

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

BOLETINS DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

LXVII

FILOSOFIA

N. 2



SÃO PAULO
1946

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR

Prof. Dr. Antonio de Almeida Prado

FACULDADE DE FILOSOFIA CIENCIAS E LETRAS

DIRETOR

Prof. Dr. André Dreyfus

Cadeira de Filosofia

Prof. Dr. João Cruz Costa

ASSISTENTES

Lic. Prof. Laerte Ramos de Carvalho

Lic. Prof. Paulo Emilio de Salles Gomes.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

BOLETINS DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

LXVII

FILOSOFIA

N. 2



SÃO PAULO
1946

JOÃO CRUZ COSTA

○ PENSAMENTO ○
BRASILEIRO ○



Este trabalho reproduz uma conferência feita no Curso de História da Literatura Brasileira realizado na Biblioteca Municipal de São Paulo, sob a direção do escritor Sérgio Millet.

Coube-me, nesta série de conferências consagradas ao estudo da história da nossa literatura, — examinar um tema bastante vasto e, por isso mesmo, impreciso: — **o pensamento brasileiro**. E não é porque eu tenha um supersticioso respeito pelo valor das definições, mas por simples e prudente precaução, que julgo ser necessário indicar, desde já, como entendi a tarefa que me foi confiada.

Pensamento é um termo muito geral que designa todos os fatos intelectuais. E' também numa significação mais própria, a atividade que analisa e relaciona os dados complexos de uma experiência. Quis me parecer, pois, que atribuindo-me êste tema, o que se desejava era que eu descrevesse alguns aspectos da experiência intelectual da nossa terra. Serão simplesmente as grandes linhas dessa curiosa experiência que eu tentarei esboçar.

Mas antes de abordar o assunto, quero lembrar o que Gil Vicente, em uma das suas comédias, faz dizer a certa personagem sua. "Grande praga é cuidar — diz a personagem de Gil Vicente — e que tormento o entender". O mesmo digo eu do meu tema. As contradições de que é tecido, as antimonias que revela, a complexidade dos elementos que o constituem, tudo isso justificaria que eu repetisse aqui a frase do grande cômico.

O meu trabalho consistirá, portanto, em traçar um ligeiro quadro — ou mais exatamente — em levantar um rápido balanço das vicissitudes pelas quais passa, no desenrolar da complicada história da nossa cultura, o nosso pensamento. Antes de iniciar êsse balanço, desejo ainda sublinhar o fato de que havemos de encontrar, no exame histórico do nosso pensamento, muitas e variadas dúvidas, muitas e curiosas contradições — umas e outras reveladoras da nossa própria condição. Dúvidas e contradições estas que constituem também curiosas sugestões para a compreensão do sentido da nossa vida histórica.

I

O pensamento é fruto da atividade de um povo e o espírito que constrói os mais sutis sistemas filosóficos e as grandes obras da literatura não difere daquele que abre caminhos, edifica vilas, planta lavouras e organiza indústrias. São sempre as condições da existência concreta, é a própria vida que se vai tecendo na trama da história, o que constitui o pensamento de um povo. E', pois, na história do nosso povo que devemos ir à procura do sentido do nosso pensamento.

Dado de importância essencial como ponto de partida para toda consideração séria acerca da evolução, da compreensão e da situação atual do nosso pensamento, é a nossa origem colonial. E' aí que tem início o rosário de contradições da nossa experiência intelectual.

Do índio subsistem ainda, na nossa maneira de ser, traços antinômicos que transparecem na rebeldia e resignação do nosso caboclo, no deslumbramento, na desconfiança e na chacota que lhe merece o estrangeiro. Tudo isto é talvez resíduo de um choque de civilizações diferentes que se defrontaram um dia e que, o tempo e o próprio desenvolvimento da civilização, ainda não conseguiram apagar de todo.

