade, é uma esfera em desequilíbrio, pois ele não tem o seu centro de gravidade em si mesma; seus desejos, seus objetivos, suas necessidades, são todos formulados a partir de uma perspectiva alheia ao contexto local, alheia ao registro de funcionamento da própria esfera, o que faz com que ela esteja em constante desequilíbrio. É preciso portanto aprender a formular tais desejos, objetivos e necessidades de acordo com o sistema referencial local – dessa perspectiva, Herder pode ser considerado um dos precursores da hermenêutica e de uma “filosofia da tradução” (FORSTER, 2010, pp. 137–154).

A guisa de ilustração: sejam por exemplo as esferas D = Alemanha e F = França; D contém uma língua, uma estrutura social, um tecido de relações interpessoais, um modo de se relacionar ao divino, e em geral, um histórico existencial próprio; F, do mesmo modo, contém também o seu próprio histórico existencial que se manifesta nas múltiplas dimensões do

todo social que ela exprime. Assim, se D e F têm o mesmo problema x, é possível que o modo de solucionar tal problema seja distinto em D e em F, uma vez que o problema deve ser julgado em função do sistema de funcionamento e do histórico existencial de cada uma dessas esferas. Isso não significa que os conhecimentos alcançados em F nada signifiquem para D, mas simplesmente que tais conhecimentos e aplicações devem ser julgados e avaliados de acordo com o funcionamento interno de D. O fato de que cada organismo humano deva ser julgado de acordo com o seu histórico próprio não invalida uma ciência de todos os organismos humanos como a medicina, mas exige cautela nas formulações de teses universalistas, pois organismos diferentes tendem reagir de maneiras distintas aos mesmos estímulos.

Propomos utilizar essa teoria herderiana das esferas como pano de fundo para introduzir o problema formulado pelo movimento brasileiro que se autodenominou *Antropofagia*. Mas antes de introduzirmos os detalhes do surgimento de tal movimento, pensemos no contexto brasileiro a partir da teoria herderiana. Nos territórios que viriam a ser chamados de Brasil, havia até 1500 um conjunto de esferas que habitavam aquela região e que viviam de acordo com um sistema de alianças, guerras e conflitos; tais esferas tinham o seu próprio registro de funcionamento, formulava-se no interior delas desejos, objetivos e necessidades de acordo com sistemas referenciais próprios; essas esferas (tupinambás, caetés, yanomamis, kaiowás, kaingang, xavantes, pataxós, etc.) formam a grande esfera daquilo que hoje encontra-se reunido sob a denominação ‘ameríndios’ – chamemos esta primeira grande esfera de *esfera A*. Pois bem, a partir do século XVI, essa esfera A é progressivamente confrontada com representantes de novas esferas que chegam ao país e que dispõem elas mesmas de um sistema próprio de formular desejos, objetivos e necessidades: portugueses, moçárabes, espanhóis, franceses, anos depois, holandeses e, mais recentemente, alemães, italianos, japoneses, etc.; essas esferas formam a grande esfera daquilo os ameríndios perceberam como o Outro, e que eles

chamam muitas vezes de ‘brancos’ – chamemos esta segunda grande esfera de *esfera B*. Em seguida, a partir de meados do século XVI, no caso do Brasil a partir de 1539, começam a ser transportados à força para os territórios recém-ocupados por B, uma grande quantidade de escravos oriundos das mais diferentes origens do continente africano, congos, amundos, benguelas, ovambos, iorubás, jejes, minas, huaçás, tapas, bornus e tantos outros; todos eles formam o grupo que seria reunido sob a descrição ‘negros’ – chamemos esta terceira grande esfera de *esfera C*. Pensemos agora no Brasil como uma grande esfera formada por essas três esferas A, B e C. Temos assim:



Cada uma das esferas era dotada de seus próprios referenciais culturais, de seus costumes, de seus modos de apreender o real, de interpellá-lo, de responder às interpelações, de conviver com seus semelhantes, com seus dissemelhantes, de pensar a si mesmo, de pensar o outro, de formular seus conceitos, estruturar suas línguas, compreender o divino, adorar seus deuses, enfim cada esfera, para usar uma expressão do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, constituía uma *cosmologia*. Isso não significa, contudo, que o mundo dos xavantes seja o mesmo que o mundo dos ianomâmis, assim como o mundo dos franceses não é o mesmo mundo dos alemães, mas diante da diferença radical posta pela pelos ianomâmis, os referenciais culturais dos franceses e alemães são consideravelmente próximos, assim como diante da diferença radical apresentada pelos portugueses, os universos culturais dos ianomâmis e dos tupinambás são também consideravelmente próximos, apesar de todas as suas significativas diferenças quando comparados entre si.

Ademais, tais esferas não permaneceram obviamente estanques, elas se misturaram, criaram zonas de intersecção: mulatos, mamelucos, caboclos, etc. Em meio a essa mistura, novas expressões foram surgindo, novos conceitos, novos sotaques, novos modos de ver e de interagir. Da interação dessas esferas surgiram ao mesmo tempo diversos problemas, guerras, massacres, imposições de visão de mundo, escravização, eliminação sistemática de sub-esferas, demonização de outras. De todas essas fusões, conflitos, tensões, reestruturações foi se delineando aos poucos a esfera que hoje é descrita sob a denominação: Brasil. A partir desse quadro geral, podemos então nos interrogar: onde está o centro de gravidade dessa esfera ABC?

3. A Antropofagia como operador das relações interesféricas

No dia 11 de janeiro de 1928, a pintora Tarsila do Amaral oferece uma pintura para o escritor Oswald de Andrade como presente de aniversário. A pintura o impressiona consideravelmente; trata-se de um homem sentado ao sol com pernas e pés enormes e uma cabeça desproporcionalmente pequena. Tarsila descreve o quadro nos seguintes termos: “uma figura solitária monstruosa, pés imensos, sentada numa planície verde, o braço dobrado repousando num joelho, a mão sustentando o peso-pena da cabeceira minúscula. Em frente, um cacto explodindo em uma flor absurda” (T. do AMARAL *apud* A. AMARAL, 2010, p. 280). Oswald de Andrade fica impressionado, ele comenta com o amigo Raul Bopp, “é o homem plantado na terra”; Bopp sugere “vamos fazer um movimento em torno desse quadro”; o trio recorre ao dicionário tupi-guarani do pai de Tarsila a fim de atribuir um título àquela figura desfigurada; e constroem a palavra: abahomem; -poru (que come) – Abaporu, o homem que come (A. AMARAL, 2010, p. 279).



Tarsila do Amaral, Abaporu, disponível em: tarsiladoamaral.com.br

Em pouco mais de quatro meses, articula-se o movimento sugerido por Bopp. Era necessário buscar os valores daquela terra por tantos anos sufocados; descobrir o Brasil incógnito, presente naquela terra onde o Abaporu estava plantado, mas cuja seiva parecia não circular até a sua cabeça, minúscula, desproporcional. Com efeito, a cabeça e o corpo do Abaporu funcionavam aparentemente em registros distintos; para empregarmos uma fórmula filosófica já referida, havia uma inadequação entre o seu em-si e o seu para-si. Era preciso, portanto, combater esta desarmonia que já durava mais de 400 anos. Assim, no dia primeiro de maio de 1928, é publicada a Revista de Antropofagia em cujo primeiro número aparece o documento que lançaria as bases do movimento inspirado por Tarsila, sugerido por Bopp e delineado no texto de Oswald de Andrade: o *Manifesto Antropófago*.

O *Manifesto*, composto de 51 aforismos dispostos em torno do Abaporu de Tarsila do Amaral, anuncia de modo célebre no primeiro de seus aforismos: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (*Revista*, 1928, p. 3). A asserção dialoga de modo implícito com aquele que era até então, e que talvez o seja até hoje, o mais conhecido manifesto do mundo ocidental, o Manifesto do Partido Comunista, o qual Marx e Engels concluem com a célebre convocação de uma união internacional de trabalhadores: “Proletários de todos os países, uni-vos” (AZEVEDO, 2016, pp. 104-5). Ora, “proletários” eram aqueles que, em

função de um processo de acumulação de capital, foram excluídos da detenção dos meios de produção e de manutenção de sua própria subsistência, sendo assim obrigados a vender a sua força de trabalho para os poucos detentores de tais meios (os capitalistas) a fim de poderem sobreviver; o Manifesto de Marx e Engels sugere uma espécie de giro dialético em função do qual a grande exclusão (da posse dos meios de produção) engendraria as condições em torno das quais uma grande união (de proletários) poderia se formar: *unidos pela exclusão*.

Oitenta anos mais tarde, em um país cujo número de indústrias ainda era consideravelmente pequeno, onde a grande maioria da população ainda vivia no campo, e que dispunha de problemas próprios a um contexto herdeiro de 400 anos de colonização, Oswald de Andrade parece responder: de fato, a partir da grande exclusão uma união pode surgir. Mas a exclusão ocorrida ao longo de 400 anos naquelas terras tropicais parece ser diferente da exclusão ocorrida no continente europeu desde o século XVI. Se a exclusão é distinta, a união por ela tornada possível é igualmente distinta; mas o que é isso que nos une? Ora, desde o século XVI, um dos argumentos constantes utilizados pela elite intelectual europeia nas discussões que buscavam racionalizar a ocupação das terras ameríndias era o fato de que tais povos eram compostos por selvagens nus que tinham o terrível costume de “comer gente”, um sinal evidente de sua barbárie – por isso, era necessário ocupar aquelas terras pelo bem daqueles povos, a fim de salvá-los de si mesmos¹. Ao longo de tais discussões, a prática antropofágica foi falsamente generalizada e atribuída à totalidade dos povos que os europeus reuniram sob a descrição “índios”. Essa falsa generalização fundamentou a atribuição falaciosa de uma mesma designação atributiva a todos aqueles povos: *bárbaros antropófagos*. Pois bem, parece dizer Oswald de Andrade, se é isso que nos une, unidos pela exclusão da civilização, talvez esta exclusão contenha igualmente as sementes

¹ Um exemplo paradigmático dessa argumentação são as teses mobilizadas pelo humanista Juan Ginés de Sepúlveda para justificar a ocupação das Américas e a escravização das populações locais; para uma reconstrução completa dos argumentos mobilizados por Sepúlveda e da controvérsia como um todo, ver: Gutiérrez, 2007.

da união futura; aquilo que era definido como a grande marca da barbárie daqueles povos, o motivo pelo qual eles foram apreendidos como excluídos do domínio da civilização e da cultura, o grande tabu que funcionava como a prova cabal de sua inferioridade, torna-se a bandeira em torno da qual uma união pode surgir: só a Antropofagia nos une (GARCIA, 2020, p. 125–7).

Além do manifesto de Marx e Engels, há ainda um segundo manifesto conhecido do mundo Ocidental que é relido, ou melhor deglutido, pelo Manifesto Antropófago, a saber, o *Manifesto do Surrealismo* de André Breton publicado em 1924 (AZEVEDO, 2016, pp. 67–8). Neste manifesto, o escritor francês sugere uma espécie de suspensão da lógica pela qual se busca exprimir “o funcionamento real do pensamento [...] na ausência de todo controle exercido pela razão, fora de toda preocupação estética ou moral” (BRETON, 1966, p. 32); segundo Breton, haveria uma espécie de relação superfície-fundo entre as regras da lógica (manifestadas na razão, na estética e na moral) e o funcionamento real do pensamento onde as coisas se manifestam sua realidade crua, não a realidade de superfície já pré-trabalhada e pré-elaborada pelas regras da lógica, da moral e da estética, mas uma realidade fundamental, super-real, surreal.

Assim como em sua deglutição do *Manifesto do Partido Comunista*, aqui também vemos o *Manifesto Antropófago* digerir o *Manifesto do Surrealismo* à sua maneira e com uma importante novidade. A relação superfície-fundo entre realismo e super-realismo, entre lógica e funcionamento real do pensamento, é lida não apenas em um registro estético, mas em um registro igualmente político, dentro de um contexto herdeiro da dominação colonial. Com efeito, a superfície que trava o acesso ao funcionamento real do pensamento são “todas as catequeses” (aforismo 4), “todos os importadores de consciência enlatada” (aforismo 10), “as ideias objetivadas e cadaverizadas” (aforismo 19), “as sublimações antagônicas trazidas nas caravelas” (aforismo 30), “a verdade dos povos missionários” (aforismo 31); de modo que a transposição de tais ideias para uma realidade que até então existira “sem complexos, sem loucura, sem

prostituições e sem penitenciária” (aforismo 51) gerou um desequilíbrio. Assim, se a releitura do Manifesto do Partido Comunista permite a problematização do problema da exclusão, a releitura do Manifesto do Surrealismo diagnostica os mecanismos de controle da realidade de superfície que nos impedem e acessar o funcionamento real da terra na qual o Abaporu está plantado. O Abaporu se pensa destarte a partir de um sistema referencial transposto para aquela região do globo e o conflito entre a sua realidade e as categorias pela qual ele busca se pensar gera uma fratura em seu processo de tomada de consciência de si.

Em paralelo, Tarsila do Amaral compõe um quadro no qual retrata a sua visão do movimento. Ela retoma o quadro de 1923 *A Negra*, o qual ela combina com o *Abaporu*, formando assim a *Antropofagia*, um quadro que reúne as duas matrizes historicamente excluídas do processo brasileiro de construção de uma linguagem de autorreflexão: os ameríndios e os negros (as esferas A e C, descritas acima).

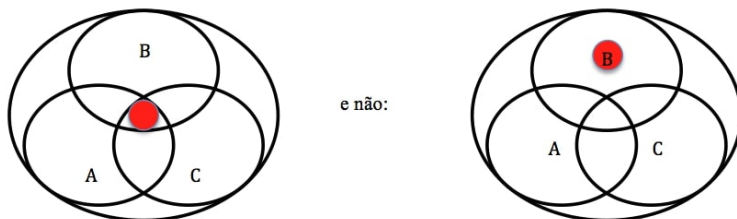
A reunião de ambos os quadros na *Antropofagia* por ser vista aqui:



Tarsila do Amaral, *A Negra*; *Abaporu*; *Antropofagia* – disponível em: tarsiladoamaral.com.br

Sugerimos que a teoria das esferas tal como formulamos acima a partir da filosofia da história de Herder permite-nos ilustrar a questão levantada pelo movimento antropofágico. Assim, seja a realidade brasileira a soma entre as esferas A (ameríndios), B (branco) e C (pretos); esta realidade contudo é pensada a partir do sistema referencial trazido pela esfera B – assim, a sua apreensão do bem e do mal, do belo e do feio, do divino e do diabólico, do tempo e do espaço, do ser e do não-ser, todas essas ideias, são formuladas nos termos do sistema referencial de B, sendo

destarte transplantadas às realidades de A e de C. O resultado é que se constituiu um todo ABC que é pensado de acordo com o sistema referencial de B; isso significa que há um desequilíbrio no centro de gravidade da esfera ABC, pois o seu centro deveria ser:



Em outras palavras, se a felicidade de um povo é determinada, como diz Herder, por sua capacidade de satisfazer seus desejos, alcançar os seus objetivos e satisfazer sem grande sofrimento as suas necessidades; quando esses desejos, objetivos e necessidades não são adequadamente formulados em função de um desequilíbrio no próprio modo de funcionamento interno da esfera, isso faz com que a percepção daquilo que é necessário para si seja sistematicamente falseada. À época de Herder, e no contexto do pensador alemão, o problema se manifestava pela fratura entre a linguagem do racionalismo francês e as realidades dos estados alemães; no contexto latino-americano, o problema se manifesta de modo mais complexo, pois não se trata da relação entre esferas completamente estrangeiras uma à outra, mas entre esferas que foram reunidas sob uma mesma esfera, a qual traz em si os traços de seu conturbado processo de formação.

Ademais, como mostra o Manifesto por seu próprio método de deglutição de manifestos, o dispositivo apresentado pela Antropofagia busca uma suspensão temporária do sistema referencial trazido pela esfera B a fim de capturar o funcionamento real das demais esferas, o que permite simultaneamente uma releitura do significado de tudo aquilo que é produzido no interior da esfera B a partir do contexto da esfera ABC. Não se

trata assim de aplicar B ao contexto da esfera ABC, mas antes de re-significar a linguagem conceitual de B a partir do sistema referencial de ABC – é isso precisamente o que Oswald de Andrade ao mostrar que os manifestos produzidos em B adquirem uma camada de significação extra quando apreendidos desde o ponto de vista da esfera ABC; com efeito, tanto “a união pela exclusão” de Marx e Engels quanto “a suspensão do funcionamento real do pensamento” de Breton adquirem um novo sentido no interior da esfera ABC. Isso indica que a esfera B pode contribuir bastante para o processo de tomada de consciência da esfera ABC (i. e., para o processo de formulação de desejos, objetivos e necessidades), mas, para tanto, é preciso que os conceitos fundamentais de B são relidos de acordo com o registro de funcionamento da esfera ABC. Do mesmo modo, é preciso que as matrizes fundamentais A e C façam parte de tal processo, e que sejam elas mesmas relidas a partir do dinamismo interno de ABC, pois apenas assim pode o Abaporu evitar a perpetuação da fratura pela qual o alimento da terra não alcança a sua cabeça desproporcionalmente tão pequena diante da riqueza do terreno no qual ele está plantado. A Antropofagia pode ser lida assim como uma teoria das relações inter- e intraesféricas.

4. Antropofagia x Canibalismo

O impacto da Antropofagia sobre a cultura brasileira é notável. Ao longo do século XX, muitos dos mais significativos movimentos culturais surgidos no Brasil buscaram inspiração na Antropofagia, desde o Teatro Oficina de José Celso Martinez (CORRÊA, 1998, pp. 85–94), passando pelo Tropicalismo, cujo débito com a Antropofagia é descrito em detalhes por Caetano Veloso em seu *Verdade Tropical* (VELOSO, 2012, pp. 255–74), até o Cinema Novo, cuja terceira e derradeira fase é conhecida como fase canibal-tropicalista. Isso não significa que o movimento tenha sido recebido apenas de modo positivo. Pelo contrário, muitos autores reconheceram na Antropofagia uma espécie de idealização ufanista da realidade pré-colonial, a qual se desdobra em uma diluição dos conflitos sociais em nome de

uma idealização estética do mito da construção progressiva de uma democracia racial construída por um dispositivo de devoração acrítica que gera uma espécie de colcha de retalhos (SCHWARZ, 1987, pp. 21-2).

A dificuldade é localizada com clareza por um intérprete que declara que o grande problema é que os verdadeiros devorados no interior do liquidificador brasileiro são os índios e negros, de modo que, ao preço da desarticulação progressiva de histórias e tradições, alguns elementos esparsos das culturas dominadas são incorporados na formação da esfera que hoje denominamos Brasil (PAIXÃO, 2005, pp. 4-5). Por isso, é legítimo dizer que a Antropofagia só fará algum sentido “quando os descendentes da escravaria tiverem condições de reler e transformar o Brasil”, isto é, a Antropofagia só poderá de fato funcionar quando o procedimento de deglutição for realizado em conjunto com o procedimento de inversão pelo qual o devorador é justamente aquele que foi historicamente excluído (*Idem*, 2005, pp. 39-40).

A necessidade de distinguir a Antropofagia da exploração canibal foi vislumbrada por Oswald de Andrade em seu Manifesto, no qual ele introduz uma distinção que será refinada ao longo dos anos e retomada em textos de maturidade sobre a Antropofagia, a saber, a distinção entre baixa antropofagia (apropriação canibal) e a antropofagia enquanto tal, ligada ao ritual de inversão de sistemas referenciais. No Manifesto, Oswald de Andrade apresenta a Antropofagia como um dispositivo que opera contra a baixa Antropofagia, a qual é associada aos pecados da “inveja, usura, calúnia e assassinato” (aforismo 48); posteriormente, no seu texto de maturidade *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950), a distinção é retomada e a baixa Antropofagia é associada à gula e à fome, ao passo que a Antropofagia enquanto tal é descrita como um “rito harmônico e comunal” ligado “à operação metafísica de transformação do tabu em totem”; isto é, de transformação daquilo que é reprimido como assunto do qual não se pode falar no mote em torno do qual todo um grupo se une e descobre as suas forças de comunidade.

A verdadeira Antropofagia promove assim a transformação dos tabus que excluíram inúmeros povos do domínio da civilização e da cultura nos totens em torno dos quais eles podem encontrar as suas forças de grupo: unidos pela exclusão, graças à totemização do tabu que faz surgir no primeiro plano aquilo que foi sistematicamente reprimido: os costumes indígenas, as religiões africanas, tantos modos de ser, de pensar, de falar, sistematicamente reprimidos por 400 anos, transformados nos grandes tabus da formação do Brasil e que devem agora ser trazidos ao primeiro plano para que possamos aos poucos formar uma consciência mais clara de quem na verdade somos e de onde em verdade vivemos. Para que tais modos de ser e pensar sejam apreendidos, é necessário aprender a ver a formação do país a partir de sistemas referenciais distintos daqueles que foram pré-estabelecidos pelo colonizador. É necessário aprender a reler o trajeto de formação do presente a partir das diferentes gramáticas que participaram efetivamente de todo o processo, tanto a gramática da esfera B como as de A e de C.

Uma ilustração de tal inversão é fornecida pelo modo como Oswald de Andrade assina o seu Manifesto. Ao invés de identificar a cidade e data de composição do texto como “São Paulo, 1928”, o autor escreve: “Piratinga, 374 depois da deglutição do Bispo de Sardinha”. Em um primeiro sentido mais imediatamente visível, trata-se de uma *boutade* espirituosa, pois o bispo Pero Fernandes de Sardinha foi de fato preso e sacrificado pelos índios caetés em um rito antropofágico, o nome do bispo acrescenta uma camada cômica às palavras do autor; além disso, tomar essa deglutição como marco zero da história da nova nação combina com o espírito geral do manifesto, segundo o qual o Brasil começou no momento em que o Europeu passou a ser incorporado pelos habitantes locais. Mas há ainda uma nova camada de significação suplementar para a qual é importante chamar a atenção. O procedimento de substituição tanto (a) do nome da cidade de ‘São Paulo’ pelo nome indígena da região na qual a cidade foi fundada (o planalto de Piratinga), quanto (b) do marco zero a partir do

qual o tempo histórico é contado (não mais a vinda do Cristo, mas a deglutição do bispo), evidencia o fato de que o sistema referencial que utilizamos (mesmo os nomes dos lugares e o modo de apreensão do tempo) é oriundo dos referentes culturais de uma esfera específica. Tal substituição indica assim o fato de que havia um mundo ali, um mundo composto por outros nomes e por outros sistemas referenciais de localização no tempo e no espaço.

Se retomamos a estrutura das esferas ABC, o que essa alteração de sistema referencial indica é que o modo como A, B e C são percebidos no interior de ABC é determinado pelo sistema conceitual da esfera B. Em outras palavras, A é visto sob o prisma de B (B/A), assim como B (B/B) e igualmente C (B/C). A esfera ABC é portanto percebida como uma esfera B/ABC onde cada um dos elementos são apreendidos, ordenados e referidos pelas coordenadas formuladas de acordo com o sistema referencial de B. Em outras palavras, a unidade ABC foi construída nos termos de B, e é justamente porque ela foi construída exclusivamente nos termos de B, que ela é uma esfera incapaz de encontrar o seu próprio centro de gravidade. Ora, aquilo que é universal no interior da esfera B é particular no interior da esfera ABC, e o mesmo vale para A e C; é apenas quando um universal for de fato formulado nos termos de todo o horizonte ABC que um equilíbrio poderá então ser vislumbrado. Assim, é necessário que ABC seja relido por aqueles que foram excluídos do processo de leitura, isto é, por A e por C.

Portanto, não se trata de um canibalismo (baixa antropofagia) no qual os conflitos entre A, B e C são diluídos em nome da assimilação acrítica de todas essas esferas no interior da mistura constituída por ABC, mas antes da explicitação da tensão entre a realidade ABC e os sistema referencial B a partir do qual essa realidade é pensada – trata-se, assim, de um procedimento pelo qual a consciência deve experimentar a sua própria inadequação, impulsionando assim a sua “viagem de descobrimento” de si. A Antropofagia assim pensada é, como notou o filósofo Benedito Nunes,

muito mais do que uma metáfora para o canibalismo cultural. Ela é igualmente: tanto (i) o diagnóstico dos efeitos duradouros do trauma colonial, pelo qual uma porção fundamental de quem nós somos foi e continua sendo sistematicamente reprimida; bem como (ii) a terapêutica pela qual essa repressão centenária é aos poucos trazida ao primeiro plano para que, ao tomarmos consciência dela, possamos aos poucos elaborar estratégias para lidar com ela (Nunes, 1978, pp. xxv– xxvi). Destarte, como vimos acima, a Antropofagia permite o *diagnóstico* (a) da peculiaridade da exclusão sofrida nos trópicos, (b) do descompasso entre as regras de superfície e a realidade de fundo, (c) da particularidade do sistema referencial que se faz passar por universal; ao mesmo tempo em que ela indica uma *terapêutica* pela qual (a') a união buscada é um novo horizonte de relações irreduzível à união de proletários; (b') o supra-real idealizado não é simplesmente a imaginação livre, mas realidade local libertada; e (c') o novo universal buscado é irreduzível ao universal de um dos termos particulares do todo ABC.

5. Problematização

Vimos até aqui que Antropofagia pode ser entendida como uma operação pela qual se busca diagnosticar os efeitos de conceitos transplantados de um contexto para outro para, em seguida, retrabalhar estes conceitos a partir do novo sistema referencial no interior do qual eles são inseridos, donde a metáfora digestiva. O mesmo alimento pode ter diferentes efeitos sobre diferentes corpos, de modo que o que deve ser analisado não é o alimento em si, mas a relação alimento-corpo e os diferentes produtos que podem surgir dessa relação. Pensemos, por exemplo, na ideia de Estado, tal ideia teve um efeito determinado sobre o organismo europeu ao passo que ele teve um efeito completamente diferente sobre os diferentes organismos latino-americanos; mais do que a ideia em si, o que importa são os efeitos dessa ideia sobre aquele organismo específico e o modo como tal organismo pode reelaborar tal ideia. Vimos contudo, além

disso, que a Antropofagia não se reduz à deglutição, pois se ela não é associada a um procedimento de inversão, ela tende a degenerar-se em uma incorporação canibal do dominado pelo dominante, ela tende a degenerar naquilo que Oswald de Andrade ele mesmo denominou de “baixa antropofagia” (ANDRADE, 1978, p. 19 e p. 77). Assim, na relação alimento-organismo, o organismo em questão deve ser o organismo da realidade oprimida, pois é este organismo que deve ser trazido ao primeiro plano, para que a partir de sua própria alimentação ele possa re-significar os alimentos; se mantivermos o nosso exemplo, a ideia de Estado só terá um efeito harmônico sobre o todo, quando ela puder ser re-significada a partir dos diferentes horizontes esféricos no interior de ABC – ou seja, quando no interior do processo de digestão dessa ideia, ela for de fato tratada e re-significada por A, por B e por C e não exclusivamente por B.

Mas o que quer dizer isso na prática? Como devemos entender esse procedimento de deglutição e inversão no interior da esfera ABC? É necessário que representantes de A, de B e de C estejam envolvidos? É preciso que os conceitos de cada um deles se misturem na criação de um novo sistema referencial? Como pode a esfera ABC se desenvolver de fato como um organismo saudável e equilibrado? Gostaria de apresentar brevemente duas possibilidades conceituais para enfrentar tal problema. A primeira, formulada por Eduardo Viveiros de Castro, é a hipótese das *traduções intercosmológicas*; a segunda, formulada por Djamila Ribeiro, é a hipótese do *lugar de fala*. Gostaria de analisar esses dois procedimentos no interior das relações entre A, B e C de acordo com o dispositivo antropofágico.

Eduardo Viveiros de Castro anuncia em suas *Metafísicas Canibais* que, para que possamos de fato investigar a relação entre a cosmologia operante no universo referencial do antropólogo e a cosmologia ameríndia por ele estudada, é preciso que se adote um dispositivo de tradução, pois a língua conceitual da cosmologia do antropólogo não corresponde à língua conceitual da cosmologia ameríndia. O problema é: a partir de qual sistema referencial podemos estabelecer as semelhanças e dissemelhanças entre as línguas? Se o sistema referencial é pré-estabelecido por um dos

envolvidos, então o procedimento está fadado ao fracasso desde o princípio; por exemplo, se no momento da aproximação, o antropólogo, busca correspondências e diferenças baseadas em seus próprios conceitos de natureza e cultura, ele vai inexoravelmente pré-formatar aquilo que ele busca. É preciso assim, adotar um procedimento distinto segundo o qual, ao invés de elaborar uma metalinguagem para a relação entre as duas línguas, deve-se abandonar de todo a ideia de uma gramática metalinguística, a qual seria de resto estabelecida no interior do quadro referencial do antropólogo; a tradução não será assim uma busca por equivalências, mas um processo de transformação conceitual, pelo qual a transição de um sistema para o outro gera metamorfoses conceituais (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, pp. 4-7).

Assim como na Antropofagia, tais transformações só funcionam se associadas a um procedimento de inversão. A tradução gera, de fato, transformação, mas, como diz Viveiros de Castro, se traduzir é de fato trair, então a língua que deve ser traída não é a língua de saída – a língua ameríndia sendo traduzida – e sim a língua de chegada – a língua do antropólogo sendo transformada (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 40-2). Por isso, o resultado desse procedimento não gera conceitos como “sociedades pré-burguesas” (uma traição do significado de práticas sociais ameríndias vistas à luz do sistema referencial da língua de chegada), mas antes conceitos como “cogito canibal” (uma traição do significado de um conceito fundamental da língua do antropólogo à luz do sistema referencial da língua de partida). Com efeito, chamar as práticas sociais ameríndias de práticas pré-burguesas é degluti-las acriticamente à luz de um sistema referencial dogmaticamente pressuposto, é praticar a baixa antropofagia, uma assimilação epistêmica acrítica. Por outro lado, realizar de fato a inversão e buscar entender em quê aquelas práticas nos obrigam a reformular alguns de nossos conceitos mais fundamentais a fim de que elas possam ser minimamente apreendidas é praticar de fato a inversão antropofágica, aquela em que o outro tem um efeito real sobre a abertura de uma nova possibilidade conceitual que não poderia ser antecipada. Essa

é uma das opções da prática antropofágica: reaprender a falar a própria língua levando a sério a gramática da alteridade.

Uma outra dimensão da questão foi formulada recentemente pela filósofa brasileira Djamila Ribeiro, por meio do conceito de *lugar de fala*. O que é lugar de fala? Lugar de fala é o lugar social a partir do qual um indivíduo fala, ele fala a partir de uma esfera de vivências que são próprias ao horizonte de relações sociais no interior do qual o seu modo apreender o entorno foi aos poucos sendo constituído e consolidado; segundo Djamila Ribeiro, todos aqueles que falam, falam a partir de um lugar de fala específico, o qual permite, por um lado, a formulação de uma série de conceitos e problemas, mas que não permite, por outro lado, a apreensão de todas as camadas de significado de outros conceitos e problemas (RIBEIRO, 2017, pp. 39-40). Isso significa que no interior de um horizonte ABC, não basta somente que os conceitos de A de B e de C (ou mesmo que as línguas conceituais de A de B e de C) sejam levados em consideração, pois há camadas da experiência conceitual que só podem ser formuladas em toda a sua riqueza por representantes efetivos de A, de B e de C.

O caso examinado por Djamila Ribeiro é o caso do feminismo negro; segundo a sua abordagem, um debate para a formulação de políticas públicas que vise lidar com o problema dos obstáculos e preconceitos sociais, políticos e culturais cotidianamente enfrentados por mulheres negras, só poderá funcionar de fato se ele contar com a participação efetiva destas mulheres na formulação de tais políticas; elas estarão ali presentes justamente para explicitar todas as dimensões do problema, as quais só podem formular com precisão aqueles e aquelas que convivem diariamente com tais obstáculos no interior de suas esferas de vivências. Por isso, além de buscarmos uma língua em que as gramáticas de A, de B e de C estejam envolvidas, é ainda necessário, segundo a abordagem de Djamila Ribeiro, que representantes de A, de B e de C participem efetivamente da produção de conceitos, pois sem tal participação efetiva o universal de ABC estará fadado a permanecer sempre um particular que se impõe sob a máscara da universalidade.

Eis então duas alternativas de compreensão da relação entre as esferas, duas alternativas que podem contribuir para que vislumbremos a possibilidade de aproximarmos a dinâmica interna da esfera ABC de seu próprio centro de gravidade. Com efeito, antes de que se fale de felicidade no Brasil e na América Latina, talvez seja necessário aprendermos a formular os desejos, objetivos e necessidades da totalidade de quem somos.

6. Considerações finais

Nosso objetivo ao longo do texto foi explicitar as virtualidades conceituais da Antropofagia lida à luz da teoria herderiana das esferas no que concerne: (i) à explicitação do problema da inadequação entre consciência e realidade diagnosticado pela Antropofagia; (ii) à formulação de uma estratégia para lidar com o problema, a saber, a estratégia da inversão do sistema referencial associada ao procedimento de deglutição; (iii) à distinção entre, de um lado, a diluição de conflitos por meio da apropriação cultural e, de outro, a Antropofagia como explicitação do conflito entre consciência e realidade em função da inversão do sistema referencial; e finalmente (iv) ao potencial da Antropofagia, lida à luz da teoria das esferas, para a organização de debates contemporâneos acerca das relações entre as matrizes que compõem a realidade na qual a nossa consciência filosófica se constitui. Nessa grande viagem de descoberta no seio da qual temos tomado consciência da inadequação de B em relação ao horizonte existencial de ABC, a Antropofagia pode nos fornecer preciosos instrumentos de navegação.

Um importante resultado desse princípio de viagem de descoberta é que se a φιλοσοφία se constrói em função de um processo de adequação progressiva da consciência ao real, a Antropofagia, como dispositivo de explicitação de inadequações sistemáticas entre o ser e o conhecer entre nós constitui um verdadeiro conceito filosófico. Um conceito que, ao evidenciar a necessidade de desconstruir saberes metafisicamente arraigados exprime uma verdade “contra-metafísica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 13),

uma verdade graças à qual o processo de construção progressiva de uma consciência na qual todos se reconheçam poderá ser lançado; trata-se portanto de um conceito que nos permite relançar o desejo de conhecer o real nas multiplicidades dos modos pelos quais o ser e o saber se dizem, que nos permite assim relançar o amor ao saber: a φιλοσοφία.

Referências

AMARAL, Aracy. *Tarsila – sua Obra e seu Tempo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas, vol. VI – do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia – palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

BARNARD, Frederick. *Herder on Nationality, Humanity and History*. Montreal: McGill Queen's Press, 2003.

BERLIN, Isaiah. *Vico and Herder – Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth, 1976.

BRETON, André. *Manifeste du Surréalisme*. Paris: Gallimard, 1966.

CORRÊA, José Celso Martinez. *Primeiro Ato: cadernos, depoimentos, entrevistas (1958–1974)*. São Paulo: Editora 34, 1998.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Tradução de R. Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. V. 1.

FORSTER, Michael. *After Herder – Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: OUP, 2010.

FÖRSTER, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.

FREDERICO II. *De la littérature allemande: des défauts qu'on peut lui reprocher; quelles en sont les causes: et par quels moyens on peut les corriger*. Berlin : G. J. Decker, 1780.

GABRIEL, Gottfried; GRÜNDER, Karlfried; RITTER, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie (P-Q)*. Basel / Stuttgart: Schwabe & Co, 1989.

GARCIA, Luis Felipe. “Only Anthropophagy unites us – Oswald de Andrade’s decolonial project.” In *Cultural Studies*, vol. 34, no. 1, pp. 122–142.

GILLIES, Alexander. *Herder: Der Mensch und sein Werk*. Hamburg: Marion von Schröder, 1949.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Mackenzie, 2007.

HADOT, Pierre. *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HERDER, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*. Riga: Hartknoch, 1774.

_____. *Volkslieder*. Leipzig: Weygand, 1778.

NUNES, Benedito. “A Antropofagia ao alcance de todos.” In *Obras Completas, vol. IV*, de Oswald de Andrade, xi–liii. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

PAIXÃO, Marcelo. “Antropofagia e Racismo. Uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais.” In *Elemento Suspeito: Abordagem Policial e Discriminação na Cidade do Rio de Janeiro*, ed. por Sílvia Ramos e Leonarda Musumeci, pp. 283–322. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Revista de Antropofagia – Revistas do Modernismo (1922–1929). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCHWARZ, Roberto. “A carroça, o bonde e o poeta modernista.” In *Que horas são?*, 11–28. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VELOSO, Caetano. *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales – lignes d’anthropologie post-structurale*. Paris: PUF, 2009.

_____. “Que temos nós com isso?” In Azevedo, B. *Antropofagia – palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016

WEIDTMANN, Niels. *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben- Dimensionen – Wege*. Stuttgart: UTB, 2016.

A sonoridade do silêncio em Clarice Lispector

Marília Murta de Almeida ¹

Introdução

Neste ano de 2020 se comemora o centenário do nascimento de Clarice Lispector, o que torna este momento propício para a inserção de um trabalho sobre sua obra no conjunto dos colóquios “Pensadores Brasileiros”, realizados pela Faje desde 2017. Neste texto, pretendo dar continuidade à explicitação da relevância filosófica da obra clariceana, tarefa que vem sendo levada adiante no Brasil desde os estudos pioneiros de Benedito Nunes², mas também mostrar a possibilidade da abertura da interpretação dessa obra ao campo da teologia.

Em meados da década passada, o professor Paulo Margutti, no contexto de seus estudos sobre a filosofia brasileira, trouxe à luz a ideia de que no Brasil é comum que o terreno da literatura possua conteúdos de significação filosófica que fazem eco aos grandes problemas da tradição clássica em filosofia (MARGUTTI, 2005, p. 52). Foi então nessa perspectiva que iniciei minhas pesquisas sobre a obra de Clarice Lispector. Depois de uma pesquisa de mestrado³ pontual em torno do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (LISPECTOR, 1998a), passei a desenvolver uma

¹ Professora de filosofia e doutoranda em teologia na Faje (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).

² Especialmente o volume *O drama da linguagem – uma leitura de Clarice Lispector* (São Paulo: Ed. Ática S. A., 1995), que será aqui abordado.

³ Pesquisa que resultou na seguinte publicação: ALMEIDA, Marília Murta. *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

leitura intertextual do conjunto da obra, buscando acompanhar os desdobramentos oferecidos pelos próprios textos em torno de temáticas diversas.

Uma das temáticas frequentemente abordadas por estudiosos da obra clariceana é o problema do silêncio, ou da insuficiência da linguagem. Passo agora a fazer mais uma abordagem dessa problemática, expondo a princípio o modo como foi tratada por Benedito Nunes e que Paulo Margutti retoma; em seguida, recolo a questão e proponho uma leitura que indica uma via de ultrapassamento do limite do silêncio na obra clariceana, por meio de uma interpretação que sai do terreno próprio da filosofia para adentrar aquele da teologia.

O problema do silêncio

Paulo Margutti, em seu texto “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector” (MARGUTTI, 2005), propõe uma interpretação do romance *A paixão segundo G. H.* em diálogo com as ideias de Wittgenstein no *Tractatus*. Nesse artigo, Margutti faz referência à interpretação de Benedito Nunes ao mesmo romance, em seu *O drama da linguagem*.

Cabe aqui um parêntesis para uma brevíssima síntese do enredo de *A paixão segundo G. H.* (LISPECTOR, 1998b). Trata-se de romance altamente reflexivo, com enredo mínimo. A personagem G. H., sempre denominada apenas pelas iniciais, mulher de classe média que vive sozinha em um apartamento de cobertura, decide, após demitir sua funcionária doméstica, fazer uma limpeza do apartamento, a começar pelo quarto da doméstica. Nesse quarto se depara com uma barata no guarda-roupa, e tenta matá-la fechando a porta sobre ela. Mas a barata permanece semiviva e, diante desse corpo quase vivo, quase morto, G. H. vive uma intensa experiência interna, que, no dia seguinte trata de relatar a alguém, provavelmente um homem com quem se relacionou. Esse relato é o texto do livro.

Trago então aqui algumas considerações de Nunes que são retomadas por Margutti, para darmos início à contextualização da questão aqui enfrentada. Segundo Nunes, a escrita clariceana em *A paixão segundo G. H.* realiza um movimento circular entre a palavra e a constatação de sua ineficácia, colocando em evidência a tensão entre o indizível e o movimento da linguagem que não cessa, o que leva à consequência de que, mesmo deparando-se com o limite da linguagem, a escritora não para de produzir a narrativa que tenta dizer do indizível (NUNES, 1995, p. 134). Nessa busca estaria implicada a percepção da distância entre a palavra e a coisa, entre o querer dizer sobre o que está no mundo e a impossibilidade de fazê-lo, devido ao caráter inalcançável da realidade, o que levaria à experiência do silêncio como saída para tal circularidade, na medida em que a desistência em relação à linguagem abre espaço para uma espécie de aderência às coisas (NUNES, 1995, pp. 109-12).

Nunes aponta ainda que a obra de Clarice Lispector indica duas vias para a realização da saída silenciosa diante do *drama da linguagem*: a arte e a mística. A arte é indicada pela própria obra literária que, ao realizar-se, percorre o caminho da escrita poético/imagética como alternativa para a insuficiência da linguagem conceitual (NUNES, 1995, p. 72). A mística é o percurso percorrido pela personagem G. H., como uma via de peregrinação, ou iniciação, em que se depara com o indizível (NUNES, 1995, p. 66).

A partir dessas ideias de Benedito Nunes, Paulo Margutti passa então à sua própria análise em que traz Wittgenstein para o diálogo com Clarice Lispector a partir das duas pontas esboçadas acima: a paixão da linguagem e a via mística (MARGUTTI, 2005, p. 60).

Não cabe aqui fazer uma síntese do percurso de Margutti, mas devo apontar seu ponto de chegada em relação a Clarice Lispector, que não se distancia muito do que já acompanhamos em Benedito Nunes: o deparar-se com os limites da linguagem faz com que a narrativa de G. H. esbarre no indizível; a coisa aparece nua e silenciosa; o impulso, o desejo da narrativa clariceana é dizer da coisa, mas isso a palavra não alcança. E o

caráter de indizível parece então recobrir toda a realidade, o que faz com que o silêncio apareça como saída ou solução clarificadora para o *drama da linguagem*.

No correr da narrativa, G. H. percorre uma via iniciática em que o fracasso da linguagem é fruto de esforço, como lemos em um trecho do romance citado por Margutti e compreendido por ele à luz da ideia da adesão silenciosa às coisas, que seria o caminho clarificador dentro da via mística seguida por ela (MARGUTTI, 2005, p. 79-80):

Ah, mas para se chegar à mudez, que grande esforço da voz. Minha voz é o modo como vou buscar a realidade; a realidade, antes de minha linguagem, existe como um pensamento que não se pensa, mas por fatalidade fui e sou impelida a precisar saber o que o pensamento pensa. [...] Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu. (LISPECTOR, 1998b, pp. 175-6)

O indizível aparece para G. H. neste trecho como ponto de chegada, destino final de uma jornada que se fez por esforço e fracasso. Fracasso que, inversamente, se afigura a ela como portador do fruto buscado: as mãos vazias trazem em si o indizível, e este aparece como o que foi conquistado pelo esforço realizado. O esforço de voz que fracassa por não encontrar as palavras a dizerem da realidade vivida, aponta para o indizível que então se revela clarificador por delimitar o seu campo. G. H., diante do indizível, está diante de uma realidade revelada, o desconhecido que se dá a conhecer, mesmo à revelia da linguagem.

Copio agora uma segunda passagem, citada por Margutti poucas linhas após o trecho acima, e que alude ao que foi visto por G. H. Essa passagem possibilita enfatizar a ideia de clarificação que se faz por meio

do ato de revelar/mostrar o que não pode ser dito (MARGUTTI, 2005, p. 80).

Não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista. Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida. É proibido dizer o nome da vida. E eu quase o disse [...]. (LISPECTOR, 1998b, pp. 15-6)

Entretanto, mais do que indizível, o que foi visto aparece nesse trecho como proibido de ser dito. Nossa linguagem seria falha, portanto, por sermos proibidos de dizer sobre o que G. H. chama de “vivificadora morte”, ou “tecido da vida”. Há algo que foi visto, vivido, sobre o que G. H. não pode falar. E não poder falar remete não apenas à nossa incapacidade para tanto, mas também a uma proibição. E aqui caberia perguntar: proibição por parte de quem?

Ainda que tal pergunta não encontre resposta no texto de *A paixão segundo G. H.*, ela nos guia para um outro universo de questões que encontra solo fértil para reflexão no saber teológico. G. H. se sente perturbada por quase ter dito o “nome da vida” após ter sido tocada pela “vivificadora morte”. Algo que lhe é externo a toca e a coloca na condição de quase dizer o que nos é proibido dizer, talvez por não ser da nossa alçada alcançar.

Nesse ponto, faço a passagem para realocar o problema do silêncio no universo teológico.

O silêncio que se desdobra

Benedito Nunes afirma que o silêncio é a origem e o destino da obra de Clarice Lispector (NUNES, 1995, p. 144). Ainda que possamos compreender essa afirmação à luz de sua análise, e também à de Paulo Margutti (2005, p. 59), defendendo que essa ideia não se mantém quando se busca

acompanhar o fio da problemática do silêncio em outros momentos da escrita clariceana. O conjunto dessa obra parece atingir uma pretensão radical que configura sua origem e destino na pergunta última sobre o sentido do que existe, e sobre o lugar do humano aí; trata-se da pergunta sobre Deus e sobre o ser humano diante de Deus, o que já se apontava no que o Margutti chamou de via mística (MARGUTTI, pp. 58-9).

Mas a mística clariceana não para no silêncio. Junto ao silêncio há sempre o som, ou a palavra a se escutar. Quando Lóri, personagem de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, escreve sobre o silêncio, se depara com o susto de reencontrá-lo em si mesma, a qualquer instante, em qualquer lugar: “Mas há um momento em que do corpo descansado se ergue o espírito atento, e da Terra e da Lua. Então ele, o silêncio, aparece. E o coração bate ao reconhecê-lo: pois ele é o de dentro da gente” (LISPECTOR, 1998a, p. 37). Em si reconhece o silêncio, e o faz em meio ao barulho do mundo, “no próprio coração da palavra” (LISPECTOR, 1998a, p. 39).

Se, com Benedito Nunes e Paulo Margutti, vimos esse movimento entre o silêncio e a palavra ser entendido como uma circularidade só clarificada pelo silêncio entendido como via de *iniciação*, proponho que pensemos agora por outra perspectiva, a partir da escuta da *palavra* da obra clariceana. O conjunto do texto de *A paixão segundo G. H.* não para no encontro com o indizível, na medida em que a narradora não se cansa de se referir a algo que lhe foi revelado. Toda a experiência vivida por G. H. diz de algo visto/percebido/experimentado do qual ela não consegue dizer, ou que vê-se proibida de dizer, mas do que ao mesmo tempo não se cansa de querer dizer. Se deixarmos de olhar diretamente para o caráter de indizível dessa realidade experimentada, podemos nos colocar à escuta daquilo que ela consegue dizer. E esse colocar-se à escuta parece ser precisamente a atitude de G. H. em relação ao que viveu e que trata de narrar, não obstante as dificuldades que enfrenta.

Vejamos um trecho em que conseguimos caminhar próximos ao que de mais intenso ela parece conseguir dizer:

Ali estava eu boquiaberta e ofendida e recuada – diante do ser empoeirado que me olhava. Toma o que eu vi: pois o que eu via com um constrangimento tão penoso e tão espantado e tão inocente, o que eu via era a vida me olhando. Como chamar de outro modo aquilo horrível e cru, matéria-prima e plasma seco, que ali estava, enquanto eu recuava para dentro de mim em náusea seca, eu caindo séculos e séculos dentro de uma lama – era lama, e nem sequer lama já seca mas lama ainda úmida e ainda viva, era uma lama onde se remexiam com lentidão insuportável as raízes de minha identidade. [...]

E de repente gemi alto, dessa vez ouvi meu gemido. É que como um pus subia à minha tona a minha mais verdadeira consistência – e eu sentia com susto e nojo que “eu ser” vinha de uma fonte muito anterior à humana e, com horror, muito maior que a humana. (LISPECTOR, 1998b, pp. 57-8)

Algo se revelara então a G. H. em seu encontro com a barata, o “ser empoeirado” que a olhava. Esse algo dizia de sua própria vida/identidade, e apontava para a origem não humana de nossa humanidade. Origem feita de lama, lama viva que a fazia igual a tudo o mais que é vivo no mundo. Não era apenas abstratamente que ela se sentia remontar a essa origem, era antes a sua própria identidade que dela provinha. O que de mais particular que cada um de nós possui, a identidade, se revelava para G. H. como originária da mesma lama viva de onde tudo o mais se origina. A vida que a olhava era a da barata empoeirada, mas não era só isso; era a vida mesma, a mesma vida que corria nela. Podemos dizer: a mesma vida que corre em cada ser que vive, em cada um de nós. É, pois, da lama indiferenciada que surgimos na diferenciação que faz, de cada um, um ser separado dos outros, um ser com identidade. A diferenciação, porém, não faz desaparecer a matéria originante que agora a olha pelos olhos da barata.

E essa origem acaba por remontar a um Deus que se faz ver no mundo vivo:

Porque o Deus não promete. Ele é muito maior que isso: Ele é, e nunca pára de ser. Somos nós que não agüentamos esta luz sempre atual, e então a prometemos para depois, somente para não senti-la hoje mesmo e já. O presente é a face hoje do Deus. O horror é que sabemos que é em vida mesmo que

vemos Deus. É com os olhos abertos mesmo que vemos Deus. E se adio a face da realidade para depois de minha morte – é por astúcia, porque prefiro estar morta na hora de vê-Lo e assim penso que não O verei realmente, assim como só tenho coragem de verdadeiramente sonhar quando estou dormindo. Sei que o que estou sentindo é grave e pode me destruir. Porque – porque é como se eu estivesse me dando a notícia de que o reino dos céus já é. (LISPECTOR, 1998b, pp. 147-8)

Lemos nessa passagem a explicitação da ideia de um Deus que é presença constante no mundo. Um Deus que se faz ver, mas a quem não queremos ver. Nos fechamos à sua luz sempre presente porque não a suportamos. Deixamos para quando estivermos mortos a realidade de vê-Lo para nos evadirmos do encontro na atualidade da vida, porque esse encontro nos levaria a uma transformação temida como destruição. A notícia temida e da qual escapamos é a de que “o reino dos céus já é”, realidade que nos levaria a uma compreensão outra da existência⁴.

Do mesmo modo então que não vemos a luz sempre presente, o silêncio deve ser compreendido como nossa incapacidade de ouvir a palavra que já está, que já é presença no mundo. Luz e palavra são presenças correlatas, às quais podemos fechar ou abrir nossos olhos e ouvidos. Em linguagem teológica, poderíamos dizer que a revelação é a escuta, ou o abrir dos olhos. É a escuta humana que fará revelar um som que já está no mundo⁵.

E é a essa realidade que aqui chamo de *sonoridade do silêncio* e que vemos desdobrada em diversos momentos da obra clariceana. Mais à frente veremos dois desses momentos. Antes disso, entretanto, aponto que o silêncio e a dor humana diante dele aparecem também em outros pontos dessa obra, como a não nos deixar esquecer da surdez que nos acompanha e nos impede a escuta.

⁴ Em outros momentos da obra clariceana vemos essa ideia tomar uma outra direção que aponta para a necessidade de que nós, humanos, realizemos, no mundo, a “outra vida”, que não pode ser prometida para depois (ver, por exemplo, a crônica “*Dies Irae*”, em *A descoberta do mundo* (LISPECTOR, 1999a, pp. 37-8). Poderíamos inferir que, porque o “reino dos céus já é”, temos a chance – ou o dever – de reconstruí-lo no mundo.

⁵ O que se torna mais complexo teologicamente se consideramos que a possibilidade da escuta é também um *dom*. Problemática que deixaremos para outro momento.

Lóri, na já citada carta que escreve sobre o silêncio, expressa essa dor desdobrada nas figuras da morte, da noite secreta, do nada, e enfim do Deus. Ao nomeá-lo com o nome do Deus, Lóri parece se queixar de um Deus que é silêncio, que não se faz escutar:

Quantas horas perdi na escuridão supondo que o silêncio te julga – como esperei em vão ser julgada pelo Deus. Surgem as justificações, trágicas, justificações forjadas, humildes desculpas até à indignidade. Tão suave é para o ser humano enfim mostrar sua indignidade e ser perdoado com a justificativa de que se é um ser humano humilhado de nascença.

Até que se descobre, Ulisses – nem a tua indignidade ele quer. Ele é o Silêncio. Ele é o Deus? (LISPECTOR, 1998a, pp. 37-8)

Diante desse Deus que é silêncio e que parece nada querer dela, Lóri deseja também apenas ser uma com ele, na mudez, e simplesmente encostar o peito no peito d'Ele, sem nenhuma palavra, e assim descansar, o que para ela só seria possível depois da morte (LISPECTOR, 1998a, pp. 63-4), reforçando a ideia que vimos em *A paixão segundo G. H.*, segundo a qual, por não suportar a luz, deixamos para vê-la apenas quando não vivermos mais neste mundo.

Citemos mais um momento de dor diante do silêncio do Deus em um trecho um pouco mais longo. Joana, em *Perto do coração selvagem* (LISPECTOR, 1998c), chama por um Deus que não responde, e sofre por nada escutar de volta, em uma espécie de oração sem esperança:

Deus meu eu vos espero, deus vinde a mim, deus, brotai no meu peito, eu não sou nada e a desgraça cai sobre minha cabeça e eu só sei usar palavras e as palavras são mentirosas e eu continuo a sofrer, afinal o fio sobre a parede escura, deus vinde a mim e não tenho alegria e minha vida é escura como a noite sem estrelas e deus por que não existes dentro de mim? por que me fizestes separada de ti? deus vinde a mim, eu não sou nada, eu sou menos que o pó e eu te espero todos os dias e todas as noites, ajudai-me, eu só tenho uma vida e essa vida escorre pelos meus dedos e encaminha-se para a morte serenamente e eu nada posso fazer e apenas assisto o meu esgotamento em cada minuto que passa, sou só no mundo, quem me quer não me conhece, quem me conhece me teme e eu sou pequena e pobre, não saberei que existi daqui a

poucos anos, o que me resta para viver é pouco e o que me resta para viver no entanto continuará intocado e inútil, por que não te apiedas de mim? que não sou nada, dai-me o que preciso, deus, dai-me o que preciso e não sei o que seja, minha desolação é funda como um poço e eu não me engano diante de mim e das pessoas, vinde a mim na desgraça e a desgraça é hoje, a desgraça é sempre, beijo teus pés e o pó dos teus pés, quero me dissolver em lágrimas, das profundezas chamo por vós, vinde em meu auxílio que eu não tenho pecados, das profundezas chamo por vós e nada responde e meu desespero é seco como as areias do deserto e minha perplexidade me sufoca, humilha-me, deus, esse orgulho de viver me amordaça, eu não sou nada, das profundezas chamo por vós, das profundezas chamo por vós das profundezas chamo por vós das profundezas chamo por vós... (LISPECTOR, 1998c, pp. 198-9)

A imagem que esse trecho nos oferece é a do ser humano ínfimo, amordaçado, valendo-se apenas das palavras que tem e que pouco lhe valem, portador de desespero, e que não se furta a chamar pelo Deus que não responde. O chamado de Joana, que parte das profundezas, parece ecoar no vazio. Ao mesmo tempo, a ladainha não tem fim e se enrodilha numa sequência que chama e clama em insistência, o que acaba por nos remeter à esperança.

O conjunto da obra clariceana se alinha com essa ideia, no movimento que não desiste, e que, clamando e chamando, encontra a reviravolta de sentido que nos permite aqui falar na escuta do som, ou na percepção da realidade que aí está – o *reino dos céus* que nos rodeia? É, pois, nesse sentido que trago a ideia de que o Deus do qual nos separamos e que parece não nos ouvir e nada nos dizer toma também outra face na obra clariceana. Acompanhemos dois desses momentos – um trecho de *A maçã no escuro* e outro da crônica “Hoje nasce um menino” –, depois de uma pequena passagem por *Água viva* para retomarmos o fio que já percebemos em *A paixão segundo G. H.*

A escuta do som, ou os ecos de Deus

O pequeno livro *Água viva* (LISPECTOR, 1998d), densa narrativa re-flexiva, segue a indicação já dada em *A paixão segundo G. H.* de que a

experiência humana pode se abrir para a percepção de algo que está no mundo e que não nos é diretamente acessível pela linguagem. A narradora de *Água viva* é uma pintora que gostaria de pintar palavras, ou seja, de ter posse de um outro meio de expressão que não fosse a palavra, mas que acaba por se emaranhar numa narrativa labiríntica em que tenta expressar, por palavras, o indizível. O que essa narrativa aponta é, mais do que silêncio, revelação do modo humano de espreitar o indizível.

Vejam os um pequeno trecho:

A vida oblíqua? Bem sei que há um desencontro leve entre as coisas, elas quase se chocam, há desencontro entre os seres que se perdem uns aos outros entre palavras que quase não dizem mais nada. Mas quase nos entendemos nesse leve desencontro, nesse quase que é a única forma de suportar a vida em cheio, pois um encontro brusco face a face com ela nos assustaria, espantaria os seus delicados fios de teia de aranha. Nós somos de soslaio para não comprometer o que pressentimos de infinitamente outro nessa vida de que te falo. (LISPECTOR, 1998d, p. 64)

O encontro “em cheio” com a vida nos assustaria. A palavra insuficiente, desse modo, nos protege, nos mantém na medida do que suportamos, nos permite permanecer “de soslaio”, e nos furta a um encontro com o “infinitamente outro” que descobriríamos no encontro frente a frente com a vida, e que seria demais para nós. Vemos aqui reverberar a ideia de que não suportamos a presença da luz que aí está sempre, que vimos acima com G. H.

Nesse ponto, trato de esboçar o que considero ser um movimento mais explicitamente teológico da obra clariceana. Olga de Sá, em seu “Paródia e metafísica”, texto que faz parte da edição crítica de *A paixão segundo G. H.* e que é também citado por Paulo Margutti em seu texto aqui considerado, sugere que haveria em *A paixão segundo G. H.* uma paródia à paixão de Cristo, no sentido de que o texto clariceano faria, a um só tempo, referência e inversão em relação ao discurso bíblico, pois a culminância da experiência de G. H. se daria na imanência, e não, na transcendência, (SÁ, 1988, pp. 214-6). Um encontro passado na carne do

mundo, simbolizada pela matéria bruta da barata, estaria nas antípodas do encontro transcendente pretendido pela comunhão cristã. Essa noção, porém, está longe de ser absoluta no campo teológico. Adolphe Gesché, em seu “A invenção cristã do corpo” (GESCHÉ, 2005), nos oferece uma rica reflexão em que o corpo ocupa o lugar teológico por excelência no cristianismo, o lugar do encontro entre Deus e o ser humano. Sem pretender desenvolver essa reflexão, na medida em que me proponho aqui apenas a mostrar o desdobrar da obra clariceana em relação à temática do silêncio, a aponto para deixar claro um caminho possível dentro da teologia para uma compreensão não estática das noções de imanência e transcendência⁶.

Puxo, entretanto, o fio da crítica de Olga de Sá para sugerir que não se trata de paródia em *A paixão segundo G. H.* Ouso dizer que é Jesus Cristo mesmo que se anuncia na revelação de G. H. como a vida que nos olha com sua luz sempre presente, e que se concretiza no contato com o interior da barata, que G. H. chega a chamar de “bendito o fruto do teu ventre” (LISPECTOR, 1998b, p. 83). Se o título do livro se refere à paixão, se a trajetória de G. H. é narrada como a experiência de ver algo que se oculta – o que se pode chamar de revelação –, se essa experiência se passa na carne e pela carne, todo esse esforço narrativo nos indica o trajeto de uma tradição que faz parte de nossa cultura, que é a religião cristã com seu fato central, a encarnação, vida e morte de Jesus. Sem pretender reduzir a imensa complexidade do tecido da obra clariceana a um único fio, arrisco afirmar que essa obra dá lugar a um inesperado e surpreendente anúncio, que se faz por meio de uma sofisticada relação entre imanência e transcendência, colocando a experiência humana em um lugar que talvez só possa ser reconhecido pela mística cristã, lugar esse marcado pela carne que recebe o espírito.

⁶ Em meu artigo “Corpo, matéria espiritual, por Clarice Lispector e Adolphe Gesché” (ALMEIDA, 2019), desenvolvo esse diálogo entre algumas ideias de Clarice Lispector e o teólogo, fazendo uso do trecho de *A maçã no escuro* que trago também ao presente texto.

Mostro então dois momentos desse anúncio no âmbito da obra clariceana. Ambos inesperados, o primeiro pelo modo abrupto e jamais pressentido pela leitura, o segundo pela sua explicitude.

‘O primeiro deles se dá em *A maçã no escuro* (LISPECTOR, 1998e), único romance da autora protagonizado por um homem, Martim, um fugitivo que se emprega em um sítio depois de cometer um crime e que pretende iniciar uma vida nova, deixando para trás todo o seu passado. No sítio, realiza diversos trabalhos, como reparos na cerca, cuidado com o jardim, limpeza do curral. É quando inicia esta última tarefa que se passa a cena que aqui nos interessa. A narrativa detalhada relata a repulsa de Martim ao entrar no curral, o esforço que precisa fazer para conseguir vencer o asco que o faz hesitar à porta. A descrição dos cheiro e luzes do local em nada sugerem uma atmosfera religiosa, por isso a surpresa que toma o leitor quando se dá o anúncio que pretendo aqui mostrar, e por isso também o risco de uma leitura que não escuta o que é dito. Vejamos:

Martim era essa pessoa pouco corajosa que nunca tinha posto mãos na parte íntima de um curral. No entanto, embora desviando os olhos, ele a contragosto pareceu entender que as coisas se tivessem arranjado de modo a que num estábulo um dia tivesse nascido um menino. Pois estava certo aquele grande cheiro de matéria. Só que Martim ainda não estava preparado para tal avanço espiritual. Mais que temor, era um pudor. E hesitou à porta, pálido e ofendido como uma criança ao lhe ser revelada de chofre a raiz da vida. (LISPECTOR, 1998e, pp. 94-95)

O nascimento de *um menino* é aí referência – que me parece inequívoca – ao nascimento de Jesus na manjedoura, dentro de um estábulo. Martim, pouco corajoso, “a contragosto” parece entender algo. O que ele entende diz respeito ao arranjo feito no mundo para que num lugar como aquele *o menino* tenha nascido. A expressão “a contragosto” nos remete à dificuldade humana, já referida neste texto, de ouvir a palavra ou ver a luz que habita o mundo. Essa dificuldade agora se colore de mais um componente: não é só que sejamos inábeis, não é só que estejamos sob uma proibição, é também que não queremos, não temos “gosto” em ver o que

se nos dá a ver. Martim, porém, sem querer, parece entender. Mas não se trata de entendimento claro, que ele possa comunicar, pois não está preparado para “tal avanço espiritual”. Avanço espiritual aqui se refere ao encontro entre a matéria e o espírito. É esse o movimento entre a imanência e a transcendência que toma um aspecto particular na obra de Clarice Lispector. O Deus que parece se confundir com o mundo, anunciando um tipo de panteísmo, não deixa também de aludir a uma exterioridade que nos espanta por se imiscuir no mundo; o avanço espiritual que, como Martim, ainda não atingimos, parece portanto dizer da possibilidade de que o espírito resida na matéria sem com ela se confundir.

Deste modo, se podemos ver a Deus na matéria do mundo, é porque essa matéria recebeu em seu seio o espírito. Espírito que, com “tal avanço”, é capaz dessa entrada na carne do mundo. É isso que parece se afigurar como a revelação abrupta que faz com que Martim se espante como uma criança diante do mistério da vida.

O segundo momento que aqui evoco é a crônica “Hoje nasce um menino”, publicada no *Jornal do Brasil* em 24 de dezembro de 1971. O nascimento do menino que foi evocado na descrição da entrada de Martim no curral é nessa crônica de Natal descrito com precisão. Copio um trecho:

O destino da criança era o de nascer.

Ouvia-se, como se fosse no meio da noite calada, aquela música de ar que cada um de nós já ouviu e de que é feito o silêncio. Era extremamente doce e sem melodia mas feita de sons que poderiam se organizar em melodia. Flutuante, ininterrupta. Os sons como 15 mil estrelas. A pequena família captava a mais primária vibração do ar – como se o silêncio falasse.

O silêncio do Deus grande falava. Era de um agudo suave, constante, sem arestas, todo atravessado por sons horizontais e oblíquos. Milhares de ressonâncias tinham a mesma altura e a mesma intensidade, a mesma ausência de pressa, noite feliz, noite sagrada.

(...)

Este menino, que renasce em cada criança nascida, iria querer que fôssemos fraternos diante da nossa condição e diante do Deus. O menino iria se tornar homem e falará.

Hoje, em muitas casas do mundo nasce um Menino. (LISPECTOR, 1999a, pp. 393-4)

A primeira frase do trecho acima nos diz do destino da criança, o destino de nascer. O nascimento toma aqui uma importância de destino, como a indicar o fim para o qual tudo se arranja, como se tinham arranjado as coisas para o seu nascimento no estábulo. O estábulo, que é lugar de vida bruta, de vida não domada por nenhum excesso humano, é o lugar em que a vida pode nos olhar com sua luz direta, como através da barata que olhava G. H.

No parágrafo seguinte, o texto descreve o silêncio e diz sobre o de que ele é feito. O silêncio é feito de uma “música de ar” que todos conhecemos e que podemos reconhecer. Há som no silêncio; música que não nos é estranha. Quando reconhecemos o silêncio, estamos reconhecendo sua música. O silêncio falava à pequena família que dava à luz o menino. Não um silêncio qualquer, mas o “silêncio do Deus grande”. O som do silêncio, a sua música, chega a nós como a palavra do *Deus grande*. E essa palavra nos fala por meio da vida do menino que cresce e espera de nós fraternidade. Menino que quando se tornar homem, vai *nos falar*. Na escuta da sua palavra, temos talvez a chance de encontrar a nossa palavra para dizer do indizível.

Esse é um eco de Deus na obra de Clarice Lispector, que nos chega como vindo do “oco sonoro de uma igreja silenciosa” (LISPECTOR, 1999b, p. 258).

Conclusão

Apenas para não encerrar sem uma palavra final, esboço aqui um parágrafo conclusivo. A leitura de Clarice Lispector nos lança em um universo caleidoscópico em que nos vemos e vemos o mundo, assim como vemos a própria autora. A sua busca de compreensão de si e da existência, por meio de personagens que se desdobram como que a conversar entre si sobre um leque de questões fundantes da obra, esbarra invariavelmente

na pergunta sobre Deus. Deste modo, passar a olhar essa obra a partir de uma perspectiva que abarca também o saber teológico, campo próprio do pensar sobre Deus e sobre o ser humano diante de Deus, além dos saberes literário e filosófico, faz com que alcancemos uma nova amplitude compreensiva. Foi essa abertura que pretendi mostrar através do problema dos limites da linguagem, passando do silêncio à palavra, do drama à escuta.

Referências

- ALMEIDA, Marília Murta. *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- ALMEIDA, Marília Murta. O corpo, matéria espiritual, por Clarice Lispector e Adolphe Gesché. In: *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, MG, v. 10, n. 2, dez. 2019, p. 135-146. Disponível em <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/4348>. Acesso em 29/8/2020.
- GESCHÉ, Adolphe. L'invention chrétienne du corps. In: GESCHÉ, Adolphe e SCOLAS, Paul (dir.). *Le corps chemin de Dieu*. Paris: Cerf, 2005. pp. 33-75.
- LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. (1969) Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* (1964) Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. (1944) Rio de Janeiro: Rocco, 1998c.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998d.
- LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. (1961) Rio de Janeiro: Rocco, 1998e.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. (1984) Rio de Janeiro: Rocco, 1999a.
- LISPECTOR, Clarice. *O lustre*. (1946) Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., SJ & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 49-94.

NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem – Uma Leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ed. Ática S. A., 1995.

SÁ, Olga de. “Paródia e metafísica”. In: LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G. H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Brasília: CNPq, 1988, pp. 213-36.

Antônio Pedro de Figueiredo: liberal ou socialista? ¹

Paulo Margutti

I - Introdução

O Brasil do s. XIX foi marcado pela presença de alguns pensadores importantes e merecedores de nossa atenção. Dentre eles, destaca-se o nome de Antônio Pedro de Figueiredo (1814?-1859), um mulato pernambucano de origem humilde que, apesar das circunstâncias sociais desfavoráveis que teve de enfrentar, destacou-se como pensador e autor em sua região. Entre suas principais contribuições, temos uma tradução do *Curso de História da Filosofia*, de Cousin, a criação e a direção, juntamente com outros amigos, da revista *O Progresso*, para a qual contribuiu com vários artigos, e a redação de 160 folhetins sob o título genérico de *A Carteira* para o *Diário de Pernambuco*, sob o pseudônimo de Abdalah-el-Kratif. Figueiredo manteve também relações de amizade com Louis Leger Vauthier, um engenheiro francês que residiu por algum tempo em Pernambuco e que era defensor das ideias socialistas de Charles

¹ O presente texto constitui uma redução e uma adaptação, com diversas modificações, de nosso estudo geral do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo, a ser publicado no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação. Com o objetivo principal de despertar a atenção dos leitores para o pensamento de Figueiredo, estamos apresentando aqui apenas o nosso debate com Vicente Barreto a respeito da viabilidade de considerar Figueiredo um pensador político liberal e não um socialista. A questão da interpretação das ideias políticas de Figueiredo é muito mais ampla e inclui um grande número de detalhes e aspectos, por vezes difíceis de serem deixados de lado. Para não tornar o presente texto excessivamente longo, tivemos infelizmente de deixar de lado alguns aspectos que poderiam tornar mais claro o contexto da discussão. Para maiores detalhes, será necessário aguardar a publicação do terceiro volume acima mencionado.

Fourier.² Essa amizade levou Figueiredo a declarar-se explicitamente partidário do socialismo e a envolver-se em um debate sobre esse assunto com o conservador conselheiro Pedro Aufran da Matta Albuquerque (ver FIGUEIREDO, 1852a; 1852b). De um modo geral, Figueiredo revelou uma preocupação em conhecer adequadamente a realidade brasileira de sua época para poder aplicar à mesma as suas ideias filosóficas.

Como seria de esperar, sua postura e seus escritos despertaram uma reação negativa por parte de seus adversários, que chegaram a apelidá-lo preconceituosamente de *ridículo Cousin Fusco* ou, como diríamos nos dias de hoje, *ridículo Cousin Mulato*. Mas ele resistiu com coragem a esse e outros ataques, continuando a produzir e ocupando assim uma posição de destaque junto à intelectualidade pernambucana de sua época. Por motivos de espaço, não teremos condições de descrever aqui o contexto dos debates que predominavam na Província de Pernambuco da época, deixando isso para uma outra oportunidade.³

Depois de sua morte, Figueiredo ficou esquecido por muitos anos. O interesse pelo seu trabalho foi renovado a partir dos livros *Um Engenheiro Francês no Brasil e Nordeste*, de Gilberto Freyre. Nesse último, p. ex., o autor de *Casa grande e senzala* descreve Figueiredo como um mulato nordestino que exerceu no s. XIX a crítica das ideias e a crítica social de modo surpreendente. Para Freyre, ele foi um revolucionário intelectual que fez

² François Marie Charles Fourier (1772-1837), filósofo francês, foi um dos fundadores do socialismo utópico. Ele defendeu a formação das *falanges*, comunidades socialistas baseadas no princípio da solidariedade. Fourier é conhecido pelas suas ideias radicais, como o seu ataque à civilização de sua época, a sua defesa da liberação das paixões, a sua proposta de transformação do trabalho em prazer e a sua defesa dos direitos da mulher. Suas doutrinas levaram ao estabelecimento de várias falanges nos EUA e à formação de associações fourieristas na França, bem como à criação de revistas societárias como *La Phalange* e *Démocratie Pacifique*. Figueiredo tomou conhecimento das ideias de Fourier através de seus contatos com Louis Léger Vauthier (1815-1901). Esse último foi um engenheiro francês contratado pelo Conde de Boa Vista, presidente da província, para realizar obras em Pernambuco. Ele ficou no Brasil entre 1840 e 1846, tendo retornado à França depois de sofrer forte oposição por parte dos inimigos do Conde de Boa Vista. Durante sua estadia no Brasil, Vauthier fez amizade com Figueiredo e publicou alguns artigos em *O Progresso*. Ele era adepto do socialismo utópico de Fourier e transmitiu a seus amigos intelectuais brasileiros os fundamentos dessa doutrina. Figueiredo muito provavelmente foi influenciado por ele. As ideias de Vauthier podem ter servido também como fonte ideológica para a Revolta Praieira. O engenheiro francês escreveu um *Diário* que chegou às mãos de Gilberto Freyre, que percebeu sua importância e tentou resgatá-lo do esquecimento, publicando em 1940 as obras *Um Engenheiro Francês no Brasil e Diário Íntimo do Engenheiro Vauthier*.

³ Para maiores informações sobre esse contexto, ver, p. ex., o capítulo *A geração quarente-huitarde em Pernambuco*, CHACON 1965, pp. 23-100.

uma tradução minuciosa do *Curso* de Cousin e que criticou a organização patriarcal do país, adotando uma postura socialista. Freyre considera Figueiredo mais interessante do que Natividade Saldanha e Tobias Barreto para o estudo da história intelectual do nordeste, embora seja vítima de um desmerecido esquecimento (FREYRE, 1985, pp. 134-5; 157).⁴ Foi graças à motivação criada pelo trabalho de Freyre que Amaro Quintas se dispôs a estudar o pensamento político de Figueiredo e a organizar em 1950 uma nova edição da revista *O Progresso*, sob os auspícios do governo de Pernambuco (QUINTAS, 1950).⁵ Em sua análise, Quintas concluiu que, do ponto de vista da filosofia política, Figueiredo adotou uma posição socialista, concordando assim com a interpretação prévia de Gilberto Freyre. Outros estudiosos, como Vamireh Chacon e Nelson Saldanha, que também o pensamento político e social de Figueiredo, concordaram com a linha geral de interpretação de Freyre e Quintas, classificando nosso autor como *socialista* ou *socialista utópico*.

Foi nesse contexto que surgiu uma nova interpretação, de caráter divergente, oferecida por Vicente Barreto. Tendo orientado a dissertação de mestrado de Tiago Adão Lara, que resultou no livro *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo* (LARA, 2001), Barreto se aproveitou de alguns resultados da pesquisa realizada por seu orientando para aplicá-los a uma análise das ideias políticas e sociais de nosso autor.⁶ Com isso, ele escreveu um importante artigo, no qual combate a interpretação tradicional de Figueiredo como um pensador socialista do s. XIX brasileiro (BARRETO, 1974).⁷ Nesse artigo, Barreto se concentrou nos textos publicados em *O Progresso* e procurou mostrar, contra os autores

⁴ Ver Freyre, Gilberto. *Nordeste*. 5 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985; Freyre, Gilberto. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1940, pp. 134-5; 157. A cópia que conseguimos está em formato pdf, sem numeração das páginas. Os números indicados correspondem à paginação criada pelo programa de leitura do arquivo em pdf.

⁵ Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950.

⁶ Lara, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001.

⁷ Inexplicavelmente, o sobrenome *Figueiredo* aparece como *Figueira* no título do artigo de Barreto. Tudo indica que se trata de um erro de revisão. De qualquer modo, esse equívoco não se repete no corpo do texto, que usa o sobrenome correto.

mencionados acima, como o pensamento social e político de Figueiredo se enquadra no arquétipo liberal e não no socialista.

Nosso objetivo, no presente texto, é contestar a interpretação de Barreto, alegando que as supostas evidências por ele levantadas a favor do liberalismo nos textos de Figueiredo resultam de interpretações equivocadas. Pretendemos mostrar que os argumentos levantados por Barreto não são suficientes para ofuscar a interpretação tradicional da visão política de Figueiredo, marcada pela adesão ao socialismo. Para tanto, adotaremos o procedimento que segue. Inicialmente, apresentaremos a interpretação de Barreto, que contesta a ideia de que Figueiredo tenha sido socialista e o alinha ao lado do liberalismo político. Em seguida, discutiremos essa interpretação, procurando mostrar os seus equívocos e defendendo a ideia de que Figueiredo é um legítimo representante do que poderíamos chamar de *socialismo cristão* no Brasil do s. XIX. Por fim, apresentaremos as principais conclusões desse debate.

Achamos importante observar que aqui, por motivos prementes de espaço, estaremos concentrando a atenção em alguns aspectos da filosofia política de Figueiredo, deixando de considerar um outro aspecto importante de sua filosofia, a saber, a sua teoria do conhecimento. Acreditamos porém que essa restrição não irá prejudicar a discussão que empreendemos a seguir.⁸ Afinal de contas, nossa intenção principal é despertar a atenção para o pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo, um autor brasileiro que merece a atenção da comunidade filosófica do país.

II - Figueiredo como pensador liberal: a interpretação de Vicente Barreto

Barreto inicia a discussão avaliando a declaração do próprio Figueiredo a favor do socialismo, a qual foi utilizada pelos intérpretes

⁸ Para maiores detalhes sobre a teoria do conhecimento de Figueiredo, ver nosso artigo sobre esse tema no número especial sobre Filosofia Brasileira da *Revista Argumentos*, a ser publicado até o final do segundo semestre de 2020. Ver também o terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, atualmente em fase de redação.

anteriormente mencionados para classificá-lo como partidário dessa doutrina. Essa declaração aparece, p. ex., no debate de Figueiredo com o conselheiro Autran sobre o socialismo. Contra isso, Barreto afirma que, na análise ideológica, a aceitação pura e simples da autotransclassificação, feita pelo próprio autor estudado, não corresponde à metodologia mais segura. No caso de Figueiredo, a conclusão de que ele se ligava à matriz socialista depende apenas de declarações de simpatia doutrinária ou de esperanças em conquistas futuras. Para justificar sua hipótese, Barreto adota como metodologia o conceito de *estilo de pensamento*, desenvolvido por Mannheim (MANNHEIM, 1963, pp. 84 ss., *apud* BARRETO, 1974, p. 409).⁹ De acordo com esse último, devemos analisar uma obra procurando identificar as características que a identificam com outras, estabelecendo um denominador comum capaz de demonstrar a existência de um estilo de pensamento (BARRETO, 1974, pp. 408-9).

Ora, segundo Barreto, dentre os diferentes *estilos de pensamento político* do s. XIX, podemos destacar o *liberalismo* e o *socialismo*. Essas duas tendências, filhas do Iluminismo dos séculos XVII e XVIII, apareceram na história como opostas, mas na verdade podem estar defendendo as mesmas posições filosóficas. O paradigma do liberalismo se caracteriza pela defesa do estado de direito, enquanto o do socialismo se caracteriza pela luta contra a miséria e a exploração de um ser humano por outro. Essa simplificação das duas tendências conduz à identificação de matrizes liberais com matrizes socialistas e vice-versa. E, para Barreto, foi justamente desse defeito de análise que resultou a classificação de Figueiredo como primeiro representante do socialismo no Brasil (BARRETO, 1974, p. 409).

Antes de analisar o pensamento político e social de Figueiredo, Barreto descreve as circunstâncias intelectuais e políticas da década de 1840 na Europa, que não poderemos expor aqui por motivos de espaço. Barreto também descreve brevemente as principais formas de socialismo da época,

⁹ O texto indicado por Barreto é: Mannheim, Karl. *Ensaio sobre Sociologia y Psicologia Social*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 84 ss. Não conseguimos acessá-lo. Para desenvolver nossa pesquisa, consultamos o mesmo texto na seguinte edição alternativa: Mannheim, Karl. *O pensamento conservador*. In: Martins, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. S. Paulo: Hucitec, 1986, pp. 77-131.

representadas pelas doutrinas de Saint-Simon, Fourier e Owen, que também não repetiremos aqui pelos mesmos motivos de espaço. No nosso caso, basta informar que, para Barreto, a crítica à burguesia vitoriosa era uma constante entre os liberais brasileiros de então. Mas essa crítica divergia daquela feita pelo socialismo utópico pelo fato de aceitar os fundamentos da ordem política, social e econômica vigente. Em outras palavras, diferentemente dos socialistas, os liberais brasileiros concordavam com o sistema, embora discordassem de seu funcionamento (BARRETO, 1974, pp. 409-11).

Passando para o caso de Figueiredo, Barreto mostra que ele adotou o princípio da liberdade, fundamento do estado liberal, ao afirmar que a liberdade e a ordem estão necessária e intimamente ligadas. Para Figueiredo, de acordo com Barreto, a ordem jurídica liberal constituía uma conquista assegurada que não deveria ser discutida. Ela deveria ser melhorada com o acréscimo de novos direitos, nascidos das necessidades criadas pelo funcionamento do próprio modelo liberal. Nessa perspectiva, a questão da igualdade surgiu em consequência do exercício do poder de forma egoísta e desumana pela burguesia industrial. Desse modo, o igualitarismo dos liberais do s. XIX consistiu na tentativa de incorporar ao estado os instrumentos jurídicos e políticos capazes de proporcionar condições ao efetivo exercício da liberdade por parte de todos e não apenas dos proprietários burgueses. Recorrendo a Isaiah Berlin, Barreto afirma que a ideia de *democratização do estado liberal* serviu de fonte para a elaboração da teoria das *liberdades positivas* e das *liberdades negativas* por parte dos neoliberais. As *liberdades positivas* dependem da distribuição mais justa de bens e oportunidades na sociedade, enquanto as *liberdades negativas* são aquelas que se afirmam diante do poder político (BERLIN, 1969, s. n., *apud* BARRETO, 1974, p. 412).¹⁰ Barreto pensa que Figueiredo

¹⁰ O parágrafo do artigo de Barreto a respeito das liberdades positivas e negativas apresenta as ideias truncadas, em virtude de problemas de revisão na sua longa frase final. Para esclarecer isso, tentamos localizar o capítulo sobre *Dois conceitos de liberdade* na obra de Berlin. Infelizmente, não conseguimos acessar a edição de 1969, citada por Barreto. Mas tivemos acesso à edição de 2002, em que os dois sentidos de *liberdade* são definidos aproximadamente como segue: i) a *liberdade negativa* ocorre quando uma pessoa não é proibida de fazer suas escolhas por outras

está inserido nesse contexto do liberalismo, ao reconhecer que o ser humano, ao lado das suas liberdades negativas, possui aspirações que só podem ser satisfeitas pela sociedade e ao afirmar que devemos dirigir as atividades do indivíduo com base no maior gozo possível para o indivíduo social. Mas, para Figueiredo, esse indivíduo social não se realiza por si mesmo. A realização de cada indivíduo aumenta quando passamos do homem isolado no estado selvagem para o homem no estado social e desse último para o homem membro de uma sociedade que seria por si mesma um dos elementos da humanidade organizada (*O Progresso*, pp. 178-9; *apud* BARRETO, 1974, p. 412).¹¹ Ora, para Barreto, essa mesma afirmação foi feita pelos neoliberais do s. XX, principalmente por Isaiah Berlin e John Rawls, embora de forma mais elaborada. Estamos portanto diante de uma linha de pensamento liberal, cabendo a Figueiredo o mérito de ter sido o primeiro a levantar o problema no nosso país (BARRETO, 1974, pp. 411-2).

Na sequência de seu artigo, Barreto apresenta uma lista de teses que, de acordo com ele, comprovam a adesão de Figueiredo ao liberalismo. Uma dessas teses nos diz que o caminho mais adequado para garantir a ordem e a liberdade na época estava no progresso material das sociedades. Daí a necessidade de ruptura com a sociedade aristocrática e seus privilégios. Isso estava ligado à necessidade de criar uma classe média capaz de incorporar os frutos da Revolução Industrial através da destruição do latifúndio. No caso do Brasil, a estrutura social estava submetida às leis do mercado, sem dispor da organização jurídica correspondente. A aristocracia rural dominava uma economia semelhante à dos tempos da servidão. E os instrumentos para corrigir os desequilíbrios e injustiças sociais deveriam ser de caráter político e jurídico, não podendo ser substituídos por

peçoas; ii) a *liberdade positiva* ocorre quando o indivíduo é seu próprio senhor. Embora tenhamos aqui duas maneiras de dizer a mesma coisa, uma positiva e outra negativa, essas noções se desenvolveram historicamente em direções divergentes, até entrar em choque uma com a outra (BERLIN, 2002, pp. 169; 178-9).

¹¹ Barreto indica apenas a página de *O Progresso*. O artigo envolvido se intitula *Atividade Humana*, foi publicado no Tomo I, nº 3 da revista, de outubro de 1846, às pp. 175-80, tendo sido escrito por Figueiredo.

soluções econômicas e sociais. De acordo com Barreto, Figueiredo acreditava que a função da norma na sociedade possuía caráter corretivo dos desequilíbrios culturais, sociais e econômicos do país (BARRETO, 1974, pp. 412-5).

Outra tese figueirediana destacada por Barreto está ligada ao fato de que, para os liberais, há dois tipos de liberdade, a natural e a social. A primeira está ligada à satisfação das tendências e desejos naturais do ser humano; a segunda está ligada a uma convenção feita entre os indivíduos e pode sofrer limitações de acordo com as circunstâncias históricas. Ora, segundo Barreto, o conceito de *liberdade* em Figueiredo se insere no contexto de uma visão naturalista do ser humano. Além disso, os componentes racionalista e individualista do liberalismo se encontram expressos nos textos de Figueiredo. No caso da crença na razão, ele apela, p. ex., ao conceito de *organização*, à função intervencionista do estado e à sua teoria da ordem social, que revelam suas convicções nesse domínio. Quanto ao individualismo, ele é entendido por Figueiredo como a expressão das virtualidades da pessoa. A organização social deve coordenar as vontades individuais de modo a constituir um todo equilibrado. Para Barreto, Figueiredo vincula ao indivíduo a sua visão da sociedade e expressa claramente a justificativa do direito de propriedade como extensão do direito de autoaperfeiçoamento individual. O trecho de *O Progresso* citado por Barreto para confirmar esse fato se encontra na resenha feita por Figueiredo do livro *Elementos de Economia Política*, do conselheiro Autran, e é o seguinte:

O direito *atual* [grifo de Barreto] de propriedade (*uti et abuti*) foi instituído, na falta de coisa melhor [...] para satisfazer ao direito que tem cada geração de apossar-se da herança da geração precedente, direito ainda mais geral, que qualquer indivíduo ao nascer, traz consigo – satisfazer as necessidades que sua organização lhe cria. Eis aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do *direito* [grifo de Barreto] atual de propriedade, que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo tempo incompatível

com ele (*O Progresso*, p. 503; *apud* BARRETO, 1974, p. 415; grifos de Barreto).¹²

Nessa perspectiva, a ordem liberal deve ser modificada quando a realização individual estiver sendo prejudicada. Daí se segue a concepção liberal da lei em Figueiredo, para quem o objetivo da sociedade é o interesse geral, de tal modo que os atos prejudiciais a tal interesse geral devem ser proibidos (BARRETO, 1974, pp. 415-6).

Barreto pensa também que a identificação do pensamento de Figueiredo com o liberalismo se torna mais evidente em sua teoria política. Com efeito, Figueiredo defende que o Brasil de sua época, governado por um monarca hereditário mais duas câmaras eletivas, parecia oferecer mais garantias de estabilidade do que outras formas de governo (BARRETO, 1974, p. 416).¹³

Em suma, Barreto pensa que a crítica de Figueiredo às instituições políticas brasileiras não constitui uma crítica global ao sistema, mas sim a aspectos de seu funcionamento. Desse modo, para Barreto, é importante realçar na crítica de Figueiredo o fato de que ela representa um elo perdido na história das ideias políticas brasileiras. Estamos diante da primeira tentativa, embora fracassada, de incorporar o elemento econômico e social à ideologia liberal do país. Figueiredo compreendeu o liberalismo melhor do que os liberais brasileiros do s. XX. A democratização que precisávamos deveria ser realizada não através de métodos externos ao sistema, mas sim com o auxílio dos próprios instrumentos da nossa organização política e jurídica (BARRETO, 1974, pp. 416-7).

¹² O artigo citado por Barreto faz parte da seção *Revista Bibliográfica* e corresponde à mencionada resenha do livro *Elementos de Filosofia Política*, de Pedro Autran, tendo sido publicado no Tomo II, nº 7, de maio de 1847, de *O Progresso*, às pp. 499-503. O autor da resenha é Figueiredo.

¹³ O texto de *O Progresso* em que Barreto se baseia para fazer essa afirmação se encontra no Tomo I, nº 1 da revista, de julho de 1846, à p. 9, sob o título de *Exposição de Princípios*. Esse texto foi assinado por RR, que indica ter sido escrito pelos redatores da revista, dentre os quais se inclui Figueiredo.

III - Figueiredo como pensador socialista cristão: discussão com Barreto

Antes de iniciar a nossa discussão com Barreto, consideramos importante observar que a apresentação das doutrinas filosóficas e políticas de Figueiredo envolve algumas dificuldades técnicas que precisam ser resolvidas antes da sua realização. Elas são as seguintes. Em primeiro lugar, graças ao fato de Figueiredo não ter escrito obras sistemáticas, seus textos estão distribuídos mais ou menos aleatoriamente em publicações de periódicos e jornais da época, levando alguns intérpretes concentrarem a atenção em alguns textos em detrimento de outros, mesmo quando esses últimos são relevantes para o assunto tratado, realizando assim leituras parciais ou equivocadas das doutrinas envolvidas. Esse aspecto parece ter afetado a interpretação de Barreto, que se limitou a analisar apenas alguns dos textos relevantes de Figueiredo, desconsiderando outros igualmente importantes. Em segundo lugar, graças ao costume romântico de então, os autores assinavam seus textos com pseudônimos, criando assim obstáculos à sua correta identificação nos dias de hoje. Esse é o caso de Figueiredo, que quase sempre recorreu a pseudônimos ao assinar seus textos. Em *O Progresso*, p. ex., eles vêm assinados por *A* ou *O*, indicando a autoria individual, ou por *RR*, indicando a autoria coletiva dos editores da revista. Isso tem levado muitos intérpretes do pensamento de Figueiredo a considerar a maior parte dos artigos de *O Progresso* como tendo sido escritos por ele, procedimento que nos parece desaconselhável, pois corre o risco de atribuir-lhe ideias que de fato não lhe pertencem. Barreto, provavelmente influenciado pelos cuidados tomados por seu orientando Tiago Lara nesse campo, felizmente citou apenas textos que foram escritos por Figueiredo. Mesmo assim, deixou de lado outros textos igualmente relevantes, como veremos mais adiante.

Na sequência de nossa discussão, estaremos sempre levando em conta os dois pontos mencionados, com o objetivo de evitar os equívocos

correspondentes. No caso da diversidade dos textos de Figueiredo, procuraremos apreender suas doutrinas da maneira mais completa possível, através da leitura de todos os seus textos relevantes. No caso da autoria dos textos de *O Progresso*, concentraremos nossa atenção nos textos assinados por *A* ou *O*. Quanto aos assinados por *RR* ou mesmo os desprovidos de assinatura, mas claramente atribuíveis aos editores, considerá-los-emos ou redigidos apenas por Figueiredo ou contando com a sua participação ativa na redação, pois, afinal de contas, ele era o editor chefe da revista. Os demais textos de *O Progresso* não serão considerados, pois tudo indica que não foram escritos pelo nosso autor.

Como vimos mais acima, Barreto enquadra Figueiredo como um pensador que aderiu ao liberalismo político, colocando-se assim contra os intérpretes tradicionais, como Quintas, Freyre, Chacon e Saldanha, que caracterizaram Figueiredo como um pensador socialista. Para Barreto, o socialismo autoproclamado de nosso autor se baseia apenas em declarações de simpatia doutrinária ou em esperanças de futuras conquistas sociais. Barreto argumenta que, ao fim e ao cabo, Figueiredo deve ser propriamente caracterizado como um pensador liberal e não como socialista. Essa hipótese merece uma discussão mais detalhada.

Sabemos que Barreto se baseou numa perspectiva mannheimiana para compreender o liberalismo e o socialismo como *estilos de pensamento*. Essa abordagem nos parece válida e caminha na direção da compreensão da *visão de mundo* envolvida, outro conceito mannheimiano que tem sido por nós utilizado ao estudar a filosofia brasileira do s. XIX. Todavia, parece-nos que Barreto pressupõe em sua análise uma separação entre *filosofia política* e *cristianismo*, a qual não corresponde ao estilo de pensamento do Brasil do s. XIX, no qual ambos se encontram mesclados de maneira indissolúvel. Além disso, Barreto enfatizou as características liberais do pensamento de Figueiredo, reduzindo o seu socialismo a meras declarações de simpatia doutrinária e de esperanças relativas a um futuro melhor. Ora, se levarmos em conta esses aspectos desprezados por Barreto, veremos que a filosofia política de Figueiredo pode até incluir alguns

traços liberais, mas eles constituem apenas aspectos a serem provisoriamente tolerados para obtermos uma transição pacífica em direção a uma sociedade solidária. Nessa perspectiva, eles não são suficientes para justificar a rejeição do enquadramento de Figueiredo na corrente socialista. Para comprovar essa nossa hipótese, começaremos pelo principal argumento usado por Barreto para justificar a suposta adesão de Figueiredo ao liberalismo político.

Como pudemos constatar, para Barreto, a associação da visão simplificada do liberalismo como mera defesa do estado de direito com a visão também simplificada do socialismo como mera luta contra a miséria e a exploração levou à identificação equivocada das matrizes liberais com as socialistas. Na verdade, os liberais da época criticavam a burguesia vitoriosa, mas aceitavam a ordem política por ela estabelecida, enquanto os socialistas se colocavam contra o sistema como um todo. E, de acordo com Barreto, foi justamente a identificação acima, baseada numa simplificação indevida, que levou à conclusão equivocada de que Figueiredo seria socialista.

Esse argumento de Barreto tenta mostrar que o cerne liberal do pensamento de Figueiredo foi confundido com o socialismo em virtude de uma visão simplificada das relações entre esses dois sistemas políticos. Ao afirmar isso, Barreto parece estar aqui aderindo à visão mais ou menos tradicional sobre as relações entre liberalismo e socialismo. E isso pode ter afetado suas conclusões sobre a real posição política de Figueiredo. Para justificar essa nossa alegação, vejamos em que consiste essa visão mais ou menos tradicional a que nos referimos. Recorreremos a um trabalho de Rooksby ligado a esse assunto (ROOKSBY, 2012). Ali, ele afirma que a visão em questão envolve a ideia de que estamos diante de sistemas claramente distintos, apesar de compartilharem algumas teses. Do ponto de vista dos ideais políticos envolvidos, o socialismo coloca a igualdade acima da liberdade, ao passo que o liberalismo coloca a liberdade acima da igualdade. Além disso, o socialismo se liga ao aumento do poder do estado e à correspondente redução da importância da esfera privada (ROOKSBY,

2012, pp. 496-7). Daí podemos deduzir que o liberalismo caminha na direção inversa, ligando-se ao enfraquecimento do poder do estado e ao aumento da importância da esfera privada.

Ainda de acordo com Rooksby, o liberalismo defende a liberdade, o respeito pelo indivíduo, a autonomia, a privacidade, a igualdade, a democracia, a tolerância, o domínio da lei e os direitos humanos. O liberalismo defende ainda a propriedade privada, o mercado livre e o capitalismo (ROOKSBY, 2012, p. 499). Rooksby alega que o ponto mais importante para a concepção liberal dos seres humanos está em que eles são vistos como indivíduos. Nessa perspectiva, eles constituem o fundamento ontológico e ético do liberalismo, recebendo mais importância do que o grupo social do qual fazem parte. Em geral, o liberalismo vê o indivíduo como um egoísta radical que interage com outros indivíduos simplesmente para satisfazer seus próprios interesses pré-formados. O individualismo radical do liberalismo encontra sua expressão no conceito de *contrato social*, que se baseia na ideia de que a sociedade não é a formação e uma coletividade, mas sim de um agregado de indivíduos de acordo com regras baseadas nos princípios de igualdade e liberdade (ROOKSBY, 2012, p. 501-2). Para Rooksby, a suposição fundamental da perspectiva liberal sobre a natureza humana é que os indivíduos são autônomos e responsáveis pelas suas próprias ações, o que justifica a desigualdade material entre eles. Por fim, quanto à propriedade privada, que Rooksby considera ser o terceiro princípio do liberalismo, ela se baseia no individualismo ontológico do liberalismo, segundo o qual indivíduos egoístas não são naturalmente cooperativos, mas sim acumuladores e territorialistas. E esse apego do liberalismo à propriedade privada leva a pensar a igualdade ou desigualdade dos cidadãos somente em termos de justiça distributiva (ROOKSBY, 2012, pp. 505-6).

Quanto ao socialismo, Rooksby afirma que esse sistema constitui uma espécie de radicalização ou de transcendência do liberalismo. Nessa perspectiva, o socialismo exige uma realização mais completa dos ideais liberais. O universalismo dos princípios de igualdade e liberdade gera uma

dinâmica de luta que tende a superar os limites estruturais do capitalismo liberal. Para o socialismo, esses princípios estão melhor fundamentados numa visão dos seres humanos como seres irredutivelmente sociais do que na ontologia radicalmente individualista do liberalismo. O socialismo só pode ser compreendido como filosofia política quando situado em relação ao liberalismo (ROOKSBY, 2012, pp. 495-6). Como podemos ver a partir da exposição de Rooksby, o liberalismo e o socialismo não são tão radicalmente diferentes como defendido pela visão mais ou menos tradicional. Na verdade, eles se baseiam praticamente nos mesmos princípios. A diferença entre eles está sobretudo na maneira pela qual esses princípios são interpretados. De um modo geral, concordamos com a comparação feita por Rooksby e pretendemos utilizá-la na discussão da posição de Figueiredo em relação aos dois sistemas.

A partir dessa base teórica, iremos agora mostrar, contra Barreto, que, no que diz respeito ao socialismo, a filosofia política de Figueiredo envolve muito mais do que meras declarações de simpatia teórica para com esse sistema. Além disso, algumas teses de Figueiredo que Barreto apresenta como claramente liberais precisam de correções ou qualificações que mostram não estarem elas tão próximas do liberalismo como pensa esse intérprete. Não estamos afirmando aqui que as ideias de Figueiredo nesse domínio se afastam radicalmente do liberalismo, mas sim que ele viu esse último apenas como uma fase de transição no rumo do progresso representado pela sociedade socialista cristã. No caso do Brasil, atrasado em relação aos países europeus em virtude de sua condição de recém libertado das amarras coloniais, seria necessário primeiro caminhar em direção ao liberalismo para depois evoluir ao socialismo. Desse modo, enfatizar a dimensão liberal do pensamento de Figueiredo, em detrimento da dimensão socialista, constitui uma interpretação equivocada. Vejamos como.

O primeiro ponto a ser discutido diz respeito à questão da propriedade privada. Concordamos com Barreto quando ele afirma que, em Figueiredo, a organização social deve coordenar as vontades individuais

para atingir o equilíbrio do grupo social. Também concordamos com Barreto quando ele afirma que Figueiredo defende o direito de propriedade como extensão do direito de aperfeiçoamento. Mas temos dúvidas em relação à maneira pela qual Barreto compreende o *direito de propriedade* nessa afirmação. Com efeito, para justificar sua hipótese, Barreto utiliza uma passagem da mencionada resenha figueirediana do livro de Autran, mas com cortes e grifos que dificultam a compreensão adequada do seu sentido. Para efeito de esclarecimento, reproduziremos abaixo essa mesma passagem, mas sem os cortes feitos por Barreto e com grifos nossos nos trechos que consideramos mais relevantes:

A segurança da propriedade, diz o Sr. Autran, é a primeira condição indispensável para a produção da riqueza. Deve colher quem semeou, o produto do trabalho do homem e a obra das suas mãos são propriedade sua. A lei civil, continua ele, não é o fundamento do direito de propriedade [até aqui, os grifos são de Figueiredo, para indicar que está citando Autran].

Estas três citações são mais que suficientes para mostrarem que o autor [Autran] pretende que a propriedade individual, *tal como se acha constituída entre nós*, segundo o direito romano, sem os corretivos de que então era cercada, *representa um direito anterior à formação da sociedade*, direito que a lei civil não fez mais que sancionar.

Esta crença constitui um erro grave. O direito atual de propriedade (uti et abuti) foi instituído, na falta de coisa melhor, como cabalmente mostrara o nosso ilustrado amigo e colaborador, o Sr. H., para satisfazer ao *direito que tem cada geração de apossar-se da herança da geração precedente, direito ainda mais geral, que qualquer indivíduo ao nascer, traz consigo – satisfazer as necessidades que sua organização lhe cria. Eis aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do direito atual de propriedade, que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo tempo incompatível com ele* (FIGUEIREDO, 1847a, p. 503. Todo artigo: 499-504; com exceção da frase latina, todos os grifos dos dois parágrafos que se seguem às citações de Autran são nossos).

Para Barreto, esse trecho expressa claramente que Figueiredo justifica o direito de propriedade como extensão do direito de autoaperfeiçoamento individual. E as duas palavras que ele grifa em sua

citação da passagem acima se referem ao “direito atual” e ao “*direito atual de propriedade*”, dando com isso a impressão de que Figueiredo aceita como válido o *direito atual de propriedade*. Mas isso é incorreto. Como podemos ver com clareza, Figueiredo recorreu às citações de Autran para indicar que seu adversário defende a *propriedade privada* como um *direito natural* posteriormente sancionado pela lei civil. Contra isso, Figueiredo afirma que essa crença corresponde a um grave erro, ou seja, *o direito de propriedade não constitui um direito natural*. E alega que *o atual direito de propriedade* foi estabelecido, *por falta de algo melhor*, para satisfazer ao direito que cada geração tem de apossar-se da herança da geração precedente. Notemos aqui que a propriedade está sendo vista não como um direito natural, mas como uma convenção social imperfeita, artificialmente *criada por falta de algo melhor* para satisfazer a um direito natural. E esse último se refere ao direito que cada geração tem apropriar-se daquilo que foi produzido pela geração anterior. Notemos também que Figueiredo, ao invés de falar em *direito de cada indivíduo*, prefere usar *direito de cada geração*, uma expressão mais geral e mais voltada para a dimensão social. E, depois dessas colocações, Figueiredo conclui que é apenas nessa medida que tal direito se liga ao direito natural que cada indivíduo tem de satisfazer às suas necessidades. Figueiredo termina a passagem indicando que *esse é o verdadeiro direito natural, radicalmente diferente do direito de propriedade atualmente existente, o qual, com o tempo, acabou por se tornar incompatível com o primeiro a ponto de destruí-lo*. Isso lhe permite concluir mais adiante, no texto do seu debate com Autran, que tudo o que esse último diz a respeito da segurança da propriedade como condição para a produção e acumulação de riquezas nada mais é do que *uma verdade contingente, aplicável ao estado social que se baseia nessa mesma propriedade*.

Como podemos ver, na passagem em questão, ao invés de defender o direito de propriedade vigente em sua época, Figueiredo o critica explicitamente, ao contrário do que pensa Barreto, que grifou palavras inadequadas para a compreensão do texto. E não podemos esquecer que,

no artigo *A todos* de *O Progresso*, assinado por RR, Figueiredo e os editores usam como mote uma frase de Saint-Simon, para quem a constituição da propriedade deveria ser alterada para evitar a exploração dos pobres pelos ricos ociosos (FIGUEIREDO, 1847b, pp. 547-52). Além disso, no artigo *A voz do céu*, Figueiredo e os editores argumentam que a propriedade da terra pertence a Deus e que os seres humanos têm direito apenas ao seu usufruto. Daí a conclusão de que são criminosos todos os que se apropriam das terras divinas e passam a explorar seus semelhantes (FIGUEIREDO, 1848b, pp. 851-4). Isso não significa, porém, que Figueiredo tenha assumido uma posição radical que demandasse o fim imediato da propriedade privada. Com efeito, ainda no debate com Autran, Figueiredo afirma que *a grande maioria dos socialistas considera útil a propriedade individual* e nenhum deles pretende abolir a família (FIGUEIREDO, 1852a). Isso pode ser verdadeiro em alguns casos, como o de Leroux, p. ex., mas talvez não da maioria dos socialistas. Isso contudo não afeta a posição de Figueiredo a respeito da propriedade privada. Ele pensa que essa última é admissível apenas no período de transição social que vai do liberalismo político e econômico para uma sociedade solidária. Com efeito, no segundo artigo do debate com Autran a respeito do socialismo, Figueiredo afirma que a aplicação do liberalismo político ao Brasil não seria semelhante àquela possível na Europa, pois entre nós se fazia necessário o *estímulo à propriedade individual através do acesso universal à propriedade territorial*. Em outras palavras, os latifúndios – ou pelo menos as partes deles que se revelassem ociosas – deveriam ser substituídos por pequenas propriedades. Mas isso não significa que estávamos diante de um estágio definitivo no que diz respeito à propriedade territorial: tratava-se de uma solução provisória, a ser aperfeiçoada ou até mesmo eliminada com o passar do tempo em direção ao progresso. No mesmo texto do debate com Autran, Figueiredo parece reforçar essa ideia ao fazer referência aos escritos dos Padres da Igreja e ao *Evangelho* de Mateus, que, de acordo com ele, confirmam do ponto de vista cristão o programa geral do socialismo sobre a *vida em comum*, a *abolição do capital*, a *gratuidade do crédito* e a *igualdade de*

salários (FIGUEIREDO, 1852b). Isso certamente significa que as expectativas de Figueiredo em relação ao progresso envolviam uma evolução histórica em direção à retomada dos princípios das comunidades cristãs primitivas, em muitos aspectos mais próximas do socialismo do que do liberalismo.

O segundo ponto a ser considerado tem a ver com a questão da *solidariedade*. A análise de Barreto se concentra nos princípios da *liberdade* e da *igualdade*, deixando de lado o terceiro componente da tríade republicana, a *fraternidade*. Ora, Figueiredo também se refere a essa última em seus textos e tudo indica que ele a interpreta como equivalente à *solidariedade*. Embora ela não seja uma tese do liberalismo político, temos de reconhecer que aparece de maneira elogiosa diversas vezes nos textos de Figueiredo, apontando na direção do socialismo. A pouca ênfase conferida por Barreto à questão da solidariedade em Figueiredo provavelmente se deve a uma leitura equivocada do artigo *Atividade Humana* (FIGUEIREDO, 1846a), agravada pela ausência de complementação a partir de outros textos relevantes, como *Comércio Internacional* (FIGUEIREDO, 1846b) e *Reforma do Sistema Penitenciário III* (FIGUEIREDO, 1847c).¹⁴ O maior problema exegético parece estar no artigo *Atividade Humana*, que não foi redigido de maneira muito feliz, permitindo e estimulando uma visão deturpada do pensamento de Figueiredo nos domínios das filosofias moral e política. Analisaremos a seguir cada um desses artigos.

Começemos com *Atividade humana*. O problema com esse artigo está em que ele parte de uma apresentação parcial da perspectiva moral de Jouffroy e, ao sugerir que Figueiredo concorda com ela, oferece uma proposta apenas parcial da sua própria perspectiva, enfatizando a dimensão sensualista de caráter hedonista e utilitarista do ser humano e atenuando a sua dimensão espiritual de caráter solidário e societário, que só aparece mais claramente em outros artigos. A ênfase no individualismo e no hedonismo já aparece nas definições de *riqueza*, *produção*, *distribuição* e

¹⁴ Esse texto é o último de uma série de três, que foram escritos por Figueiredo sob inspiração de artigos tratando do mesmo assunto na revista *Démocratie Pacifique*, à qual ele teve acesso provavelmente através de Vauthier.

consumo, que Figueiredo apresenta como partes fundamentais da economia política. Ao fazer isso, ele está seguindo Jean Baptiste Say, que, em seu *Tratado de economia política*, estabelece tais conceitos como básicos nessa disciplina (SAY, 1803, p. I). Essa postura baseada em conceitos extraídos da economia política liberal é possível porque, na resenha do livro de Autran, conforme veremos mais adiante, Figueiredo reconhece que Smith e Say, em que pese às suas deficiências, realizaram muitas análises exatas dos fenômenos econômicos. De qualquer modo, essa caracterização da economia política era relativamente comum na época, como podemos ver pela adoção de uma terminologia semelhante por Autran, apesar da inclusão de um novo conceito, o de *circulação* ou *troca*. Com efeito, esse conselheiro, nas suas *Preleções de economia política*, afirma que “podemos dividir a ciência econômica em quatro partes: a produção, a circulação ou troca, a distribuição e o consumo da riqueza” (AUTRAN, 1860, p. 25).¹⁵

Ora, a ênfase nessas doutrinas expostas em *Atividade humana* levou não só Barreto, mas diversos outros intérpretes do pensamento de Figueiredo a vê-lo explicando a formação da sociedade através da associação de indivíduos egoístas e hedonistas, que resolvem aderir a um contrato social para obtenção do maior prazer individual. Essa leitura leva diretamente à suposição de que Figueiredo defendeu uma perspectiva moral de caráter individualista, sensualista, utilitário e hedonista, sugerindo que sua filosofia política se enquadre no liberalismo marcado pelo contratualismo hedonista.

Deixando de lado por enquanto a filosofia política de Figueiredo e concentrando-nos na sua filosofia moral, consideramos importante lembrar aqui que, ao contrário do que pensam muitos intérpretes de Figueiredo, o próprio artigo *Atividade humana* já aponta sutilmente numa direção diferente do liberalismo, se levarmos em conta dois pontos que não foram devidamente apreciados por eles. O primeiro desses pontos tem

¹⁵ Estamos citando Autran a partir da 2ª edição de seu livro, publicado em 1860, um ano após a morte de Figueiredo, com o novo título de *Preleções de Economia Política*, porque não tivemos acesso à seguinte 1ª edição dessa obra: Albuquerque, Pedro Autran da Matta. *Elementos de Economia Política*. Pernambuco: Tip. Santos e Companhia, 1844.

a ver com o apelo ao mote da revista francesa *La Phalange*, que preconiza o desenvolvimento de todas as individualidades, ordenadas espontânea e legitimamente, na unidade absoluta da espécie. Esse mote, lido descuidadamente, pode até reforçar a ideia de que Figueiredo está defendendo um individualismo hedonista. Mas não podemos nos esquecer que ele foi extraído de uma revista societária que defende acima de tudo a formação de uma sociedade solidária, fato esse que aponta numa direção oposta à desse mesmo individualismo. O segundo deles tem a ver com as diversas referências à formação de relações *solidárias* entre os indivíduos que se unem para constituir o grupo social ou, na linguagem figueirediana, o *indivíduo social*. Figueiredo se refere, p. ex., ao estado inicial de guerra entre os indivíduos, que depois se ligam por laços sociais em virtude das *solidariedades formadas*; ao fato de que a *solidariedade entre os indivíduos* se torna completa no grupo social; à maior importância do *prazer do grupo social* em relação ao prazer do indivíduo isolado; à maior importância do *prazer da humanidade* em relação ao prazer de cada nação isolada (FIGUEIREDO, 1846a, 175-80). Essas referências indicam que, para Figueiredo, o bem estar da coletividade está sempre acima do bem estar do indivíduo, que é dela tributário.

É nesse espírito da formação de solidariedades que deve ser entendida a terminologia figueirediana, que faz uma distinção entre o *indivíduo humano*, ou seja, o indivíduo que assume os laços sociais para conviver com seus semelhantes, o *indivíduo social*, ou seja, a nação ou grupo social formado pela associação dos diferentes indivíduos humanos, e o *indivíduo humanidade*, ou seja, a população do globo ou grupo social mais abrangente formado pela associação das diversas nações ou indivíduos sociais. Figueiredo observa ainda que o *indivíduo social* é tão legítimo quanto o *indivíduo humano*. Em todos esses casos, a moral é governada pelo princípio do maior prazer possível para cada um desses “indivíduos” mencionados. Essa terminologia é um tanto inusitada, pois a palavra *indivíduo* se aplica mais propriamente ao ser indivisível que constitui como que o *átomo* do grupo social (FIGUEIREDO, 1846a, 175-80). Figueiredo

parece ter adotado os termos em questão por conta própria. De qualquer modo, encontramos uma divisão triádica bastante semelhante nas *Miscelâneas Filosóficas* de Jouffroy. Ali, ele afirma que o desenvolvimento da inteligência humana é espontâneo e refletido ou na *humanidade inteira*, ou numa *sociedade humana* considerada isoladamente e em um *indivíduo humano* considerado à parte. O que acontece com um indivíduo e com uma sociedade deve acontecer também com o conjunto das sociedades ou humanidade (JOUFFROY, 1901, pp. 42-3).¹⁶ Podemos ver que o termo *indivíduo humano* foi utilizado por Jouffroy e pode ter estimulado Figueiredo a criar os dois outros termos *indivíduo social* e *indivíduo humanidade*, embora sem fazer referência à sua fonte inspiradora.

O tema da solidariedade reaparece reforçado no artigo *Comércio internacional*, em que Figueiredo denuncia o estado deplorável das nações modernas, dominadas pelo liberalismo econômico. E, como vimos, aponta como causas dessa situação a má organização da atividade individual no interior do grupo social e a falta de solidariedade entre as nações no domínio das trocas comerciais. Retornando às teses defendidas em *Atividade humana*, mas agora enfatizando a superioridade do bem de todos em relação ao bem de cada indivíduo, Figueiredo critica as sociedades modernas por terem apenas fixado leis que impediam os indivíduos de prejudicarem seus semelhantes, deixando o bem de todos à mercê dos caprichos individuais. Ele retoma também a ideia de que o progresso das relações entre os diversos grupos sociais envolvia um caminho que passaria inicialmente por um momento de sofrimento e luta armada, avançando depois a um estado de maior bem estar geral, caracterizado pela ampliação das trocas internacionais. E reconhece que na sua época as nações ainda se encontravam no estágio inicial do progresso, sem perceberem que o antagonismo armado de então nada mais era do que um momento de transição dolorosa em direção ao reinado da paz e da fraternidade universal (FIGUEIREDO,

¹⁶ As *Mélanges Philosophiques* foram publicadas inicialmente em 1833, compreendendo textos de Jouffroy publicados no jornal literário *Globe* entre 1824 e 1830. Só tivemos acesso à sétima edição dessa obra, publicada em 1901. Os textos relevantes são os mesmos da primeira edição.

1846b, pp. 253-62). É verdade que *Comércio internacional* está voltado para a crítica ao *laissez-faire* e aos seus inconvenientes, mas não podemos nos esquecer de que a base dessa crítica está na defesa do bem estar geral produzido pelo estabelecimento de relações solidárias entre os indivíduos e entre as nações às quais eles pertencem, relações essas que são reguladas por princípios societários fraternalistas e não por princípios meramente individualistas e hedonistas.

O artigo *Reforma do sistema penitenciário III* começa aparentemente reforçando o individualismo hedonista e contratualista sugerido em *Atividade humana*, pois afirma que a solução adotada para resolver o estado de guerra entre indivíduos que precedeu a formação da sociedade civil foi a adoção de regras de conduta para cada indivíduo, restringindo sua liberdade. Como, porém, as restrições impostas eram em numero muito reduzido, cada indivíduo se via compelido pelo seu interesse egoísta a desrespeitar as mesmas, o que levou ao estabelecimento de um sistema penal para prevenir esse fato. Mas Figueiredo acusa os criminalistas de sua época de não terem admitido ser o interesse geral a verdadeira base da penalidade, fundando equivocadamente essa última em abstrações filosóficas ou em concepções teológicas. Até aqui, se deixarmos de lado a noção figueirediana de *interesse geral* como ligada à busca de um estado de felicidade geral baseado na solidariedade, parece que estamos novamente diante de uma moral hedonista que serve de fundamento ao liberalismo político. Todavia, ao final do artigo, somos surpreendidos pela afirmação de que, além da lei social, existe uma *lei moral geral obrigatória que está gravada no coração de cada indivíduo*. A lei social não passa de uma convenção humana, baseada no interesse geral e garantida pela força, enquanto *a lei moral tem origem divina e não pode ser violada pelo indivíduo*. Essa lei moral aponta na direção do princípio altruísta que confronta as tendências egoístas do ser humano. Esse princípio altruísta poderia ser considerado um avatar do princípio de solidariedade, que por sua vez constitui um avatar do princípio de fraternidade. Esse último é interpretado por Figueiredo

num sentido claramente cristão e também aparece diversas vezes nos textos de Figueiredo, ao lado dos princípios da liberdade e da igualdade, formando o que ele considera a tríade cristã inspiradora da humanidade em sua evolução em direção o progresso (FIGUEIREDO, 1847c, pp. 639-44).

Há um outro texto figueirediano relevante que Barreto leva em conta, mas sem considerar a ênfase na solidariedade. Trata-se da resenha do livro *Elementos de Economia Política*, de Autran. Ali, Figueiredo usa como mote uma frase de Hyppolite Renaud, extraída do livro desse último sobre a doutrina de Fourier, em que a *SOLIDARIEDADE* aparece em letras maiúsculas e é caracterizada como um grande princípio que une todos os membros da grande família humana (RENAUD, 1877, p. 37).¹⁷ Esse princípio, reiteramos, pouco tem a ver com uma moral individualista e hedonista. No texto em questão, Figueiredo se opõe explicitamente ao *laissez-faire*, mas também faz algumas concessões a Smith e Say, defensores desse sistema. Ele alega que ambos fizeram muitas análises exatas dos fenômenos econômicos, mas, por falta de um aprofundamento do ponto de partida, por falta de incluir certos elementos em seus cálculos, por falta de uma terminologia exata e pelo desconhecimento do que Figueiredo chama de *teorema da solidariedade humana*, eles caíram em contradições e feriram o bom senso (FIGUEIREDO, 1847a, pp. 499-504). As falhas de Smith e Say estão indicadas de maneira muito genérica, e a determinação de cada uma delas envolve alguma especulação.

Com os dados disponíveis, porém, acreditamos poder levantar a seguinte hipótese. O mencionado “ponto de partida” da análise desses economistas certamente é o *estado de guerra entre indivíduos egoístas*. Esse ponto de partida não foi aprofundado por Smith e Say porque eles deixaram de incluir outros elementos nos cálculos envolvidos. A questão da terminologia nos parece um pouco mais complicada, pois Figueiredo adotou pelo menos a parte mais básica daquela de Say e Smith, no que diz

¹⁷ A 1ª edição dessa obra saiu em 1842. Só conseguimos acesso à 6ª edição, de 1877, publicada depois da morte de Figueiredo.

respeito aos conceitos fundamentais da economia política. Não temos, porém, elementos para determinar qual seria o restante da terminologia exata preconizada por Figueiredo. Sem levar em conta esse problema, podemos perguntar quais seriam os elementos deixados de lado por Smith e Say. Ora, pela leitura dos demais textos de Figueiredo, acreditamos que pelo menos o principal elemento que faltou incluir provavelmente foi a *lei moral gravada no coração de cada indivíduo*. Smith e Say explicam apenas parcialmente a formação e a evolução da sociedade ao recorrer ao individualismo hedonista que leva a um contrato baseado em leis convencionais. Eles deveriam ter considerado também a lei moral solidária existente no interior de cada indivíduo, lei essa que contrabalança o impulso egoísta inicial, estabelecendo inicialmente relações de solidariedade primeiramente entre o indivíduo e seus semelhantes no interior do grupo social a que pertencem, e em seguida entre os diferentes grupos sociais formados, de tal modo que o hedonismo inicial passa a ser controlado por um princípio solidário que vai muito além do estado de guerra inicial, contribuindo para a formação de uma associação fraterna ou solidária entre os indivíduos e as nações.

É essa lei moral inata que leva ao sentimento de justiça distributiva e à solidariedade, que Smith e Say equivocadamente substituem pela concorrência desenfreada. Não é à toa que Figueiredo fala em *teorema da solidariedade* na resenha do livro de Autran, como se se tratasse de um axioma fundamental para explicar a ação humana, seja do ponto de vista moral, seja do ponto de vista político, seja do ponto de vista econômico. E, na sequência de seu argumento, Figueiredo rejeita a tese de Autran segundo a qual a maioria dos indivíduos conhece melhor do que os outros indivíduos ou do que o grupo social o que é adequado a seus interesses, devendo cada indivíduo ser livre para seguir suas inclinações. Ora, essa é a tese que fundamenta não só uma moral individualista e hedonista, mas também os liberalismos político e econômico. Para Figueiredo, a aceitação de tal tese nos levaria de volta ao estado selvagem. Isso nos faz supor que

é a associação solidária que deve substituir eficazmente esse estado selvagem. Em virtude disso, Figueiredo defende, em oposição a essa tese, que cada indivíduo deve ter liberdade na medida em que os demais indivíduos possam conviver pacificamente com ele. Essa convivência pacífica tem a ver com o princípio da solidariedade entre indivíduos, ligado à lei moral neles gravada desde o nascimento, e constitui uma proposta de solução ao estado de coisas da época, marcada pelo estado de guerra permanente entre as forças individuais (FIGUEIREDO, 1847a, pp. 499-504).

Avaliando os artigos acima em conjunto, podemos constatar que Figueiredo defende teses aparentemente contraditórias nos mesmos, pois, de um lado, explica a origem da sociedade com base na associação de indivíduos impulsionados por interesses egoístas e hedonistas, e, de outro, admite que cada um desses indivíduos traz em si uma lei moral que estabelece a solidariedade como princípio de ação. Se nos concentrarmos na primeira dessas teses e deixarmos de levar em conta a segunda, seremos certamente levados a ver Figueiredo como defensor do liberalismo político, caindo no mesmo equívoco que Barreto. Do nosso ponto de vista, porém, é necessário não só levar em conta também a segunda tese, mas também tentar conciliá-la com a primeira, obtendo assim um retrato mais adequado da posição de Figueiredo nesse domínio. É o que faremos a seguir.

Ora, parece-nos que a solução de Figueiredo a essa aparente contradição encontra uma inspiração implícita na posição de Jouffroy, que, conforme anunciamos antes, foi apresentada apenas parcialmente em *Atividade humana*, dando a falsa impressão de que esse pensador francês é um hedonista e um utilitarista. Com efeito, Jouffroy estabelece, nas *Miscelâneas filosóficas*, uma distinção entre *amor de si* e *amor próprio*. Ele localiza o amor de si em nossa sensibilidade, que está ligada ao prazer e à dor. Nessa perspectiva, o *amor de si* é responsável por nossa busca pelo bem sensorial. Acontece que, segundo Jouffroy, nós possuímos também um princípio inteligente, que corrompe essa tendência, opondo a cada paixão a paixão contrária, levando-nos a descobrir um bem moral

obrigatório, diverso do bem sensorial. Isso envolve uma oposição entre o útil e o justo, entre a paixão e o dever, que conduz ao aparecimento da forma social do *amor próprio*. Em outras palavras, o *amor de si* possui caráter egoísta e está voltado para a satisfação do prazer individual, ao passo que o *amor próprio* possui caráter altruísta e esta voltado para a realização do bem comum (JOUFFROY, 1901, pp. 202-15). Essa distinção foi introduzida inicialmente por Rousseau e posteriormente trabalhada por diversos autores, como, p. ex., Kant. Ela foi inclusive adotada por Feijó em suas apostilas de filosofia, conforme mostrou Paulo Margutti no segundo volume de sua *História da Filosofia do Brasil (1808-1843)*.¹⁸

A distinção acima revela que Jouffroy vê no ser humano um conflito entre duas tendências opostas, uma egoísta e a outra altruísta. Desse modo, podemos dizer que, segundo ele, há duas motivações que sempre influenciam e determinam a conduta humana. De um lado, temos as motivações de sua natureza sensorial e, de outro, as ideias de sua inteligência a respeito dos fins aspirados por essas mesmas motivações. Quando o ser humano obedece às suas tendências naturais, que são instintivas e cegas, ele age de maneira apaixonada; quando ele obedece à sua inteligência, que é esclarecida e refletida, ele age de maneira racional. A primeira tendência predomina na nossa infância e a segunda, na nossa idade madura e na nossa velhice (JOUFFROY, 1901, p. 37). Em outro ponto das *Miscelâneas*, Jouffroy afirma que a sociedade deve sua existência às tendências puramente sensoriais que atraem os seres humanos uns aos outros. Eles se ligam aos seus semelhantes pela atração do prazer muito antes que a razão moral estabeleça obrigações e deveres recíprocos. É certo que uma sociedade baseada apenas nas paixões poderia subsistir, pois seria continuamente sustentada pelas necessidades imperiosas que a fundaram. Mas também é certo que ela seria constantemente atormentada pela natureza caprichosa e variável das paixões que levaram a formá-la. Daí a

¹⁸ Rousseau trata da questão em diversas de suas obras, como o *Emílio*, o *Ensaio sobre a origem das linguagens* e o *Discurso sobre as origens da desigualdade*. Sobre as obras relevantes de Kant, bem como sobre as relações entre as ideias de Rousseau, Kant e Feijó, ver MARGUTTI, 2020, seções 3.2.2.10.2 e 3.2.2.10.3.

necessidade de estabelecimento do dever para consagrar as relações que essas paixões produziram, acrescentando obrigações invariáveis à atração inicial mutável que uniu os seres humanos e conferindo à mesma uma força sempre igual e uma permanência inabalável (JOUFFROY, 1901, p. 219).

Como podemos constatar, a explicação da origem da sociedade através do princípio do prazer não corresponde à doutrina completa de Jouffroy, que assim ficaria reduzida a um mero hedonismo utilitarista. Ela precisa ser complementada pela importante ação da inteligência humana, que controla as paixões sensoriais egoístas do indivíduo e as dirige para um fim moral altruísta mais elevado. Isso fica mais claro quando acrescentamos a essa explicação as noções rousseauianas de *amor de si* e de *amor próprio*.

Quanto a Figueiredo, ele não usa essa terminologia nem deixa explícito que vê no ser humano um conflito entre a tendência egoísta e a solidária, mas parece adotar uma posição análoga à de Jouffroy, ao explicar, por um lado, a origem da sociedade através do princípio do prazer e ao complementar tal explicação através da lei moral obrigatória presente no coração humano. Isso sugere que Jouffroy foi o inspirador dessa doutrina em Figueiredo, apesar de não ter sido explicitamente mencionado nem reconhecido como tal. Se levarmos isso em conta, a semelhança com Jouffroy nos permite explicar a aparente contradição figueirediana entre as doutrinas hedonistas e utilitaristas de *Atividade Humana* e as doutrinas espiritualistas cristãs de *Reforma do Sistema Penitenciário III*. Isso explica inclusive a rejeição do utilitarismo por parte de Figueiredo, uma vez que essa doutrina não é compatível com a lei moral obrigatória gravada em cada ser humano. Tudo indica que Figueiredo tentou uma conciliação entre dois sistemas, partindo do *individualismo hedonista* para chegar ao *coletivismo solidário*.

Mas temos de acrescentar aqui que essa conciliação foi feita num espírito cristão. A dimensão religiosa do pensamento figueirediano nos

domínios moral e político, já anunciada na mencionada lei moral obrigatória impressa no coração de todos nós, aparece confirmada em diversos outros escritos de nosso autor. Por exemplo, em dois folhetins de *A Carteira*, o de 5/11/1855 e o de 10/11/1855, respectivamente do nº 255 e do nº 265 do *Diário de Pernambuco*, Figueiredo defende a imortalidade da alma como uma crença sublime, inata e fonte da moral, consolidada pelas ideias de *ordem e justiça* e confirmada pela revelação. Na sua resenha do *Livro do Povo*, de Lamennais, publicada em *O Progresso*, ele parece concordar com a tese desse autor francês de que o nosso destino nesse mundo é nos aproximarmos cada vez mais de Deus, desenvolvendo todas as nossas faculdades e colaborando com nosso próximo para que ele alcance esse mesmo objetivo. Figueiredo vê semelhanças entre essa doutrina e a de Jouffroy (FIGUEIREDO, 1847d, pp. 647-54). E acreditamos que ele de fato se aproxima desse último, embora não tenhamos condições de justificar esse ponto aqui, por motivos de espaço.

E não podemos deixar de acrescentar aqui que, nos folhetins de 14/07/1856 e de 21/07/1856, publicados respectivamente nos números 165 e 171 do *Diário de Pernambuco*, nos quais ele registra o diálogo entre o político oportunista Alfredo e o filósofo solidário Rodolfo, o livro de Lamennais e algumas de suas doutrinas são retomadas. No artigo *A todos*, de *O Progresso*, ele utiliza como mote um dito de Lamennais, que faz uma distinção entre a justiça humana e a justiça divina, a qual ele parece assumir como sua também (FIGUEIREDO, 1847b, pp. 547-52).

Em outro folhetim de 05/05/1856 do nº 107 do *Diário de Pernambuco*, em uma parte do qual faz uma resenha do *Ensaio sobre a Providência*, de Bersot, Figueiredo parece concordar com a tese desse pensador francês, segundo a qual a Providência Divina não só é visível na natureza, mas também necessária para a ordem moral. O ser humano pode ser fraco quando lida com coisas transitórias, mas se torna forte quando lida com as coisas eternas. Todos nós possuímos uma faculdade capaz de nos arrancar desse mundo e nos elevar às coisas divinas (FIGUEIREDO, 1856d).

Lembremos também que, no debate com Autran sobre o socialismo, Figueiredo afirma que as ideias de *liberdade, igualdade e fraternidade* estão de acordo com o espírito cristão. E já mostramos as afinidades que Figueiredo vê entre o cristianismo e o princípio fourierista que ele denominou *teorema da solidariedade humana*. Mas achamos importante observar aqui que, apesar de fazer referências sempre elogiosas a Fourier, cujas ideias ficou conhecendo a partir de seu contato com Vauthier, Figueiredo nunca expressou adesão às ideias mais radicais desse socialista francês. Aliás, Figueiredo provavelmente não as conhecia integralmente, pois até mesmo os seguidores mais convictos de Fourier evitaram divulgar suas ideias radicais e anticristãs, relativas à libertação das paixões humanas. Embora, por motivos de espaço, não tenhamos condições de justificar aqui mais detalhadamente essa hipótese, acreditamos poder afirmar que Figueiredo extraiu de Fourier sobretudo a ideia de *solidariedade*, mantendo-se sempre fiel às doutrinas católicas, procurando adaptar às mesmas as suas ideias políticas.

Além disso, no folhetim de 13/04/1857, do nº 83 do *Diário de Pernambuco*, que trata do cristianismo, Figueiredo afirma que a perfeita harmonia que essa doutrina estabelece entre Deus e o ser humano já é suficiente para atribuir-lhe uma origem divina. Para ele, somente o cristianismo concebe o ser humano como inteligente e livre, como dotado de espírito e coração. Isso envolve a noção de que o ser humano é um conjunto harmônico formado por duas partes distintas, aquela voltada para as ideias – o espírito – e aquela voltada para os sentimentos – o coração. O nosso senso íntimo proporciona melhores demonstrações do que o raciocínio e nos mostra com clareza a reciprocidade entre Deus e nós mesmos. Somos mais capazes de compreender pelo coração do que pela inteligência. O ser humano sabe que que provém de Deus e que avança para Deus, de tal modo que ele é o sacerdote da criação (FIGUEIREDO, 1857). Essas ideias, associadas às de um outro folhetim de 29/09/1856, do nº 229 do *Diário de Pernambuco*, em que Figueiredo afirma cristãmente que só há

uma família no globo, só um sol no sistema planetário e só uma Providência no universo, reforçam a nossa sugestão de que Figueiredo compartilhava as ideias de Lamennais e de Bersot nesse domínio, todas voltadas para a construção de uma sociedade solidária baseada em princípios cristãos (FIGUEIREDO, 1856e).

Por fim, temos de levar em conta que, no artigo *As reformas*, publicado no nº 12 de *O Progresso* sem assinatura mas facilmente atribuível a Figueiredo e aos editores, são aplicados à análise da situação do Brasil da época alguns ideais liberais moderados como fase de transição para a realização dos ideais solidários e cristãos que acabamos de expor. Com base nisso, eles afirmam que, apesar de possuir uma das constituições mais liberais do planeta, o país estava sujeito a um despotismo desenfreado. A causa dessa situação estava na falta de organização proporcionada pelo regime do *laissez faire*. Mas isso poderia ser alterado de maneira pacífica, sem recorrer a uma revolução, medida extrema a ser adotada apenas em último caso. A solução preconizada estava na mudança das bases da nossa organização política, fortalecendo os municípios e reorganizando o estado do ponto de vista jurídico, militar, pedagógico e administrativo. Isso, porém, não seria suficiente. Haveria também a necessidade de que os desprovidos de propriedade se levantassem em nome da emancipação dos trabalhadores, já que o trabalho constituía um dever indispensável e a ociosidade não passava de uma patifaria. Como podemos ver, estamos diante de uma proposta liberal bastante realista em relação à realidade política, social e econômica do Brasil de então, bastante moderada em sua recomendação de modificação pacífica e bastante vaga em relação à reorganização geral do estado. A parte efetivamente socialista ficou por conta das declarações radicais finais, a favor da mencionada revolta dos não proprietários em nome da emancipação dos trabalhadores, declarações essas que não coadunam bem com a proposta imediatamente antecedente de uma reforma pacífica da sociedade brasileira (FIGUEIREDO, 1848c, pp. 855-66). De qualquer modo, o liberalismo aparece aqui não como uma solução definitiva, mas sim como uma fase de

transição na evolução histórica do país em direção ao progresso representado pela formação de uma sociedade inspirada nos ideais cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade. Ora, a organização proposta para essa sociedade corresponde precisamente a uma forma de *socialismo cristão*, que nos parece ser a característica marcante do pensamento de Figueiredo. É verdade que não encontramos nele a adesão a uma doutrina socialista específica, como a de Fourier, a de Saint-Simon, a de Louis Blanc ou a de Leroux. O que temos, como afirma Barreto, são apenas declarações de simpatia para com o socialismo solidário. Mesmo assim, a multiplicidade dessas declarações, que se encontram esparsas por todos os textos analisados, bem como o contexto geral do pensamento neles expresso deixam claro que Figueiredo aderiu a uma forma de socialismo cristão e não ao liberalismo político. Esse último nada mais era do que uma das opções disponíveis a serem adotadas no momento de transição para a sociedade mais adequada, representada pelo socialismo cristão.

Se nossa interpretação das ideias de Figueiredo está correta, então há várias hipóteses de Barreto que demandam correções e qualificações. Quando ele afirma que Figueiredo adotou o princípio da liberdade como fundamento do estado liberal, ligando-o à ordem, Barreto se esquece do papel fundamental desempenhado pelo princípio de solidariedade na formação da sociedade. Se levarmos isso em conta, fica difícil pensar que Figueiredo via a ordem jurídica liberal como uma conquista a ser preservada, apesar de poder ser enriquecida com a inclusão de novos direitos a partir de eventuais necessidades históricas. Na verdade, parece que Figueiredo considerava sobretudo a liberdade de pensamento como uma conquista a ser preservada, devendo os demais aspectos da ordem jurídica liberal ser corrigidos e adaptados gradual e pacificamente a uma visão mais solidária da sociedade, afetando aspectos importantes como a propriedade privada, a desigualdade social, o capitalismo e o livre mercado. Isso pode ser confirmado pelas teses do artigo *O Direito de Viver*, em que Figueiredo e os editores de *O Progresso* afirmam que as sociedades cristãs modernas se constituíram pela força, levando à submissão das massas por

uma minoria opressora. Nessa perspectiva, a base do direito moderno é o lema *ai dos vencidos!*, que somente foi abalado com o surgimento, no s. XVII, da “grande carta do gênero humano” resumida na tríade *liberdade, igualdade e fraternidade*. Mas Figueiredo e os editores acrescentam a essa carta um direito que antecede os demais: *o direito de viver*, sem o qual os três princípios em questão não passam de mentiras dos opressores para disfarçar a sua dependência e depredação dos explorados. Esse direito apareceu tarde na história do mundo, mas é logicamente anterior a todos os outros direitos, que na verdade o pressupõem. Para Figueiredo e os editores, o primeiro dever que a sociedade tem para com o indivíduo é proporcionar-lhe os meios para viver, já que a condição exigida para ser feliz é estar vivendo (FIGUEIREDO, 1848a, 775-8). Daí a crítica de Figueiredo ao *laissez-faire*, que não leva em consideração o cumprimento desse dever.

Outra hipótese de Barreto que merece reparos é aquela que, segundo Figueiredo, o caminho para garantir a ordem e a liberdade está no progresso material das sociedades, de acordo com a concepção hedonista característica do liberalismo. Essa interpretação, repetimos aqui, está baseada numa leitura muito focada no artigo *Atividade Humana*, concentrando-se exageradamente no hedonismo ali expresso e deixando de considerar outros textos relevantes para a compreensão do pensamento de Figueiredo nesse domínio. Convém lembrarmos inicialmente que esse hedonismo já se encontra atenuado na escolha do próprio mote do artigo, que envolve um texto de *La Phalange*, defendendo a valorização e o desenvolvimento de todos os indivíduos com base em uma ordenação espontânea e legítima, no interior da unidade da espécie. No caso da fourierista *La Phalange*, essa ordenação espontânea só se torna legítima quando baseada no princípio de solidariedade, que marca a unidade da espécie humana. Ora, recapitulemos aqui a regra figueirediana de relacionamento dos indivíduos em sociedade: os indivíduos que atuam na produção, distribuição e consumo devem gozar da maior liberdade e agir segundo suas tendências naturais. E como a solidariedade dos indivíduos

se torna completa no grupo social, a obediência a essa regra deverá produzir o maior prazer possível desse mesmo grupo social, beneficiando assim cada indivíduo que atua como seu membro. A solidariedade aparece no artigo menos acentuada do que o hedonismo, é verdade, mas isso não significa que ela não esteja presente. E se complementarmos a doutrina expressa em *Atividade humana* com a lei moral gravada no coração de cada indivíduo desde o seu nascimento, poderemos constatar a real importância do princípio altruísta em Figueiredo, que aparece sob a forma dessa mesma lei moral. Essa última leva naturalmente os indivíduos a estabelecerem relações fraternas ou solidárias entre si, num aperfeiçoamento de caráter mais espiritual do que material. Isso é reforçado pelo fato de que Figueiredo constantemente reafirma suas crenças católicas, voltadas sobretudo para a realização espiritual do ser humano. Nessa perspectiva, o progresso material não tem para Figueiredo a importância que Barreto lhe atribui.

Em apoio a essa nossa interpretação, lembremos aqui o folhetim *A Carteira* de 07/01/1856, publicado no nº 5 do *Diário de Pernambuco*, que trata da relação entre progresso material e espiritual. Ali, Figueiredo faz um contraste entre o *progresso material* de Pernambuco, marcado pelo grande movimento do porto, pelo aumento do comércio de importação, pelo aumento da riqueza material, etc., e a falta de complementação do mesmo pelo esperado *progresso intelectual, espiritual e moral na região* (FIGUEIREDO, 1856a). Podemos também lembrar aqui os folhetins de 14/07/1856 e de 21/07/1856, já mencionados, que descrevem diálogos entre dois personagens, Alfredo e Rodolfo. O contraste entre as posturas morais de ambos é relevante para nossa discussão. Alfredo aparece neles como um político e um profissional oportunista, para quem os fins justificam os meios, uma vez que baseia suas ações no egoísmo. Rodolfo, por sua vez, vive uma vida frugal e anônima, mais voltada para a atividade espiritual. Por esse motivo, ele critica a postura de Alfredo, defendendo inicialmente a importância das comunas na organização das sociedades

primitivas, no espírito de Sismondi. Esse último era um partidário do liberalismo econômico que, com o tempo, passou a defender algumas ideias que o aproximavam do socialismo, embora ele nunca tivesse reconhecido isso. Essas ideias envolviam a proteção da classe operária, a luta contra os excessos da livre concorrência e a regulação do progresso para evitar crises (FIGUEIREDO, 1856b). Num segundo encontro dos amigos, Rodolfo lê trechos da já mencionada resenha do livro de Lamennais, publicada originalmente em *O Progresso*, expondo teses que parecem utópicas a Alfredo, que acaba se aborrecendo e interrompendo a fala do amigo (FIGUEIREDO, 1856c). Lamennais foi um defensor dos aspectos socialistas e democráticos presentes no *Evangelho*. A partir disso, podemos concluir que Alfredo é um modelo do homem liberal de sua época, em busca da satisfação egoísta de seus próprios interesses, enquanto Rodolfo, avatar de Figueiredo, é um modelo do homem que se opõe a essa postura, revelando preocupação com as injustiças e desigualdades sociais. Mesmo que isso não tenha sido explicitado no folheto, o fato de Rodolfo defender ideias que o amigo considera utópicas, no espírito de Lamennais, sugere que esse personagem está mais próximo do socialismo cristão do que do liberalismo.

Barreto se refere também ao conceito figueirediano de *liberdade*, que, para ele, se insere numa concepção naturalista do ser humano. Ora, como vimos, o ser humano, para Figueiredo, se compõe de duas tendências, uma egoísta e a outra, solidária. Essa última foi impressa por Deus nos seres humanos desde o seu nascimento, envolvendo assim uma dimensão espiritual que torna difícil acreditar que o conceito figueirediano de *liberdade* esteja inserido numa concepção meramente naturalista do ser humano. Barreto ainda acrescenta que o culto da razão e o individualismo, características do liberalismo, encontram-se presentes nos escritos de Figueiredo. Concordamos no que diz respeito ao culto à razão, pois no artigo *Certeza Humana*, publicado em *O Progresso* e versando sobre a teoria do conhecimento, ele se recusa a considerar o misticismo como um sistema filosófico, como faz Cousin, justamente por considerá-lo fora do domínio das justificativas racionais (FIGUEIREDO, 1846c, pp. 13-24). Mas dizer que

Figueiredo defende o individualismo nos parece extremamente problemático, devido, entre outras coisas, à sua ênfase na solidariedade e na tríade de princípios cristãos. Desse modo, Figueiredo pode até compartilhar com o liberalismo o culto da razão, mas isso não faz dele um pensador predominantemente liberal, visto que os ideais socialistas por ele defendidos não se opõem necessariamente a tal culto. Quanto ao individualismo, esperamos ter deixado claro que ele foi utilizado por Figueiredo não numa perspectiva liberal, mas sim numa perspectiva fraternalista. E no que diz respeito à aceitação da monarquia constitucional hereditária como o regime mais adequado para o país na época, isso não significa que Figueiredo considerasse tal regime como uma solução política definitiva em termos liberais. Na verdade, do mesmo modo que no caso da propriedade privada, Figueiredo via a monarquia constitucional hereditária apenas como uma fase da evolução histórica em direção ao progresso material e moral representado pela implantação dos ideais do socialismo cristão.

Em síntese, se nossa interpretação estiver correta, então as características liberais do pensamento de Figueiredo não devem ser entendidas em sentido estrito, como quer Barreto, mas exigem qualificações que aproximam bastante tal pensamento do socialismo cristão. A propriedade territorial, p. ex., é concebida por Figueiredo como uma apropriação indevida da herança divina destinada a todos os indivíduos, apropriação essa que leva à exploração do homem pelo homem, contrariamente aos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. O equívoco de considerar Figueiredo um liberal nessa questão está ligado ao fato de que, apesar de partir do hedonismo contratualista para explicar a formação da sociedade, ele vai além disso, ao enfatizar a nossa dimensão altruísta e a solidariedade que ela produz, condenando assim a propriedade privada em geral, tal como concebida pelo liberalismo. O individualismo de Figueiredo, por sua vez, também tem sido compreendido de maneira equivocada em virtude da ênfase em seu apelo inicial ao hedonismo contratualista, deixando de considerar a importância por ele conferida à lei moral inata em cada ser humano e ao espírito de solidariedade daí decorrente. Lembremos sempre

que, para Figueiredo, o indivíduo é um ser complexo, marcado por um conflito entre duas tendências, uma egoísta e outra solidária, sendo sua felicidade alcançada apenas quando a segunda vence a primeira. O progresso material não é satisfatório sem o correspondente e mais importante progresso espiritual. Para Figueiredo, a sociedade não é um mero agregado de indivíduos, mas sim uma coletividade baseada sobretudo na solidariedade humana, que constitui o fundamento da liberdade e da igualdade.

IV - Observações finais

Ao finalizar o presente texto, expressamos nossa expectativa de ter exposto adequadamente os argumentos de Vicente Barreto a respeito do liberalismo político de Figueiredo e de tê-los rejeitado de maneira convincente, reiterando assim a interpretação que o vê como um pensador socialista no Brasil do s. XIX. A essa interpretação, estamos acrescentando porém a qualificação de que o socialismo figueirediano, embora formulado de maneira vaga nos textos relevantes, era autêntico e alimentado pelo espírito da fraternidade cristã. Com isso nos vimos diante de uma das primeiras manifestações no país do movimento que posteriormente será denominado *socialismo cristão*. Em nosso empreendimento, procuramos nos ater apenas aos textos cuja autoria poderia ser atribuída a Figueiredo sem maiores problemas, evitando o apelo a apenas um ou outro mais significativo. E tentamos articular, da maneira mais harmônica possível, as doutrinas de todos os escritos relevantes para a nossa discussão, obtendo assim uma interpretação relativamente coerente das ideias de Figueiredo no campo político. Por fim, temos a expectativa de que, com esse trabalho, os pesquisadores do pensamento brasileiro aumentem seu interesse pelo estudo do pensamento desse autor tão importante para a compreensão das ideias filosóficas brasileiras no século XIX.

Referências

- Albuquerque, Pedro Autran da Matta. *Preleções de Economia Política*. 2 ed. melhorada. Rio: Garnier, 1860.
- Barreto, Vicente. Antonio Pedro de Figueira [sic]: uma revisão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XXIV, fasc. 96, out./nov./dec. 1974, São Paulo, 1974, pp. 407-17.
- Berlin, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: Hardy, Henry (ed.). *Liberty. Isaiah Berlin. Incorporating Four Essays on Liberty. With an essay on Berlin and his critics by Ian Harris*. Oxford: Oxford Un. Press, 2002.
- Figueiredo, A. P. de. (1846a). Atividade Humana. *O Progresso*, Tomo I, nº 3, outubro de 1846. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 175-80.
- Figueiredo, A. P. de. (1846b). Comércio Internacional. *O Progresso*, Tomo I, nº 4, dezembro de 1846. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 253-62.
- Figueiredo, A. P. de. (1846c). Certeza Humana. *O Progresso*, Tomo I, nº 1, julho de 1846. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 13-24.
- Figueiredo, A. P. de. (1847a). Revista Bibliográfica. Elementos de Economia Política, do dr. Autran. *O Progresso*, Tomo II, nº 7, maio de 1847. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 499-504.
- Figueiredo, A. P. de. & editores. (1847b). A todos. In: *O Progresso*, nº 8, julho de 1847. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. pp. 547-52.
- Figueiredo, A. P. de. (1847c). Reforma do Sistema Penitenciário III. *O Progresso*, Tomo II, nº 9, novembro de 1847. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 639-44.
- Figueiredo, A. P. de. (1847d). Revista Literária. O Livro do Povo, de Lamennais. *O Progresso*, Tomo II, nº 9, novembro de 1847. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*.

1846-1848. *Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 647-54.

Figueiredo, A. P. de. (1848a). O Direito de Viver. *O Progresso*, Tomo II, nº 11, junho de 1848. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. *Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 775-8.

Figueiredo, A. P. de. (1848b). A voz do céu. In: *O Progresso*, nº 12, setembro de 1848. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. *Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 851-4.

Figueiredo, A. P. de. (1848c). As Reformas. In: *O Progresso*, nº 12, setembro de 1848. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso*. 1846-1848. *Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 855-66.

Figueiredo, A. P. de. (1848). Sr. Dr. Pedro Autran da Matta e Albuquerque! –*Diário de Pernambuco*, Recife, 12/08/1852. In: Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, Anexo 4, pp. 141-3.

Figueiredo, A. P. de. (1852b). *Senhores Redatores*. Sr. Dr. Pedro A. da M. e Albuquerque! – *A Imprensa*, Recife, 06/09/1852. In: Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, Anexo 5, pp. 143-50.

Figueiredo, A. P. de. (1856a). Folhetim *A Carteira* de 07/01/1856 do nº 5 do *Diário de Pernambuco*. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/> allvolumes>. Acesso em outubro de 2019.

Figueiredo, A. P. de. (1856b). Folhetim *A Carteira* de 14/07/1856 do nº 165 do *Diário de Pernambuco*. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/> allvolumes>. Acesso em outubro de 2019.

Figueiredo, A. P. de. (1856c). Folhetim *A Carteira* de 21/07/1856 do nº 171 do *Diário de Pernambuco*. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/> allvolumes>. Acesso em outubro de 2019.

Figueiredo, A. P. de. (1856d). Folhetim *A Carteira* de 05/05/1856 do nº 107 do *Diário de Pernambuco*. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/> allvolumes>. Acesso em outubro de 2019.

Figueiredo, A. P. de. (1856e). Folhetim *A Carteira* de 29/09/1856 do nº 229 do *Diário de Pernambuco*. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/> allvolumes>. Acesso em outubro de 2019.

Figueiredo, A. P. de. (1857). Folhetim *A Carteira* de 13/04/1857 do nº 83 do *Diário de Pernambuco*. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/> allvolumes>. Acesso em outubro de 2019.

Freyre, Gilberto. *Nordeste*. 5 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985.

Freyre, Gilberto. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olimpio, 1940.

Jouffroy, Th. *Mélanges Philosophiques*. 7^e éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1901.

Lara, Tiago Addão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001.

Mannheim, Karl. *O pensamento conservador*. In: Martins, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. S. Paulo: Hucitec, 1986, pp. 77-131.

Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil – 2ª Parte (1808-1843)*. S. Paulo: Loyola, 2020.

Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950.

Renaud, Hyppolite. *Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Charles Fourier*. 6^e. éd. Paris: Librairie des Sciences Sociales, 1877.

Rooksby, Ed. The relationship between liberalism and socialism. *Science & Society*, vol. 76, nº 4, October 2012, pp. 495-520.

Say, Jean Baptiste. *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment les richesses*. Tome I. Paris: Imprimerie de Crapelet, 1803.

Álvaro Vieira Pinto (1909 - 1987): notas sobre a necessidade de resgatar seu legado...

Pedro Gontijo

1. Introdução

Álvaro Vieira Pinto (1909 - 1987) é uma dessas figuras cujo legado vai sendo construído em dois movimentos ao longo da história, em tempos bem distintos. Num primeiro momento é o movimento do próprio autor ao longo de sua vida e sua produção de conhecimentos. Num segundo momento é o movimento de resgate e reescrita do papel do filósofo em nosso país. Ambos movimentos foram muito dinâmicos no que se refere a Vieira Pinto. Viveu uma interessante interação com a tradição filosófica, tendo escrito, por exemplo, sobre Platão. E promoveu uma expansão de sua produção e ocupação pública de espaços onde pôde fazer interagir suas ideias com diferentes públicos até o golpe de estado de 1964. Com o fim do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros e exilado, viveu experiências desafiadoras na Iugoslávia e, sobretudo, no Chile, sem parar de pesquisar e publicar. De volta ao Brasil, experimentou o cerceamento a sua voz pelo regime de exceção, mas continuou atuando na tradução de obras e na escrita, mesmo sem ter tido algumas de suas obras publicadas.

Conhecer Álvaro Vieira Pinto – AVP¹ – por meio dos que escreveram sobre ele é, portanto, uma tarefa que merece cuidado, dado que, se por um

¹ As próximas referências a Álvaro Vieira Pinto serão grafadas por uma abreviação de seu nome: AVP.

lado, ao findar a vida, encerra sua produção, talvez ainda não tenhamos encerrado o resgate de seus escritos inéditos. Esse trabalho tem sido uma obra coletiva, dado que as interdições, por vezes construídas ao longo do tempo, só permitiram que sua obra fosse mais plenamente conhecida na primeira década deste século. Tendo falecido em 1987, análises feitas sobre seu pensamento antes do novo século ignoraram, por exemplo, os dois tomos de *O Conceito de Tecnologia* (2005) e as mais de 400 páginas de *A Sociologia dos Países Subdesenvolvidos* (2008)². Pudemos ser agraciados com essas publicações 20 anos depois de sua morte. E, talvez, ainda se encontre mais inéditos que nos revelarão outros elementos do seu pensamento³. Há um interessante relato feito pelo pesquisador De Fáveri (2015) sobre idas e vindas na pesquisa a respeito da vida e obra de Álvaro Vieira Pinto.

Além de seu conhecimento filosófico propriamente dito, reconhecido por diferentes pesquisadores, outras áreas do conhecimento tiveram contribuição qualificada de AVP como a demografia, à qual se dedicou no exílio no Chile; a educação, que é tema importante e recorrente em sua obra; a ciência, tecnologia e metodologia científica; sociologia, desenvolvimento, nacionalismo, terceiro mundo e cibernética.

Ainda que parte da academia, especificamente a comunidade de pesquisa filosófica nos programas de pós-graduação em filosofia nas universidades brasileiras ignorem o pensamento de AVP⁴ como é comum acontecer com pensadores/as brasileiros/as, suas ideias encontraram outros caminhos de difusão e interação. Num processo recente de busca incipiente pela internet, facilmente foram encontrados mais de 40 (quarenta) publicações diretamente tratando do pensamento de AVP entre teses de doutorado, dissertações de mestrado, livros e, sobretudo, artigos.

² Conforme os manuscritos de Álvaro Vieira Pinto, essa obra foi escrita entre agosto de 1974 e fevereiro de 1977. Ficou, portanto, desconhecida do público por mais de 30 anos.

³ Há ao menos um material, oriundo de suas aulas de filosofia no ano de 1958 ainda não publicado e que apresenta de forma sistemática uma compreensão do que seja a filosofia e o ensino da filosofia.

⁴ O que pode ser observado ao buscarmos os títulos das dissertações de mestrado e teses de doutorado dos programas de pós-graduação em filosofia e ao verificarmos os trabalhos que são apresentados a cada dois anos nos encontros da ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia.

Em geral, tais publicações são oriundas de autores e autoras que atuam em diferentes campos do conhecimento: educação, ciências sociais em geral, tecnologia e, algo residual, em filosofia. Há, ainda, algumas dezenas de publicações que se referem indiretamente a AVP ao tratar de temas como desenvolvimentismo, tecnologia, educação, história do Brasil. Um eixo importante de citações está nas referências ao ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros (criado em 14 de julho de 1955 e extinto pela ditadura em abril de 1964) no qual AVP trabalhou e do qual foi dirigente.

Nossa perspectiva é fazer uma apresentação particular do filósofo AVP contribuindo para compreendê-lo como um de nossos principais filósofos brasileiros do século XX e que seu pensamento é pertinente e atual para alguns dos desafios colocados para a sociedade brasileira nestas primeiras décadas do século XXI. Apresentaremos basicamente algumas notas sobre a recepção de seu pensamento e outras sobre algumas de suas contribuições no campo educacional.

2 A recepção de Álvaro Vieira Pinto na Filosofia

É interessante observar que o meio acadêmico na área da filosofia recebeu mal o pensamento de AVP por algumas décadas. Algumas das críticas não versaram apenas sobre as divergências teóricas, mas expressaram uma postura de desqualificação intelectual da sua produção filosófica. Nas últimas décadas há um movimento de nuançar as críticas e de revalorizar vários aspectos de seu pensamento. Talvez a recepção como ocorreu esteja ligada a uma certa postura acadêmica de pouco valorizar parcela dos filósofos e filósofas brasileiros/as que não se limitaram a tornar-se comentadores/as da história da filosofia ocidental e que produziram filosofia antes e/ou fora dos círculos de influência da experiência da missão francesa na USP – Universidade de São Paulo na década de 30.

Ao investigar a hipótese da existência de tradição de uma filosofia no Brasil e ao elaborar um elenco de autores brasileiros que pesquisaram essa

trajetória, pode-se perceber tanto um movimento de valorização de uma suposta tradição filosófica no Brasil, como a existência de segmentos acadêmicos que expressam uma descrença ou divergência sobre os sentidos dos caminhos da filosofia no Brasil. Como podemos ver em LUCERO (2019), as tensões existentes revelam que a narrativa sobre o legado filosófico brasileiro está em disputa.

Após ter lido a obra de Freitas (1998) sobre AVP, Gilberto Vasconcellos (1999) publicou na Folha de São Paulo um comentário elogioso à obra e, conseqüentemente, a AVP, destacando inicialmente uma crítica à USP por uma suposta resistência ao tema do colonialismo.

A história das idéias explica o caráter profundamente anti-sebiano do Palácio do Planalto 50 anos depois. Várias vezes eu já me perguntei o seguinte: por que o "palácio tucano" é anti Iseb? Eis a resposta: os professores da USP, seduzidos pelos cebrapianos da primeira geração, tinham horror de ouvir falar na categoria de colonialismo. A mental descolonização em Álvaro Vieira Pinto, médico entendido em câncer, passa pelo conceito de "amanualidade" [...] Para o filósofo Álvaro Vieira Pinto, a contradição principal do Brasil é nação versus imperialismo: o homem aliado da possibilidade de trabalhar torna-se um problema ainda mais grave do que o homem explorado pelo trabalho, sobretudo porque a dor e a miséria do povo brasileiro são desnecessárias. (VASCONCELLOS, 1999)

Vasconcellos não é voz isolada na avaliação de que questões mais amplas de visão sobre a própria filosofia podem ter influenciado algumas dessas leituras equivocadas sobre AVP. FREITAS (1997) apresenta um panorama de reações negativas de filósofos ainda em 1962 que emitiram críticas a *Consciência e Realidade Nacional* de AVP: VITA (1962), KONDER (1962), VAZ (1962), DEBRUN (1962) e LEBRUN (1962). Um número elevado de críticas talvez tenha contribuído para um estreitamento dos espaços de interação acadêmica para AVP. Em uma das críticas mais ácidas, Lima Vaz chega a postular a existência de "premissas de uma ideologia do Estado totalitário" em sua obra.

Se nos decidimos à formulação de uma crítica radical foi porque julgamos entrever nas suas páginas as premissas de uma ideologia do Estado totalitário fascista que se não está, como acreditamos, nas intenções do Professor Álvaro Vieira Pinto, pode estar implícita na lógica do seu nacionalismo. (VAZ, 1962, p. 109)

1. Vale destacar que imediatamente antes de tal crítica, Vaz, em seu artigo, havia anunciado a admiração e o reconhecimento de que o livro de AVP teria assegurado um espaço na história do pensamento brasileiro. Alguns aspectos das críticas de Vaz foram mais recentemente retomados por DOMINGUES (2017), ao se propor o que chamou de uma abordagem metafilosófica da filosofia no Brasil.

A pergunta a que se procurou responder, ao se focalizar os últimos cinquenta anos, era sobre a pertinência de se falar de uma filosofia brasileira depois do fiasco do Iseb e da obra de Álvaro Vieira. Este, com seu hegelianismo delirante, comentou sobre Consciência e Realidade Nacional, tomando a dialética do reconhecimento de Kojève como modelo, mas, como viram Vaz e Paulo Arantes, em nenhum lugar o Brasil é analisado e referido. (DOMINGUES 2017, p. 529)

Como se pode ver na análise de Domingues (2017), algumas análises posteriores sobre a obra de AVP receberam a injusta crítica feita por Vaz sem atenuações. Todavia, se nos concentrarmos em dois aspectos da crítica de Vaz, quais sejam, esse citado acima e uma suposta ausência de uma referência efetivamente nacional em *Consciência e Realidade Nacional*, nos parecem, hoje, mais resultado de uma visão reducionista e pouco atenta à obra. Ou, talvez, que parte das críticas tenha uma relação mais ampla do que significaram AVP e o ISEB nos contornos de disputas políticas e acadêmicas mais amplas. Podemos encontrar o que poderia ser uma interessante réplica a essa crítica de Vaz no trabalho de COSTA & MARTINS (2019), no qual apresentam várias referências no livro de AVP que permitem abrir uma forte divergência com as conclusões de Vaz.

Domingues reconhece que ocorreram avaliações bastante negativas sobre AVP que necessitam ser nuançadas diante de outros aspectos de sua trajetória. Todavia, quando aborda que AVP foi trabalhar na Universidade

do Brasil, considera que ele apenas “*prosseguiu sua vida obscura trancado pelos muros da academia*” (DOMINGUES, 2017, p. 46). A abordagem de Ivan Domingues sobre AVP apenas irá destacar positivamente o que ele fez fora da filosofia.

Uma linha semelhante de crítica a AVP podemos encontrar também em BENTO PRADO (2000)⁵. Ainda que tenha reconhecido um projeto filosófico na obra de AVP, que é crítico de um certo modo como a filosofia no Brasil tem sido produzida, emite uma forte crítica a suas ideias. Concentrado-se apenas na obra *Consciência e Realidade Nacional*, compreende que na visão de AVP

a filosofia no Brasil não deve ser a mera reprodução da metafísica europeia, ela deve transformar-se numa forma autônoma de compreender e de dirigir o destino da nação. Mais do que isso, a condição de consumidor de cultura e de filosofia, que caracteriza o pensador brasileiro, é aí diretamente interpretada em termos políticos: o subdesenvolvimento econômico e a dependência cultural se superpõem e a filosofia europeia assume a fisionomia do imperialismo. (BENTO PRADO, 2000, p. 6)

Todavia, BENTO PRADO caracteriza que o pensamento de AVP é conduzido por um hegelianismo interpretado à luz da filosofia contemporânea, saturado de existencialismo e de marxismo (Idem, p. 7) e apresenta o que entende ser uma série de insuficiências no seu pensamento. Faz uma crítica ao que considera ser uma superposição de perspectivas filosóficas diferentes, como, por exemplo, entre a teoria marxista da ideologia e a psicologia existencialista da autenticidade; uma ambiguidade no conceito de ideologia; por fim, entende que é *uma metafísica da consciência que encontramos na obra de Álvaro Vieira Pinto: uma filosofia que é incapaz de distinguir entre a consciência, pura e simples, e o conhecimento*. (idem, ibidem, p. 9). Parte dessa crítica é feita com base no que já havia sido feito por Lebrun (1962).

⁵ Esse texto de Bento Prado Jr foi originalmente publicado em

Os juízos por demais severos de alguns de seus críticos, por vezes, não levam em conta as dificuldades pelas quais AVP passou no exercício de suas atividades. Por exemplo, no curto período em que esteve à frente do ISEB, este passou por ao menos duas crises e uma série de mudanças nas direções de seus departamentos, frutos da saída, de sua estrutura, de algumas figuras de referência no ISEB.

Se pudermos inferir que parte da crítica ao pensamento de AVP tem uma relação com as intrigas de *Uspianos* com *Isebianos* e, também, que seu pensamento teve um período de maior produção nos anos seguintes ao golpe de 64 e que sua produção não esteve, em grande parte, disponível para a comunidade filosófica até há pouco anos, poderíamos esperar que alguma obra mais recente fizesse uma revisão na recepção que teve Vieira Pinto.

Em entrevista a De Fáveri, Wanderley Guilherme dos Santos compartilha algo do que era a dinâmica de pensamento entre os Isebianos:

Todos os participantes tinham suas reservas e ressalvas com relação à universidade formal, no sentido de vários temas ali discutidos que, por razões de natureza institucional, não poderiam ser discutidos na universidade. Por exemplo, não se podia discutir, num curso de Filosofia, a questão do colonialismo intelectual, a filosofia brasileira, a necessidade de absorver criticamente as filosofias estrangeiras. Isso não fazia parte do currículo oficial do curso de Filosofia. Num curso oficial de Filosofia, deve ser abordado o pensamento de Platão, Aristóteles, etc.; temas como filosofia brasileira, pensamento político brasileiro, naquele tempo, não cabiam no currículo de Filosofia. Então, criaram um espaço, fora da universidade, para discutir exatamente aquelas questões que não cabiam nos cursos universitários da época, nas mais diferentes áreas do conhecimento. O objeto de reflexão do ISEB era o Brasil e suas diferentes problemáticas. (FÁVERI, 2015, Versão Kindle, posição 2693)

Algumas das ideias desenvolvidas em *Consciência e Realidade Nacional* estavam presentes na conferência de abertura do ano letivo de 1956 de AVP. O material depois foi publicado como *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* (PINTO, 1960a). Ali, AVPO deu sistematicidade a aspectos de seu pensamento que o levaram a ser chamado de *ideólogo do desenvolvimento*.

É importante salientar que para AVP a palavra *ideologia* tinha um sentido positivo. No texto em questão, ele parte de uma constatação de que nós não tivemos uma tradição filosófica que rompesse com o “mutismo das grandes massas ignorantes e apáticas” (PINTO 1960a, p. 11) e concentramos o que sabíamos de nós mesmos em poucos representantes. Isso nos levou a uma “opacidade da nossa visão de nós mesmos”. (PINTO, 1960a, p. 12) Mais precisamente, seu diagnóstico era que

Não tivemos filósofos que desempenhassem o que seria o seu papel natural, o de sugerir aos diferentes especialistas, críticos dos fatos, artistas e reformadores das instituições, a superação dos próprios campos de pensamento ou de ação, e a formulação dos problemas nacionais no âmbito da visão histórica de conjunto. (PINTO, 1960a, p. 12)

Todavia, avalia AVP que há uma pressão que está aumentando no Brasil como resultado do crescimento populacional, que corresponde à pressão por acesso aos bens culturais e que, conseqüentemente, está produzindo uma alteração nas consciências individuais que pode levar a uma consciência das massas, que seria o motor da ideologia do desenvolvimento. Sem essa última não haveria desenvolvimento nacional.

AVP foi um organizador das ideias do nacional desenvolvimentismo. Ele enxerga a nação como a forma mais estruturante da organização do poder, como uma totalidade que é melhor representada pela população. A centralidade da nação ou a nacionalidade era para ele o indutor da “consciência das massas”. Esse é um ponto interessante que permite afirmar o distanciamento de AVP das teses socialistas, ao menos no que se refere ao Brasil no contexto do início da segunda metade do século XX. AVP também se distancia de ideias fascistas, dado que ele mesmo desautoriza o uso da “consciência das massas” para fins totalitários. Ele argumenta que sua concepção de *nacionalismo* deve ser devidamente reconhecida como histórica e recente, uma vez que “...não tem, [...] realidade ontológica imutável, não é produto necessário, arquétipo eterno, meta final de um processo absoluto”. (PINTO, 1960b, v. II, p. 141)

Para Marcos Cezar de Freitas (2006, p.80) *Consciência e Realidade Nacional* expressa o início do esforço mais sistematizado de AVP para desenvolver sua investigação sobre o “*trabalho tecnologicamente elaborado*” ou o “*conceito de trabalho*”. Nessa obra, AVP procurou expor filosoficamente a realidade e a estrutura do Brasil. Seu trabalho só seria adequadamente compreendido quando articulado com sua rede conceitual e analítica nas outras três obras desenvolvidas nas décadas seguintes: *El pensamiento crítico en demografía*, *Ciência e existência* e *O Conceito de tecnologia*. Como estavam dispersas, somente em meados da década passada tornou-se possível apreciá-las em seu conjunto.

Uma análise mais detalhada dessas questões demandaria um esforço para além dos objetivos deste texto, que pretende apenas mapear panoramicamente algumas questões referentes a essa recepção do pensamento de AVP no meio filosófico. Pelo que temos visto com a profusão de publicações sobre o pensamento educacional de AVP, suas ideias têm encontrado ressonância nessa área. Passamos a algumas notas sobre as mesmas.

3. Notas sobre o pensamento educacional

Como publicações especificamente sobre temas referentes a educação, AVP nos deixou publicadas “A Questão da Universidade” (1962) e “Sete Lições Sobre a Educação de Adultos” (1982), mas há especulações de que pode haver ainda manuscritos de uma obra inédita que foi citada por ele na entrevista que concedeu a Demerval Saviani em 1981 (PINTO, 2001, p. 20) e ele a intitulou de *A educação para um país oprimido*.

O rigor conceitual de AVP ao abordar questões da educação pode ser verificado já em suas definições básicas apresentadas no seu *Sete Lições sobre Educação de Adultos* (2001). O título pode enganar a respeito de seu conteúdo – alfabetização de adultos – dado que a moldura que Álvaro constrói para tratar do tema central nos fornece diversos elementos para conhecer suas ideias no campo educacional. O livro pode ser considerado uma entrada em sua filosofia/sociologia da educação.

Postulando o caráter hitórico-antropológico da educação (PINTO, 2001, págs. 30-34), considera a educação como processo, fato existencial, fato social, fenômeno cultural, implicada na dinâmica de classes econômicas existentes, desenvolvida sobre o fundamento do processo econômico da sociedade. Ela é uma atividade teleológica, uma modalidade de trabalho social, fato de ordem consciente, processo exponencial, é essencialmente concreta e, por sua natureza, contraditória.

Sua visão sobre a intrínseca interação entre o processo educacional e o contexto em que ocorre pode ser percebida nas definições: “a educação é o processo pelo qual a sociedade forma seus membros à sua imagem e em função de seus interesses” (PINTO, 2001, p. 29) e “a educação é um processo histórico de criação do homem para a sociedade e simultaneamente de modificação da sociedade para o benefício do homem” (2001, p. 39).

A ideia de *processo* já nos revela a visão da educação como sendo dinâmica e intensa. O termo histórico nos propõe que a educação seja ligada intrinsecamente ao concreto da vida no tempo e no espaço, encarnada em uma determinada realidade. Tal conceito vem denunciar toda e qualquer forma de educação transplantada, transculturada, que não respeite a realidade que envolve os que estão implicados no ato educativo. A educação como sendo criação do ser humano e este sendo “por essência um ser inacabado se constitui a si mesmo ao longo de sua existência social” (PINTO, 2001, p. 39).

Fazendo uma ligação com outras produções de AVP relacionadas ao tema do desenvolvimento social e econômico, pode-se destacar a síntese que ele apresenta sobre como a educação, além de permeada por todos os aspectos que norteiam a vida do homem, também é influenciada pelo fator econômico que, portanto, irá influenciar o modelo de educação vigente. Na verdade, o processo econômico condiciona a educação. Álvaro Pinto relaciona que isto corre devido ser o fator econômico que:

- determina as possibilidades e as condições de cada fase cultural;
- determina a distribuição das probabilidades educacionais na sociedade, em virtude do papel que atribui a cada indivíduo dentro da comunidade;

- proporciona os meios materiais para a execução do trabalho educacional, sua extensão e profundidade;
- dita os fins gerais da educação, que determina se em uma dada comunidade serão formados indivíduos de níveis culturais distintos, de acordo com sua posição no trabalho comum. (PINTO, 2001, p. 32)

A avaliação da forma como os processos educacionais estão estritamente vinculados com os demais processos sociais e econômicos da sociedade já aparecia em seu *Consciência e Realidade Nacional* (1960), onde promoveu, por exemplo, uma crítica à educação formal, privilégio da elite, e pronunciou uma valoração dos saberes oriundos da experiência concreta das labutas cotidianas do povo que não tem acesso à educação formal.

No país atrasado, a educação, sendo privilégio da minoria dominante, expressa naturalmente os ideais desta e visa a reproduzir membros do grupo superior, tais como são atualmente. Mas, o trabalho estafante e miserável do povo, o processo real que pesa sobre os ombros da massa, é também um processo pedagógico, dotado de formidável poder de produzir e ensinar ideias, que exprimem a realidade tal como é para aqueles que a modificam com as mãos. É tão educativo quanto a escola, ou antes, mais educativo ainda, porque dele não há evasão, não há dificuldade em aprender as suas lições, que penetram a existência, nele não há férias, porque é o sofrimento de cada dia (PINTO, 1960 vol. 2, p. 381).

Não se tratava de mascarar a falta de escolarização por meio de uma glamorização dessa situação, mas sim, de denunciar ao mesmo tempo os processos de exclusão oriundos das instituições educacionais que a elite frequentava e a hipócrita postura de superioridade que essa elite estampava diante da maioria da população com pouco ou nenhum acesso às instituições educacionais. Se em *Por que os Ricos não fazem greve?* (1962) não está tratando de educação, podemos ao menos encontrar uma forte crítica à enorme desigualdade existente na sociedade brasileira que certamente tem implicações no campo educacional como denunciado diretamente nos outros textos.

A educação perpassa diferentes momentos da produção intelectual de Álvaro Vieira Pinto, desde a alfabetização até a universidade. Parte da crítica acima citada pode ser encontrada em densidade em outros escritos. Em 1962 ele publica uma ácida crítica ao ensino universitário brasileiro no texto *A Questão da universidade* (1986). Avaliando existir um elitismo perante na universidade brasileira, considera que ela estaria “colonizada” e a serviço da elite dominante do país.

A universidade representa o instrumento mais eficiente para assegurar o comando ideológico da classe dirigente (ao lado de outros, subsidiários, como a imprensa, o púlpito, etc.), porque a ela incumbe a produção dos próprios esquemas intelectuais de dominação (PINTO, 1986, p. 25).

Não poderíamos fazer a referência ao pensamento educacional de AVP sem mencionar que suas ideias influenciaram o educador Paulo Freire, que fez uma série de menções elogiosas ao seu pensamento, inclusive chamando-o de “mestre”. Dentre essas menções, Paulo Freire remete a AVP e a Guerreiro Ramos a origem do conceito de *conscientização*, que foi importante e deu título a uma de suas obras. Segundo Freire, quando ouviu pela primeira vez a palavra *conscientização*, percebeu “imediatamente a profundidade de seu significado, porque estou absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade”. (FREIRE, 2001, p. 29)

Considerações finais

Há um conjunto de cópias digitais de originais de aulas taquigrafadas e datilografadas⁶ do curso dado por AVP no ISEB em 1958 que ainda não foram objeto de uma investigação mais sistemática seguida da respectiva publicação. Conforme informe na página inicial deste material, o mesmo

⁶ O conteúdo não teria sido revisado por AVP conforme informação datilografada na primeira página. É um material que esta guardado numa biblioteca da UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas.

era para uso exclusivo dos estagiários do ISEB. Conclusões sobre o pensamento de AVP a partir desse material devem ser feitas com cuidado, mas como seguem uma linha de coerência com o modo de fazer filosofia de AVP, podem ajudar a evidenciar ou reforçar algumas de suas ideias.

A primeira parte desse material, é a apresentação do programa do curso e a segunda a transcrição da taquigrafia feita nas aulas. O que nos pareceu mais interessante nesse material foi perceber não só o que AVP entendia ser a filosofia, como algumas ideias sobre o próprio ensino de filosofia. O curso era dividido em partes, mas podemos condensá-lo em dois blocos, sendo o primeiro de apresentação mais geral da filosofia e o segundo das questões que interessavam a AVP aprofundar, o que ele chamou de “*alguns aspectos originais da filosofia*” (1ª aula, 02/04/1958, s.n.). AVP caracterizava a filosofia como um produto cultural como qualquer outro produto, portanto contingente nos limites da cultura onde é produzido. Entendia que a filosofia em seus 26 séculos tem sido um produto dos centros históricos de dominação. Ela tem sido “*um produto de uma consciência de dominação mundial*”. Sendo assim, caberia aos povos periféricos apenas acolher a filosofia produzida por outros. Para eles “*estava necessariamente interdito o exercício ingênito da Filosofia*” (idem).

Na sua concepção, as formulações filosóficas difundidas em geral respondem ao problema do ser, do destino ou da transcendência, conforme as respostas dos centros de poder. E não se trata da condição individual do filósofo, dado que, independentemente de ser rico ou pobre, essas formulações fazem parte do que ele chamou de *centros de dominação cultural*. Apresenta como exemplo dessa produção que ocorre nos centros de poder a figura de Hegel, dado que este teria excluído aqueles que estão na periferia da possibilidade de produção do conhecimento:

Sentimos isto muito bem, quando lemos a obra de Hegel, em que se percebe a extraordinária construção da história que até hoje é vigente, é válida. Dalí se tiram todas as inspirações. Mas neste homem que assim teve a visão do processo mundial, falta completamente – não apenas falta, mas ele exclui em termos explícitos - a possibilidade de uma perspectiva sobre os processo que

não seja feita por quem está nas condições mais adiantadas, isto é, no homem, como eles dizem, em situação periférica, em relação a América do Sul, a África.[...] Portanto, é um homem que, tendo embora uma visão de totalidade do processo histórico, está marcado por este vício indefectível, o de que para ele este processo é apenas compreensível por quem se coloca do ponto de vista europeu.” (PINTO, 1ª aula, 02/04/1958, n.p.)

Logo em seguida, expressou sua perspectiva de que há toda uma necessidade alteração total no mundo, em que a perspectiva dos povos periféricos, suas visões de mundo possam ser expressas. Algo que ele percebe que começa a ocorrer com o Brasil e com outros povos. O texto como um todo é muito instigante e revela o movimento de pensamento que AVP faz ao produzir filosofia.

O que interessa mais aqui nessa referência a essa introdução a seu curso de filosofia 1958 é chamar a atenção de forma mais explícita que AVP não fez propriamente história da filosofia. Ele se defrontava com a realidade, criava seus problemas como todo ou quase todo grande filósofo e buscava interagir com a tradição para tratar tal problema. Não há pacto de fidelidade a algum autor ou escola filosófica. Ao ler tais aulas e obras de AVP, como *Ciência e Existência*, por exemplo, podemos dizer que interage com a filosofia europeia antropofagicamente para expressar o que seria pensar desde um país da América do Sul, região periférica do capitalismo.

1.1 AVP mostra também o caráter interdisciplinar da filosofia. Numa publicação como *El pensamiento critico en demografia* (1973) escreve um capítulo inteiro sobre demografia a partir de uma perspectiva filosófica. Nesse capítulo, intitulado *La Produccion de la existencia* (1973, p. 235), apresenta a demografia como uma ciência antropológico-existencial que investiga a interação indivíduo/população numa relação dialética. Noutro capítulo da mesma obra, em que analisa o objeto da demografia, elenca o aspecto filosófico do objeto ao lado dos aspectos biológico, social, econômico e político.

No campo da filosofia, a pequena repercussão que teve sua obra nos departamentos de filosofia nos permite dizer que é hora de redescobrir

Álvaro e de colocá-lo para trabalhar no sentido de contribuir com respostas aos grandes problemas de nosso tempo. O pesquisador De Faveri, que empreendeu um grande esforço para reunir informações inéditas sobre AVP, na apresentação de *Sociologia dos Países Subdesenvolvidos*, declara a respeito do filósofo que:

O que torna o escritor atual não é a racionalidade dialética hegeliana de suas argumentações, algumas até discutíveis a partir de outras referências metodológicas, mas sim a sua ilimitada capacidade de indignar-se e escancarar a hipocrisia e a torpeza do mundo intelectual, cujo funcionamento descortina de forma radical as limitações disciplinares do conhecimento científico acadêmico, cheio de malabarismos morais, sociais, políticos e econômicos. (PINTO, 2008, p. 17)

Afirmar a importância de AVP não significa concordar no todo ou em parte com ele. Admirar seu impulso criativo na síntese que buscou fazer na filosofia, juntando a tradição e uma tendência de fazê-lo desde seu país periférico no capitalismo contemporâneo, pode apenas expressar um reconhecimento da singularidade de sua trajetória e de suas ideias.

Mais do que detentor de um ideário original, Vieira Pinto introduziu uma perspectiva inovadora em seus ensaios. Exerceu sua capacidade de pensar os problemas nacionais à luz tão somente de um referencial próprio, atitude esta que atribui à necessidade de “indigenizar” todas as influências teóricas e doutrinárias. (PENNA, 2011, p. 84)

Chamar de "chapa branca" a AVP em função da sua interação com os governos federais anteriores ao golpe civil-militar de 1964 é uma forma superficial e preconceituosa de referir-se a Vieira Pinto. Sendo o ISEB um órgão governamental e dependente de orçamento público, a interação era inevitável. Ao mesmo tempo, a diversidade de posições ideológicas e políticas existente no seu interior deveria ser sinal de não alinhamento com governo e de pluralidade. Parece mais adequado ter essa característica como qualidade, do que como um defeito institucional. Sua interação poderia ser considerada como busca de concretização institucional de sua

concepção de *ideologia do desenvolvimento*, que deveria ser uma "ideologia das massas".

Interessante notar que talvez uma redescoberta de AVP na filosofia venha de repercussões positivas que ocorrem em outras áreas do conhecimento⁷. Posicionamentos como de Paulo Freire e Demerval Saviani e Wanderley Guilherme dos Santos e pesquisas sobre seu pensamento como de José Ernesto de Fáveri, Jorge Roux, Marcos Cezar de Freitas, Norma Côrtes e tantas outras tem despertado novo interesse pela atualidade do pensamento de AVP.

Referências

CAMPOS, Diego de Moraes A crítica ao elitismo da universidade brasileira por Álvaro Vieira Pinto no "pré-1964". *Revista Espaço Livre*, V.11, no. 22, julho-dezembro 2016. Págs. 50-60.

CÔRTEZ, Norma. Esperança e Democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto. Belo Horizonte: UFTM; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

_____. Consciência e realidade nacional: notas sobre a ontologia da nacionalidade de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987). *Acervo*, v. 12, n. 1-2, 20 dez. 2011, pp. 129-146.

COSTA, Breno Augusto da; MARTINS, Adriano Eurípedes Medeiros. Notas à Recepção do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto: o caso Vaz e a educação em Consciência e Realidade Nacional. *Educação e Realidade*, v. 44, n. 2, 2019.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – Ensaios metafilosóficos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Centauro, 2001.

FREITAS, Marcos Cezar de. *Álvaro Vieira Pinto, a personagem histórica e sua trama*. São Paulo: Cortez, 1998.

⁷ Esse movimento permitiu nos últimos anos a constituição de uma rede de estudos sobre AVP e a realização de pelo menos 08 encontros em diferentes universidades brasileiras sobre o pensamento de AVP (colóquios e seminários) de 2015 a 2019. Dados levantados por **Rodrigo Freese Gonzatto** disponíveis no site <http://www.alvarovieira-pinto.org/eventos/>. Ao que tudo indica, nenhum tendo como protagonista algum departamento de filosofia.

FÁVERI, José Ernesto de (org.). *O legado de Álvaro Vieira Pinto na voz de seus contemporâneos*. Liber Ars. Edição do Kindle. 2015.

LUCERO, Everton Frask. *A Questão da Autoralidade na Filosofia Brasileira: um exame cartográfico e metafilosófico*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Metafísica. Universidade de Brasília. 2019.

PENNA, Lincon de Abreu. Vieira Pinto, O Filósofo das Massas. *Achegas.net – Revista de Ciência Política*, n. 44 (janeiro/dezembro 2011) pp. 81-104.

PEREIRA José, FILHO Peixoto & COSTA Danilo Svágera da. A fundamentação educativa em Álvaro Vieira Pinto: formação humana e historicidade no âmago do real. *3er Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación*. Actas vol. 3. 2015. Disponível em <http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/article/view/110> acessado em 15/05/2020.

PINTO, Álvaro Vieira. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

_____. *Consciência e Realidade Nacional*. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

_____. *El Pensamiento Critico em Demografía*. Santiago do Chile: Celade, 1973.

_____. *A Questão da Universidade*. São Paulo: Cortez, 1986.

_____. *Sete Lições sobre Educação de Adultos*. 12.ed. São Paulo:Cortez, 2001.

_____. *O Conceito de Tecnologia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. Conciência e Realidade Nacional. *Síntese Política Econômica Social*, Belo Horizonte – MG. v. 4 n. 14 (1962). pp. 92-109.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise*. 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 153-171

VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. *Folha de São Paulo. Caderno Mais*. 1999. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs24019921.htm>. Acesso em 25/04/2020.

As ideias de Manoel Bomfim ¹

Rodrigo Marcos de Jesus

1. Introdução

Manoel Bomfim é um pensador pouco estudado. Nos últimos anos houve certo resgate de sua obra, com reedições de seus livros, produção de dissertações e teses acadêmicas e publicações de estudos sobre suas ideias. Contudo, não é difícil ainda hoje passar por um curso universitário na área de ciências humanas ou participar de um grupo de estudos sobre pensamento brasileiro e passar ao largo da obra de Bomfim. No caso dos cursos e publicações de filosofia, mesmo aquelas relacionadas à filosofia brasileira, referências ao seu pensamento são praticamente inexistentes. Assim, a nossa formação fica alijada do contato com uma das obras mais instigantes do pensamento nacional e que, logo no início do século passado, apresentou uma crítica vigorosa e apaixonada contra o racismo e o colonialismo da intelectualidade brasileira e que, para nossa desgraça, ajudou a fomentar preconceitos entranhados em nosso imaginário social e orientar políticas públicas excludentes. Incentivar o conhecimento deste “rebelde esquecido” é meu intuito nestas breves páginas. Para isso, indicarei em linhas gerais o contexto, a biografia e as obras de Bomfim e depois focarei em seu principal livro, citando alguns trechos para proporcionar

¹ Este texto sistematiza a comunicação oral realizada no IV Colóquio Pensadores Brasileiros, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=QEmw5UZeBWE>. Mantenho o tom daquela exposição, que visava estimular ouvintes (e agora leitores e leitoras) a conhecer o pensamento de Manoel Bomfim, em especial sua obra *América Latina: males de origem*.

um contato inicial com o texto. Desse modo, espero contribuir para uma primeira aproximação às ideias do pensador e estimular o estudo de suas obras.

2. Contexto, vida e obra

Manuel Bomfim viveu exatamente metade de sua vida no século XIX e outra metade no século XX, conheceu o final do Império e o começo da República. Nasceu em 1868, em Aracaju-SE e faleceu em 1932 na cidade do Rio de Janeiro. Suas origens são sertaneja (por parte do pai, Paulino José) e portuguesa (por parte da mãe, Maria Joaquina). O sobrenome Bomfim remete à origem paterna. Seu pai, vaqueiro que depois fizera riqueza no comércio da capital de Sergipe, à falta de um sobrenome (não possuía registro de nascimento nem conhecera seus genitores), uma exigência para o registro de casamento, adotou o nome “Bomfim”, referência à sua localidade de origem no sertão nordestino: Bom Fim do Cariri. Manoel é filho de uma classe burguesa emergente no nordeste do país. Ele se formou em medicina, mas abandonou a profissão em 1894, ao que parece, abalado pela morte da filha pequena (Maria) ocasionada por uma enfermidade que não pôde ser curada com os conhecimentos médicos da época.

O pensador sergipano foi jornalista, professor, deputado e gestor público. Suas obras abarcam os campos da sociologia, filosofia social, história, pedagogia e psicologia. De um modo geral, suas atividades orientaram-se por três grandes eixos. O primeiro é o pedagógico, através da atuação como docente da Escola Normal, diretor do *Pedagogium* (instituição de pesquisa educacional) e membro da Universidade Popular (iniciativa de curta duração ligada ao Partido Operário Independente, de inspiração anarquista). O segundo eixo é o político, atuando como deputado estadual por Sergipe e como diretor da Instrução Pública do Distrito Federal. O terceiro eixo é o intelectual. Bomfim escreveu artigos jornalísticos, ensaios, manuais e livros paradidáticos. Algumas obras de maior destaque são: *A América Latina: males de origem* (1905, analisada no

tópico seguinte); a trilogia *Brasil na América* (1929), *Brasil na história* (1930) e *Brasil nação* (1931); o livro paradidático *Através do Brasil* (1910, escrito com o amigo Olavo Bilac); a obra *Pensar e dizer: estudo do símbolo e do pensamento* (1923) e os escritos sobre educação *Lições de pedagogia* (1915) e *Cultura e educação do povo brasileiro: pela difusão da instrução primária* (1932).

O tema unificador da obra e das ações de Bomfim é a educação pública. Isso fica evidente tanto em sua atuação política (ao criar escolas, ao defender maior participação da União na instrução primária, ao fomentar o conhecimento pedagógico através de pesquisas e da promoção de periódicos) quanto em seus textos (nos quais a educação é objeto central ou ocupa um lugar de destaque em sua argumentação).

Os demais pontos acerca de sua vida merecem ser assinalados. Bomfim estudou psicologia em Paris com Alfred Binet em 1902-3, nesse período foi instigado por um jornal local a falar sobre a América Latina e começou a perceber o preconceito e a ignorância dos europeus com relação à região. Isso motivará o filósofo brasileiro a reunir anotações de estudos anteriores e preparar material para a escrita e publicação da obra *América Latina*. Outro aspecto importante de suas atividades foi a fundação, com mais dois amigos, em 1905, de *O Tico-Tico*, revista em quadrinhos de grande sucesso no país, editada até meados dos anos 1950. Último ponto e que, na avaliação de alguns estudiosos, contribuiu para o esquecimento da obra de Bomfim após sua morte: ele nunca integrou os espaços de reconhecimento do saber acadêmico. Apesar dos convites, não aceitou fazer parte de duas das mais prestigiosas instituições de então, a Academia Brasileira de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Antes de passar à consideração de *América Latina*, é preciso indicar alguns elementos do contexto político e intelectual de Bomfim.

Com relação ao contexto político, três aspectos são importantes para entender a obra do pensador. O momento histórico de construção das repúblicas latino-americanas, que encaravam o tema da modernização, da

civilização e do progresso econômico, político, social e cultural. O caso brasileiro, uma república recém constituída, em processo de formação e em busca de identidade. A política externa dos Estados Unidos, expressa na doutrina Monroe, que obrigava as repúblicas latino-americanas a lidar não só com seus desafios internos mas também com os desafios externos representados pelos interesses do vizinho do norte. Bomfim atentará para os perigos da política estadunidense na região.

O contexto intelectual é marcado pelo racismo científico nas investigações sobre a formação histórica e social das sociedades latino-americanas. O racismo científico é um conjunto de ideias assumidas por diferentes intelectuais que adotavam o determinismo biológico como modelo explicativo da sociedade, estabelecendo uma hierarquia que dividia a humanidade em raças superiores e inferiores. Teóricos europeus formuladores dessas ideias como Buffon, Gobineau, Le Bon e Galton recebiam acolhida entre os intelectuais latino-americanos que se utilizavam dessas pseudoexplicações científicas para avaliar as identidades nacionais, as causas do atraso econômico e social e as possibilidades de progresso. Para tais autores, as raças consideradas inferiores (indígenas, negros, mestiços), com forte presença na formação social latino-americana, eram vistas como fatores que impossibilitavam o progresso e a civilização. No Brasil, por exemplo, defensores do racismo científico defendiam uma teoria do branqueamento, segundo a qual a população brasileira progressivamente ficaria física e culturalmente mais branca à medida que, por meio da miscigenação e do incentivo à imigração europeia, as raças ditas inferiores fossem eliminadas, favorecendo assim o desenvolvimento, o progresso e a civilização no país. A maior parte da elite nacional² pensou a formação da república no final do século XIX e começo do XX a partir das teorias racistas. Manoel Bomfim criticou de modo veemente o pensamento dominante e apontou outra causa para explicar as origens dos males das repúblicas latino-americanas.

² Para uma visão geral sobre o assunto, conferir os textos de Skidmore (2012), Schwarcz (2014), Santos (2002).

3. América Latina: males de origem

América Latina: males de origem foi publicado pela primeira vez em 1905. Uma segunda edição sairá em 1938 e uma terceira apenas em 1993. Quase 60 anos sem uma publicação da principal obra de Bomfim, texto que deve ser colocado no rol de clássicos do pensamento social brasileiro (ao lado G. Freyre, Sérgio B. de Holanda, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes e outros) e na genealogia de uma tradição latino-americana decolonial (junto a José Martí e José C. Mariátegui, por exemplo). A obra, como disse, recolhe anotações de nove anos e fora motivada quando da estada do autor em Paris, momento em que percebeu a visão preconceituosa e o desconhecimento acerca das condições históricas latino-americanas por parte dos europeus³. O livro é um libelo antirracista e denuncia os mecanismos internos e externos de dominação nas sociedades latino-americanas.

A linguagem da obra, para os padrões acadêmicos atuais do pensamento social, pode causar certo desconforto, mas não deve ser empecilho para penetrar nas ideias do autor. O texto apresenta um uso metafórico e analógico de noções biológicas, o que se explica pela formação médica de Bomfim. Porém, o filósofo distingue claramente o sentido biológico e o sentido sócio-cultural de termos como parasitismo, organismo e raça. Ele afirma que as leis biológicas não podem simplesmente ser aplicadas às análises sociais (como os teóricos do racismo científico faziam), pois os ‘organismos sociais’ dependem não só das leis biológicas mas também das leis sociais que lhe são peculiares e que tornam sua análise mais complexa. Dessa forma, é preciso estudar os organismos sociais e a causa de seus males a partir de suas condições de lugar e de tempo, o que implica a análise de suas condições sociais e políticas, da herança e da educação recebida dos povos que formaram as nacionalidades latino-americanas. Enfim, é

³ “As notas se amontoam, o livro se forma a pouco e pouco [...]. Chegando aqui, à Europa, não só a natural saudade daqueles céus americanos, como a apreciação direta dessa reputação perversamente malévola de que é vítima a América do Sul, provocaram a reação afetiva que se traduz na publicação destas páginas. Fora daí, elas não viriam, talvez, à luz” (BOMFIM, 2005, p. 37).

necessário investigar a formação histórica. Outro aspecto relativo à linguagem é a junção do rigor científico com a paixão expositiva. Bomfim critica a identificação entre rigor e forma impassível e impessoal da linguagem. Dizer com paixão não significa necessariamente cegueira na análise e perda de rigor lógico. Sendo que, por vezes, conclusões absurdas e logicamente inconsistentes são ditas através de uma linguagem asséptica, destemperada. Conforme afirma: “A paixão da linguagem, aqui não dissimulada, traduz a sinceridade com que essas coisas são pensadas e escritas” (BOMFIM, 2005, p. 38).

O objetivo do livro é posto de modo claro: identificar e analisar a *causa efetiva* dos males da América Latina, isto é, do atraso no desenvolvimento econômico, da desorganização social, da agitação política e da precariedade científica e cultural. Para Bomfim, a causa efetiva não deve ser buscada em alguma explicação metafísica ou pretensamente científica encobridora de interesses bem concretos, materiais. A causa dos males da América Latina, portanto, estaria no “parasitismo social” que caracteriza a formação histórica da região e a relação entre nações e grupos sociais. Voltarei a essa noção central da investigação bomfiana logo mais. Destaco antes a estrutura da obra a fim de indicar o percurso argumentativo do autor.

O texto divide-se em 5 partes, além de uma curta “Advertência” inicial e de um “Resumo e conclusão” ao final.

Na “Advertência” Bomfim explica a origem do livro, oferece um dado interessante sobre a evolução de seu pensamento – ao informar que seu prefácio à obra *História da América*, de Rocha Pombo, contém uma espécie de resumo das ideias desenvolvidas em *América Latina* – e destaca sua compreensão de patriotismo, que não dicotomiza o amor à sociedade a que se pertence e a solidariedade entre os povos⁴.

⁴ “Hoje conhecemos toda a humanidade, e toda ela nos interessa; vê-la solidária, unida, aliviada de toda opressão, aproveitando em comum, segundo as necessidades de cada grupo, os recursos que a ciência tem revelado, é o ideal de todos que têm um ideal; mas na hora da ação, é forçoso que a atividade se aplique à sociedade a que pertencemos. Isto é patriotismo; e, assim, tal sentimento é nobre e digno, desde que não pretenda manter domínios” (BOMFIM, 2005, p. 36, grifos meus).

A primeira parte, “A América Latina: estudo de parasitismo social”, faz uma análise da visão europeia sobre a América Latina e suas consequências. Em dois capítulos são expostas as opiniões correntes na Europa em relação ao subcontinente latino-americano, identificadas suas causas, os interesses envolvidos e as repercussões dessas opiniões para a autocompreensão dos latino-americanos e para suas escolhas políticas.

A segunda parte, “Parasitismo e degeneração”, também dividida em dois capítulos, discute a noção-chave de parasitismo. Distingue os sentidos da noção quando referida aos organismos biológicos e aos organismos sociais, e critica a aplicação pura e simples do conceito biológico às sociedades humanas. Aponta a importância da herança e da educação recebida das nações colonizadoras ibéricas para o entendimento dos problemas das sociedades latino-americanas. E mostra como a degeneração de um organismo biológico ou social é fruto do parasitismo. Nessa parte, Bomfim apresenta ainda de maneira muito clara o que entende por “progresso social”. Convém citar sua definição, pois permite conhecer melhor a visão política do autor:

Em que consiste, em última análise, o *progresso social*? No *desenvolvimento da inteligência*, pelo esforço contínuo para aproveitar do melhor modo possível os recursos havidos da natureza, da qual tiramos a subsistência, e no *apuro dos sentimentos altruísticos*, que tornam a vida cada vez mais suave, permitindo a cordialidade maior entre os homens, uma solidariedade mais perfeita, um interesse maior pela felicidade comum, um horror crescente pelas injustiças e iniquidades... (BOMFIM, 2005, p. 66, grifos meus).

A terceira parte, “As nações colonizadoras da América do Sul”, dividida em três capítulos, faz a caracterização de Portugal e Espanha. É apresentada a formação do povo e do estado nas nações ibéricas, forjadas em séculos de guerras e invasões envolvendo sobretudo cristãos e árabes. Os efeitos dessas guerras constantes sobre o caráter das nacionalidades ibéricas são: a) uma *educação guerreira*, fomentadora de uma cultura belicosa; b) *tendências depredadoras*, marcadas por regimes de saques e

razias; c) um pensamento ibérico expresso no *ideal depredador*, de conquista do mundo, no qual se fundem glórias guerreiras e ardores místicos. Nesse sentido, a promulgada expansão da fé nada mais seria que uma justificativa para a depredação, um ideal a serviço da devoração do descoberto, isto é, da espoliação das riquezas materiais encontradas nas terras colonizadas. Bomfim destaca como à depredação segue o sedentarismo, regime em que a degeneração se manifesta ao acentuar a decadência das nações colonizadoras. Em relação à Espanha, afirma: “Enquanto houve riqueza acumulada, ele [o espanhol] foi depredador, guerreiro, conquistador. Esgotaram-se as riquezas, ele fez-se imediatamente sedentário. Colheu os restos de populações índias sobreviventes às matanças, escravizou-as e fê-las produzir riquezas para ele – cavando a mina ou lavrando a terra” (BOMFIM, 2005, p. 113). Já o sedentarismo português é mais complexo: o parasitismo depredador (do tráfico de escravos) prepara o parasitismo sedentário (com o latifúndio). Portugal perde a Índia para os holandeses e ingleses e a independência para a Espanha. Entretanto, o Brasil – por meio de tributos e monopólios – e a África – com o tráfico de negros escravizados – sustentam o sedentarismo e a riqueza do país ibérico. Em síntese, mineração, latifúndio e escravização de indígenas e africanos proporcionam a riqueza das nações colonizadoras na fase sedentária do parasitismo, qual seja, a da colonização efetiva da América Latina. De acordo com Bomfim, o sedentarismo fez as nações ibéricas perderem a originalidade e estagnarem científica e culturalmente:

Enquanto outros povos, segundo a evolução normal das sociedades ocidentais, passavam do viver militar ao regime industrial e entravam na fase verdadeiramente produtora, as nações ibéricas transformavam-se definitivamente em parasitas sedentárias; cerravam os olhos e tapavam os ouvidos ao progresso científico, aferravam-se a esse viver que lhes parecia ideal – sugar! sugar! sugar!... E, de decadência em decadência degenerando e retrogradando sempre, chegaram a perder todo o caráter primitivo, toda originalidade própria – estética e filosófica (BOMFIM, 2005, p. 131).

A quarta parte, “Efeitos do parasitismo sobre as novas sociedades”, descreve os efeitos gerais e especiais do parasitismo nas nações da América Latina. Está dividida em duas seções. A primeira, composta por dois capítulos, trata dos efeitos gerais, aqueles que ocorrem ao organismo parasitado pelo simples fato de que é parasitado e se manifestam sob três formas: enfraquecimento do parasitado, violência sobre o parasitado e adaptação do parasitado às novas condições de vida. Tais efeitos alcançam todas as manifestações da vida social: a economia, a política, a formação intelectual e moral. Os efeitos econômicos são os mais sensíveis e primordiais: “Em si, o parasitismo das metrópoles, como o parasitismo social em geral, é um fenômeno de ordem econômica, cujos efeitos se refletem sobre toda a vida social” (BOMFIM, 2005, p. 143)⁵. A segunda seção, distribuída em cinco capítulos, aborda o que há de específico na situação latino-americana, uma vez que o parasitismo das nações ibéricas é um parasitismo novo, que não ocorre de uma nação sobre outra já construída, mas de “uma nação sobre outra que a ela se filia, que é por ela formada e dirigida” (BOMFIM, 2005, p. 172). Com isso, um aspecto contraditório se mostra no novo organismo nacional, a saber, a *imitação* e a *repulsa* às instituições e ao regime da metrópole. O pensador aponta, assim, quatro grupos de efeitos especiais relacionados: a) à hereditariedade e educação⁶; b) à tradição e imitação; c) à reação contra o

⁵ A importância fundamental do econômico aproxima Bomfim da tradição marxista. Bomfim foi socialista e conhecia Marx. Segundo Aguiar (2000), há evidências de que teria lido no começo do século XX, em traduções francesas, o *Manifesto do Partido Comunista, As lutas de classes na França e O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Sua proposta em *América Latina*, porém, não apresentava como solução para os males latino-americanos a revolução proletária, mas a educação popular. Na fase final de sua obra, em especial no livro *Brasil nação*, a solução proposta será a revolução política, popular e nacional, para os problemas brasileiros, porém sem um sujeito histórico precisamente definido. Pode-se dizer, portanto, que há muitas proximidades entre Bomfim e o marxismo, no entanto, seria inadequado definir o filósofo brasileiro como marxista.

⁶ Observo que ao falar de hereditariedade, Bomfim critica os autores da época que justificavam as características psicológicas de um povo baseados na noção biológica de raça. Para Bomfim, não seria possível falar da “herança social” de um povo separando o que seria o efeito de uma suposta hereditariedade biológica e o efeito da educação. Portanto, as características psicológicas, a mentalidade de um povo, só seriam passíveis de análise levando-se em consideração a educação (enquanto processo de formação histórico-cultural) de um povo.

Estado metropolitano⁷; d) aos remanescentes do poder metropolitano⁸. Sem entrar nos detalhes acerca de cada um desses grupos, cabe ressaltar que Bomfim indica como efeitos especiais: o conservantismo das classes dirigentes; a falta de observação das condições sociais do país que leva à imposição de leis e soluções sem as devidas adaptações ao contexto; o bacharelismo livresco cultor de fórmulas abstratas e avesso à educação popular e à educação para o trabalho; a desconfiança com relação ao estado que é concebido, tanto por governados quanto por governantes, como uma realidade apartada da sociedade.

A quinta parte, “As novas sociedades”, dividida em quatro capítulos, debate as características das sociedades latino-americanas e seus problemas advindos do parasitismo social. Bomfim complementa a análise das características dos povos colonizadores, investiga as influências africanas e indígenas e os efeitos do cruzamento de povos nas nações latino-americanas. Critica de forma mais detida a teoria das raças inferiores e a apropriação das ideias de Darwin pelos teóricos da inferioridade racial, que viam os problemas da América Latina como consequência da presença indígena, africana e da mestiçagem. O autor aborda também questões relacionadas aos conflitos políticos, como a disputa entre unitaristas⁹ e federalistas, segundo ele, uma revivescência da luta entre realistas e republicanos da época das independências, indício da permanência de uma classe dirigente conservadora que se adapta à nova situação política (a república) sem assumir as exigências de uma nova construção nacional. O Brasil é um exemplo disso, conforme assinala Bomfim:

⁷ A reação histórica da população ao estado é resumida pelo pensador: “Eis, em síntese, as relações do povo com o Estado: pagar tributos, ser oprimido, desrespeitá-lo, revoltar-se quando as iniquidades eram excessivas. Educadas nesse regime, as sociedades americanas não se podiam transformar, de um dia para o outro, em modelos de ordem e liberdade política, principalmente porque as causas das desordens subsistiam em grande parte; os motivos de prevenção e má vontade contra o Estado não desapareceram, como não desapareceu o desamor pelas coisas públicas” (BOMFIM, 2005, p. 232).

⁸ Bomfim se refere aqui aos funcionários, intermediários, aventureiros que, direta ou indiretamente representavam os interesses metropolitanos e contra os quais as novas nacionalidades tiveram que lutar.

⁹ De acordo com Bomfim, os unitaristas “são conservadores maleáveis, que aceitam o rótulo de *República*, com um programa que lhes permite ter uma república sem *República*” (2005, p. 299).

O passado vive nas classes dirigentes, e pesa de um modo esmagador sobre a nação que, no entanto, precisaria sentir-se bem leve, e estimulada, e penetrada de um espírito novo, para progredir aceleradamente como o exige o momento. Tudo que poderia melhorar as condições sociais e econômicas encontra uma resistência maciça por parte dessas *classes conservadoras* – almas que se encostaram à vida, e aí ficam imutáveis na mutabilidade das coisas e das circunstâncias (2005, p. 306-7).

Outros aspectos tratados pelo autor são a soberania, os perigos da doutrina Monroe, o parasitismo das classes dirigentes como causa principal da decadência das civilizações e as possibilidades das nações latino-americanas face ao progresso. Com respeito a este último, Bomfim é taxativo ao mais uma vez rechaçar as pseudoexplicações baseadas na pretensa inferioridade étnica e ao mostrar o parasitismo das classes dirigentes como a causa dos males do subcontinente. Segundo o autor, aos países da América Latina faltam “obras de educação social, instrução popular e aperfeiçoamento da produção, indispensáveis ao progresso do país e essenciais para a constituição de sociedades harmônicas, adiantadas e felizes” (BOMFIM, 2005, p. 340-1)¹⁰.

O livro se encerra com a parte intitulada “Resumo e conclusão”. Nela são retomadas as principais teses apresentadas ao longo da obra e é anunciado de modo enfático o remédio para os males da América Latina: a *educação popular*. André Botelho, ao comentar o lugar da educação, resalta que,

ênfatizando a ideia de *plasticidade humana*, isto é, de ação externa de caráter social, em oposição à ideia de *propriedades inatas* próprias à lógica racial, na formação e transformação do homem e da sociedade, a educação, tal como entendida e explorada pelo autor, permitiu-lhe se contrapor às teses deterministas fundadas no dogma da hierarquia natural entre homens e nações (2009, n.p.)

¹⁰ Bomfim cita alguns países latino-americanos que avançaram mais nesse sentido e cita Argentina e México como exemplos (cf. 2005, p. 341).

Bomfim destaca ainda a necessidade de aplicar ao nosso meio a ciência e seus métodos, sem descuidar da criação de novas noções a partir da observação, estudo e interpretação do que é peculiar ao contexto latino-americano, fazendo assim com que as noções aplicadas e as inventadas entrem na vida comum. O pensador reforça o conceito de progresso como progresso social, isto é, o desenvolvimento da sociedade como um todo, o qual não se reduz à dimensão econômica¹¹. Ele também sublinha a relação entre democracia e educação, compreendendo esta como necessária à realização daquela, e defende a democracia como o regime político mais perfeito, capaz de promover a liberdade e estabelecer a igualdade. O texto termina com um chamado à ação para a transformação das condições de existência em cada país e à utopia, compreendida não como devaneio, mas como engajamento na busca de um ideal; “sejamos utopistas, contanto que trabalhemos” (BOMFIM, 2005, p. 382).

Eis a estrutura da obra e seus principais temas. Na impossibilidade de aprofundar cada elemento, reforço cinco pontos do livro de Manoel Bomfim que merecem atenção de leitoras e leitores.

O primeiro ponto é a crítica da visão europeia sobre a América Latina. Bomfim observa que políticos, sociólogos, economistas europeus daquela época, tanto à direita quanto à esquerda, apresentavam o seguinte conceito de América Latina: um continente de grandes riquezas naturais, povoado parcamente e por mestiços degenerados, preguiçosos e bárbaros que não formavam verdadeiras nacionalidades, sendo um território à espera de gente sábia e civilizada para trabalhar e extrair as riquezas do local. Esse juízo desfavorável teria uma dupla causa: a) a causa afetiva, isto é, os interesses econômicos; b) a causa intelectual, a ignorância das condições históricas, sociais e políticas, passadas e presentes, da América Latina. A opinião corrente nos meios europeus acerca da região traria duas consequências. A primeira, uma autoimagem negativa de nós mesmos que nos

¹¹ A observação soa (infelizmente) atual: “Esse progresso, que uns resumem nas cifras dos orçamentos, e outros no número de navios, e outros na extensão das minas em exploração, não é só mal definido, é fugaz e ilusório. O progresso há de ser da própria sociedade, no seu todo; e isto só se obtém pela educação e cultura de cada elemento social [isto é, de cada indivíduo]” (BOMFIM, 2005, p. 361).

desestimula ou nos faz aplicar conselhos e soluções fora da nossa realidade que terminam por piorar nossa situação política e econômica. A segunda, a perda da soberania nacional, uma vez que mantendo tal autoimagem cedo ou tarde a região seria atacada; afinal, haveria que lhe explorar as riquezas. Manoel Bomfim aponta que a Europa do final do século XIX e início do XX continha-se em relação a uma eventual aventura colonial – tal como a realizada na Índia, Indochina (atual Vietnã), África – devido a suposta proteção da doutrina Monroe, mas adverte:

A perspectiva de um ataque nem por isso desaparece; nada nos garante que a grande República [Estados Unidos] queira manter, para sempre, esse papel de salvaguarda e defesa das nações sul-americanas. É preciso notar que sobre a opinião pública norte-americana se refletem os efeitos dos juízos e conceitos com que a Europa nos condena, e que os políticos americanos nos consideram também: *ingovernáveis, imprestáveis* quase (BOMFIM, 2005, p. 48).

Pois bem, conhecendo o histórico dos Estados Unidos de intervenções e apoios a golpes nas nações latino-americanas (Haiti, Guatemala, Brasil, para citar alguns) durante o século XX, vê-se que Bomfim tinha boas razões para desconfiar da proteção vinda do norte.

O segundo ponto de destaque é a identificação da causa dos males latino-americanos: o parasitismo social. Esse conceito serve de contraponto à noção então corrente de determinismo racial usada por teóricos europeus e latino-americanos europeizados para explicar os problemas das sociedades da América Latina. Com efeito, o determinismo racial compreendia a raça (em sentido biologizante) e o meio físico como os fatores explicativos dos males sociais, ancorando-se em uma dada divisão hierarquizante de raças e postulando a necessidade de eliminação das supostas raças inferiores. Segundo tal visão, ou se eliminavam os componentes raciais inferiores a fim de promover a civilização e o progresso da região ou as sociedades latino-americanas estariam fadadas à decadência. A noção de parasitismo vem criticar tal explicação apontando para as causas reais de nossos problemas, a saber, a exploração econômica, seja no passado por parte da metrópole sobre a colônia, seja no pós-independência por parte

da elite sobre o povo. O parasitismo social, assim, envolve a apropriação do trabalho de um grupo (parasitado) por outro grupo (parasita). Ronaldo Aguiar sintetiza bem a função e o significado histórico dessa noção:

o conceito de parasitismo permitiu a Bomfim desenhar um quadro explicativo sobre a dominação e a apropriação do valor trabalho seja nas relações entre classes, seja nas relações entre países periféricos (colônias e ex-colônias). A verdade é que nenhum outro autor brasileiro da época colocou, como Bomfim, no centro dos debates sobre a formação brasileira [e latino-americana] e a identidade nacional, as relações entre nações hegemônicas e nações dependentes. [...]. Até porque, em 1905, ano em que *América Latina: males de origem* foi publicado, o conceito de *imperialismo* estava ainda em aberto (2000, p. 307; 309).

O terceiro ponto a sublinhar é a crítica ao racismo científico. Bomfim realiza um verdadeiro contradiscurso à teoria das raças inferiores, indica os interesses envolvidos nessa teoria e revela o uso inapropriado que se fazia das ideias de Darwin. As palavras são duras e diretas: “Que vem a ser esta teoria [das raças inferiores]? Como ela nasceu? A resposta a estas questões nos dirá que tal teoria não passa de um *sofisma abjeto do egoísmo humano*, hipocritamente mascarado de *ciência barata*, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes” (BOMFIM, 2005, p. 268, grifos meus). Ao longo do livro apontamentos críticos a essa teoria são feitos, mas é no capítulo um da parte cinco que uma avaliação geral e detalha é realizada. A pretensa teoria é considerada uma pseudociência, pois se funda em uma noção inexistente de raças humanas. Com efeito, a raça, em seu sentido biológico utilizado pelos teóricos das raças inferiores, implicaria a hereditariedade de traços anatômicos e psicológicos, contudo, nos seres humanos, seria impossível considerar qualidades intelectuais e morais sem o concurso da educação. Dessa forma, os alegados aspectos negativos das raças ditas inferiores (indígenas, negros e mestiços) seriam resultados do parasitismo, por exemplo, da exploração provocada pela escravização, e não fruto de algum elemento inato que inviabilizaria as possibilidades de progresso e civilização de um povo. Bomfim pondera que

o suposto atraso civilizacional imputado pelos teóricos do racismo científico às populações indígenas e negras desconsidera a perfectibilidade humana, os efeitos negativos das condições de vida dessas populações e ignora os exemplos históricos de liberdade e desenvolvimento desses povos (haja vista os feitos das civilizações incas e astecas ou do quilombo dos Palmares) que por vezes são destacados pelos próprios defensores da teoria¹². O pensador brasileiro rebate ainda os supostos efeitos negativos da mestiçagem apontados pelos teóricos das raças inferiores. Ele afirma inexistir observações positivas provando a inferioridade do mestiço. Haveria, pelo contrário, uma falsa analogia entre os cruzamentos na espécie humana e nas demais espécies. Nestas há um traço regressivo (por exemplo, a infertilidade) perceptível, enquanto nos humanos não seria possível detectar uma regressão física e a suposta regressão intelectual e moral deve-se antes a causas políticas, históricas e sociais relacionadas à colonização. “O defeitos e virtudes que possuem [os mestiços] vêm da herança que sobre eles pesa, da educação recebida e da adaptação às condições de vida que lhes são oferecidas” (BOMFIM, 2005, p. 291). Nota-se o quão distante Manoel Bomfim está de seus contemporâneos como Sílvio Romero ou Raimundo Nina Rodrigues na avaliação da composição étnica dos povos latino-americanos. Para Bomfim, a teoria das raças é uma “etnologia privativa das grandes nações salteadoras”, um artifício para mascarar, sob vestes científicas, a exploração política e econômica de um povo sobre outro. Ela toma os diferentes estados de desenvolvimento social e econômico entre os povos como “prova” da desigualdade entre as raças, desconsiderando a história e os interesses coloniais.

Os “sociólogos a serviço dos fortes” procurariam na teoria da seleção natural uma justificativa para afirmar a superioridade dos brancos, pois consideram que a eliminação de indígenas e negros demonstraria a maior capacidade adaptativa e força da raça branca na luta pela sobrevivência.

¹² Caso ilustrativo dessa incoerência é o do historiador português Oliveira Martins que em um mesmo texto, *O Brasil e as colônias*, afirma a inferioridade dos negros e exalta a saga do quilombo dos Palmares, dito como uma Troia negra (Cf. BOMFIM, 2003, p. 282-4).

Bomfim refuta tal apropriação da teoria evolucionista de Darwin. Recorrendo a textos do autor inglês, afirma que Darwin nunca pretendeu aplicar a lei de seleção natural à espécie humana.

Ele [Darwin] reconheceu que os seres vivos lutam pela vida; mas esta expressão “luta” não tem, na teoria, o sentido estreito a que reduzem os espíritos acanhados; luta pela vida quer dizer, para ele, tendência a viver, esforço para conservar a vida e propagá-la, e não, simplesmente, conflito material, agressão cruenta (BOMFIM, 2005, p. 275).

Nesse sentido, a “luta pela vida” difere da “luta entre raças”, apanágio dos chamados darwinistas sociais. E quanto à espécie humana, na obra *Descendência do homem e seleção sexual*, Darwin conceberia a evolução da espécie humana como fruto da solidariedade entre os seres humanos e não como luta. Assim, seriam os sentimentos altruísticos que promoveriam o progresso social e moral. Com isso, de acordo com Bomfim, Darwin romperia com a filosofia clássica inglesa (Bacon, Hobbes, Locke, Smith, Mill, Spencer) que baseia a moral no utilitarismo. O naturalista inglês, portanto, fundaria a moral no instinto altruístico do ser humano, não na disputa e no cálculo egoístico¹³.

O quarto ponto de relevo é a crítica ao imperialismo, presente, de alguma forma, como visto acima, no conceito de parasitismo, e explícita nas considerações de Bomfim sobre a doutrina Monroe. O propalado lema “América para os americanos” e a ideologia pan-americanista incentivada pelos Estados Unidos são questionados pelo filósofo social. A referida doutrina como protetora dos interesses latino-americanos frente aos europeus não o convencia. Para Bomfim, “proteção já é meia conquista”. A doutrina Monroe teria como consequência a subjugação dos povos da América Latina aos interesses da nascente potência, uma perda de soberania das nações latino-americanas. Como afirma Bomfim: “A soberania de um povo

¹³ Cf. Bomfim, 2005, p. 273-9. Sabe-se que o pensador brasileiro rascunhou o projeto de um livro sobre a moral de Darwin no qual detalharia sua visão a respeito do autor. O livro não foi concluído. O roteiro geral planejado, no entanto, está disponível em Aguiar (2000).

está anulada do momento em que ele se tem de acolher à proteção de outro. Defendendo-nos, a América do Norte irá, fatalmente, absorvendo-nos” (2005, p. 49). Esta absorção se dá tanto através de ocupação territorial quanto por meio de intervenções financeiras. A soberania implica também e, primordialmente, emancipação econômica. Bomfim tem boas razões para desconfiar das intenções estadunidenses para a América Latina:

Os sucessos do istmo do Panamá (novembro de 1903)¹⁴ nos mostram bem que não são diferentes dos da Europa os sentimentos dos Estados Unidos a nosso respeito. A ameaça é a mesma, pois que é a mesma política – a política dos fortes, ou melhor: a moralidade do salteador que apunhala o ferido na estrada deserta para despojá-lo...” (2005, p. 314, nota 78).

O último ponto a ressaltar é a defesa intransigente da educação pública. Já vimos que Bomfim considera a educação o remédio para os males da América Latina. Essa aposta mudará em outras obras, mas a necessidade do concurso da educação pública para construção democrática será um tema permanente em seu pensamento. Atenção especial é dada ao ensino primário, uma vez que seria preciso começar pelo princípio, a educação mais elementar que abriria caminho para a educação integral e combateria de imediato o analfabetismo, que marcava a grande maioria da população, sobretudo no caso brasileiro, tornando inviável a realização de uma autêntica república (lembramos que na época o voto era vetado ao analfabeto). Mas a educação pública, popular haveria de ser também laica, afinal, o regime republicano, em tese, excluiria da parte do Estado qualquer proselitismo religioso, difundindo um ensino leigo-científico. Aluizio Alves Filho resume bem a perspectiva do pensador acerca da educação:

a educação que Bomfim priorizava era a popular (instrução pública no dizer de sua época). Só pela expansão da rede de ensino público de qualidade é possível criar cidadania e, dessa maneira, possibilitar que os homens,

¹⁴ O autor refere-se ao Tratado Hay-Bunau-Varilla estabelecido entre o Panamá e os Estados Unidos, que deu aos norte-americanos a concessão do que viria a ser conhecido como canal do Panamá e uma zona com 10 milhas de largura. Esse tratado foi bastante prejudicial ao Panamá, sendo assinado pelo representante dos EUA e da companhia francesa que construiria o canal duas horas antes da chegada da representação panamenha.

conscientemente, tornem-se senhores do seu próprio destino, construindo uma democracia não apenas formal, mas a chamada democracia radical, em que governantes executam o que corresponde aos interesses objetivos de uma vontade geral construída por cidadãos responsáveis que possuem conhecimentos suficientes para entender a coisa pública (2008, p. 80).

4. Esquecimento e legado

Percorrida a estrutura de *América Latina* e sublinhado elementos fundamentais do pensamento de Bomfim, cabe agora indagar o porquê de seu esquecimento e indicar os legados do pensador.

Os estudiosos levantam alguns pontos que contribuíram para o esquecimento de Bomfim. O mais evidente, o seu contradiscurso. De fato, o intelectual sergipano apresenta um discurso que destoa bastante do pensamento corrente acerca da formação latino-americana e, em particular, brasileira, da época. Sua crítica contundente da intelectualidade europeia e do eurocentrismo (o termo não está presente no autor, mas é pertinente para sua interpretação) dos autores latino-americanos certamente não colaborou para angariar seguidores e fez dissabores. O principal dos descontentes, Sílvio Romero, dedica 25 artigos polêmicos contra o livro de Bomfim. Esses textos foram depois reunidos na publicação homônima *A América Latina* (1906). Romero era um dos intelectuais a adotar as teses racistas dos autores europeus, primeiro defendeu a teoria do branqueamento, posteriormente assumiu um arianismo ortodoxo baseado em Gobineau, questionando a miscigenação e propugnando a decadência da civilização. Romero ataca as posições científicas e o estilo literário de Bomfim, reafirmando o valor dos autores europeus criticados pelo filósofo social. Manoel Bomfim não entrou na polêmica. Com isso, a voz de Romero prevaleceu, ainda que Bomfim dispusesse de talento e armas para enfrentá-la.

Outro motivo para o esquecimento, já apontado no princípio do texto, foi a recusa de Bomfim em se vincular às instâncias legitimadoras de reconhecimento no campo intelectual daquele momento, sobretudo a

Academia Brasileira de Letras (ABL) e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Ao não aceitar participar das regras e comportamentos do campo intelectual nacional, ficou privado do renome e prestígio dessas instituições, o que certamente dificultou a divulgação de suas ideias.

A divulgação e edição póstuma da obra também não facilitou maior reconhecimento do valor de suas ideias. Em relação à divulgação, logo após a morte do pensador foi fundado um núcleo de pesquisa e difusão chamado “sociedade Manoel Bomfim” que teve entre seus membros Humberto de Campos (importante cronista e membro da ABL) e Gustavo Barroso. Este, como se sabe, foi uma das principais figuras do integralismo. Conforme assinala Ricardo Bechelli: “Esse fato evidencia a leitura que Bomfim acabaria ganhando ao longo da década de 1930: de um discurso vinculado à direita” (2009, p. 123). Sem dúvida uma deturpação, porque Bomfim era de esquerda e defendia um país igualitário e antirracista. Porém, o nacionalismo do autor em um contexto de efervescência política marcado por nacionalismos exaltados poderia ser manipulado em outra direção. Isso foi o que aconteceu com respeito à edição de duas obras nos anos 1930. Em 1935 Carlos Maul, que era fascista, publicou uma coletânea de textos de Bomfim intitulada *O Brasil*, na coleção Brasiliana, reunindo trechos de *Brasil na América*, *Brasil na História* e *Brasil Nação*. A montagem, a despeito de ter popularizado a obra de Bomfim, foi considerada mal feita e ofereceu uma imagem deturpada do pensamento do intelectual sergipano. A coletânea não indicava devidamente as fontes dos textos e a seleção centrou-se nas questões do nacionalismo, negligenciando os textos críticos ao racismo científico, ao conservadorismo e à direita política. Já a segunda edição de *América Latina*, lançada em 1938, foi relacionada ao aniversário de estabelecimento do Estado Novo. De acordo com o prefaciador Azevedo Amaral, “a reedição de *América Latina* [seria] uma expressão de reconhecimento nacional a um dos mais esclarecidos precursores do movimento de realismo político, que nos integrou afinal no curso normal da nossa evolução histórica” (cf. BOMFIM, 2005, p. 34). Bomfim, assim, ficou por certo tempo associado ao nacionalismo de direita.

Outros fatores que colaboraram para o esquecimento podem ser mencionados, como a pecha de lusófono que recaiu sobre o pensador devido sua forte crítica ao colonialismo português ou sua tentativa de articular nacionalismo e socialismo, algo visto como heresia por parte do pensamento de esquerda durante um bom tempo.

De toda forma, Bomfim sobreviveu. Aos poucos seu pensamento foi resgatado. Dante Moreira Leite (*O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*) faz nos anos 1950 uma primeira avaliação mais conscienciosa. Maria Thetis Nunes produz no ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) um estudo sobre Bomfim só publicado em 1976 (*Sylvio Romero e Manoel Bomfim: pioneiros de uma ideologia do desenvolvimento nacional*). Vamireh Chacon (*História das ideias socialistas no Brasil*) e Nelson Werneck Sodré (*História da literatura brasileira*) nos anos 1960 chamam atenção para o esquecimento do autor. Aluizio Alves Filho publica um estudo específico na década de 1970 que confere visibilidade ao pensamento de Bomfim (*Pensamento político no Brasil – Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*). Flora Sussekind e Roberto Ventura (*História e dependência: cultura e sociedade em Manoel Bomfim*, 1984) publicam estudo no qual comparam o conceito de parasitismo com a teoria da mais valia de Marx e apresentam uma bem organizada antologia dos textos de Bomfim. Darcy Ribeiro incentiva e prefacia a terceira edição de *América Latina* nos anos 1990. E a partir dos anos 2000 há um aumento do interesse pelo pensador. Um trabalho que marca essa etapa é a “biografia sociológica” de Ronaldo Aguiar *O Rebelde esquecido: tempo, vida e obras de Manoel Bomfim*, uma obra de referência.

Quanto ao legado de Bomfim, convém citar os seguintes tópicos, que podem servir como indicativos para aprofundamentos posteriores. A crítica ao racismo científico, justamente no momento em que as teorias de superioridade racial hegemonizavam o debate sobre a formação das nacionalidades latino-americanas e gozavam de respaldo acadêmico, político e social. A crítica ao eurocentrismo, ao apontar como as teorias europeias que inferiorizavam os povos latino-americanos nada mais eram que uma

“sociologia da rapina” e que ser um intelectual latino-americano e adotá-las seria uma prova da incapacidade de observar o próprio contexto e pensar com cabeça própria. A defesa da educação pública, popular e laica como um instrumento essencial da construção republicana e democrática, um dever do estado para com a população. A defesa da democracia como forma política e social capaz de garantir liberdade e igualdade. O nacionalismo de caráter radical e popular sem ufanismo ou visão xenófoba. A denúncia dos mecanismos externos e internos de exploração e dominação econômica e política como causa efetiva dos problemas da América Latina. A capacidade de pensar o Brasil dentro do contexto latino-americano e não como uma entidade desvinculada historicamente e apartada dos desafios da região.

Manoel Bomfim faz pensar ainda hoje. É um clássico. Lê-lo é se conectar a uma tradição intelectual latino-americana inquieta, provocadora e que nos convoca a agir, sobretudo em tempos assombrados por retrocessos. Espero que este curto texto tenha atiçado a curiosidade das leitoras e dos leitores e que a bibliografia indicada sirva de uma orientação inicial para o estudo do pensador brasileiro. Aprendamos com a rebeldia de Bomfim.

Referências

- AGUIAR, Ronaldo Conde. *O Rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- ALVES, FILHO, Aluizio. *Manoel Bomfim: combate ao racismo, educação popular e democracia radical*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- AMARAL, Azevedo. Prefácio à 2ª edição. In: BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- BECELLI, Ricardo Sequeira. *Nacionalismos anti-racistas: Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada (Brasil e Peru na passagem para o século XX)*. São Paulo: LCTE Editora, 2009.

- BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005. (também disponível em versão digital na Coleção Biblioteca Básica Brasileira. Acesso em: <https://www.fundar.org.br/bbb>)
- _____. *Brasil na América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. (Coleção Biblioteca Básica Brasileira; 33). Disponível em: <https://www.fundar.org.br/bbb>
- _____. *Brasil na História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks; Belo Horizonte: Puc-Minas, 2013.
- _____. *Brasil Nação* (volumes I eII). Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. (Coleção Biblioteca Básica Brasileira). Disponível em: <https://www.fundar.org.br/bbb>
- BOTELHO, André. Manoel Bomfim: um percurso da cidadania no Brasil. In: ____; SCHWARCZ, Lília Moritz. *Um enigma chamado Brasil*. Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2009.
- GONTIJO, Rebeca. *Manoel Bomfim*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010.
- MOTA, Sergio Ricardo Ferreira. *Manoel Bomfim: autêntico pensador latino-americano*. Florianópolis: Insular, 2015.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Autores que colaboraram nesta coletânea

Lúcio Álvaro Marques

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

email: lucio.alvaro.marques@gmail.com

Luis Felipe Garcia

Pesquisador pós-doutorando da Fundação Alexander von Humboldt na Ludwig-Maximilians-Universität de Munique; doutorado em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (2017); mestrado em Filosofia pela Université Catholique de Louvain no quadro do programa "Europhilosophie: filosofias alemãs e francesas no espaço europeu" (2013); mestrado em Filosofia antiga (Aristóteles) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012); e graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009). Tem experiência nas áreas de Idealismo Alemão e filosofia da filosofia, atuando principalmente sobre as relações entre epistemologia e metafísica e sobre o entrecruzamento entre linguagem, filosofia e contexto tanto na filosofia clássica alemã como na contemporaneidade, especialmente no que concerne a questão da interculturalidade da filosofia.

email: luisfellepegarcia@gmail.com

Marila Murta

Mestre em Filosofia pela UFMG (2009). Tema da pesquisa de mestrado: um estudo sobre o temporal e o eterno em um romance de Clarice Lispector. Possui graduação em psicologia pela UFMG (1994). Doutoranda em teologia na FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte. Professora da FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia -, da PUC Minas - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - e do Centro Loyola de Fé, Cultura e Espiritualidade, em Belo Horizonte. Interessada em Teopoética, Filosofia Brasileira, Filosofia Feminista e na fronteira Filosofia e Literatura.

email: mariliamurta@yahoo.com

Paulo Margutti

Possui graduação em Filosofia pela UFMG (1967), mestrado em Filosofia Contemporânea pela UFMG (1979) e doutorado em Filosofia pela University of Edinburgh (1992), com tese sobre Wittgenstein. Foi pesquisador 1A do CNPq de 2003 a 2012, tendo inclusive coordenado o Comitê Assessor de Filosofia entre 2010 e 2012. Foi professor da UFMG de 1978 a 2006, quando se aposentou na categoria de titular. Foi também professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/MG), de 2006 a 2010. Em 2013, voltou a trabalhar como professor titular da FAJE/MG. Tem experiência nas áreas de lógica, filosofia da linguagem e filosofia no Brasil.

email: pmargutti290@gmail.com

Pedro Gontijo

Prof. Adjunto no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. Colabora também no Mestrado Profissional em Filosofia - Núcleo da Universidade Federal de Tocantins - UFT. Na graduação atua principalmente com disciplinas relacionadas à formação de professores de Filosofia e na pós-graduação trabalha com o pensamento metafísico contemporâneo, procurando dialogar tradição ocidental com outras tradições de pensamento presentes na América Latina. Tem graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1993), mestrado em Educação pela Universidade de Brasília (2003) e Doutorado em Educação pela UNICAMP (2008). Foi professor da Universidade Católica de Brasília e também da Secretaria de Educação do Distrito Federal (1996 - 2006). Atuou como membro da Comissão Brasileira Justiça e Paz - CBJP, organismo vinculado à CNBB, e da Comissão de Análise de Conjuntura da CNBB. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ensino de Filosofia no Ensino Médio e Filosofia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de filosofia, educação, psicodrama, ética, metafísica, filosofia política e direitos Humanos. email: pedroegontijo@gmail.com

Rodrigo Marcos de Jesus

Professor Assistente de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT. Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenador de área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência/PIBID Filosofia (2012-2017). Exerceu docência na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG). Integrante da Rede de pesquisa ?História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo?, do Grupo SENSO (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Pensamento Filosófico e Ensino de Filosofia/Unicamp) e do Grupo FIBRA (Grupo de Estudos de Filosofia no Brasil/FAJE). Tem experiência

e publicações nas áreas de Filosofia e Educação. Áreas de atuação: Filosofia em geral; Educação; Ensino de Filosofia; Filosofia Brasileira; Filosofia da Religião; Ética. Atualmente afastado para qualificação *stricto sensu*, nível doutorado, na Faculdade de Educação da Unicamp.

email: rodrigomarcosdejesus@yahoo.com.br

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



www.editorafi.org
contato@editorafi.org