Na imensidade dos negros importados, que veio alicerçar a nossa economia, mergulha a contraditória e dramática história de sensibilidade e sensualidade, de rancor e de abnegação que também marcou a psicologia do nosso povo. Mas, embora esses elementos humanos que entraram na nossa formação, nela tenham exercido forte influência — foi o branco, o lusô, o que mais fundo atuou pela sua cultura, o que mais decidida influência teve sobre a nossa vida intelectual. Foi ele que nos ligou à civilização ocidental. "Nem o contacto nem a mistura com as raças aborígenes fizeram

nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade por menos sedutora que possa parecer a alguns patriotas — diz Sergio Buarque de Holanda — é a que nos associa à Península Ibérica, e a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva para nutrir uma alma comum a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual da nossa cultura; o resto foi matéria plástica que se sujeitou mal ou bem a essa forma.” (1)

O PASSADO EUROPEU

E' preciso considerar, todavia, que o próprio pensamento que o conquistador impôs à colônia, e de que a tradição conservaria os traços, não era isento de contradições. Na inquieta Península Ibérica que foi matriz desta não menos irrequieta América do Sul, coabitaram no passado, como hoje no nosso continente, povos de tendências muito diversas que ali moldaram um pensamento que se diferencia bastante da forma clássica de pensamento de além Pirineus,

Cristãos, judeus e árabes tiveram morada na Península, ali se cruzaram, comerciaram e ali deram origem a uma orientação de pensamento, que, como tôdas as coisas vivas, é fruto das próprias condições de existência desses povos e que se caracteriza por um sentimento muito humano da inteligência, por uma clara concepção da importância do sentido concreto e positivo da vida.

Esta concepção de cultura, esta **filosofia**, se quiserem, que deriva de uma valorização pragmática da existência, muito cedo aparece em Portugal, ao qual fôra imposto pelo destino, ser o **alferes da fé** e da expansão econômica da Europa, pois que a própria origem histórica dessa nação está ligada ao grandioso movimento comercial e marítimo que teve início no século XI.

O caráter comercial, cosmopolita, burguês, da própria origem de Portugal, daria naturalmente uma feição peculiar

ao seu pensamento marcando-o com êsse traço de positividade que encontramos ainda hoje nos campônios que de lá imigram para a nossa terra. O advento da burguesia comercial ao poder, com a revolução que levou ao trono o mestre de Aviz, desenvolveria o pragmatismo dêsse povo de comerciantes e iria criar o admirável movimento imperialista dos portugueses. A fé e o império e talvez mais ainda o império do que a fé, são inseparáveis no notavel progresso da ciência e da náutica portuguesas do século XV.

Tôda a atividade dos portugueses orienta-se num sentido positivo, para uma forma concreta de pensamento que se afasta e diferencia do abstracionismo das culturas dos demais países da Europa medieval.

Desde a Idade Média verifica-se a constância dêsse pragmatismo no pensamento lusitano. Nos mais diferentes setores da vida intelectual, nós o vamos encontrar.

Não é como construtor de sistemas filosóficos ou como comentador sutil de textos teológicos que Santo Antonio — o santo que ficou na imaginação popular — se destaca na história do pensamento português. E' pelo sentimento de justiça social que o anima, é pela batalha que travou contra o clericalismo, que Santo Antonio tem um lugar na história da cultura medieval portuguesa (2). Outro representante dessa mesma orientação pragmática, o célebre Pedro Julião Rebelo, o Pedro Hispano que foi papa com o nome de João XXI, também é um exemplo dessa mesma orientação prática da atividade intelectual. Na própria lógica procura Pedro Hispano introduzir regras práticas que facilitem a matéria (3).

Do século XIII ao século XVI encontramos sempre o pensamento português orientado para a ação. É aliás, sistomática a referência de d. Duarte, no *Leal Conselheiro*, à **fantasia sem proveito**. (4) Proveito, eficácia, ação — são êsses os leit-motive do pensamento português até o século XVI.

Alheio aos enlevos da imaginação, prevenido contra ela, rebelde às criações puramente artificiais do espírito e guia-

do sempre pela **continuada speriencia** (5) — é este o critério último da verdade racional para o português. Nem mesmo o amor que, — dizem, dá azas à imaginação — fez com que o português, como se verifica em Camões, perdesse o seu realismo, ou melhor, o seu apego à realidade.

Quem examina a história do pensamento português, das suas origens até a época do nosso descobrimento, é levado a crer que, no momento em que Portugal desvendava novos mundos ao mundo, iria revelar também, pelos seus cientistas, uma grande reforma da inteligência, baseada nessa **continuada speriencia** a que sempre se mostrara fiel o seu espírito.

Mas assim não foi. Ao contrário, a partir do século XVI Portugal entraria em decadência e aquele ímpeto que o levava ao grande movimento das descobertas marítimas se quebraria.

Jaime Cortezão comentando êste trecho da história portuguesa, observa que foi a política de monopólio “quando êste de nacional se tornou real e encarnou num espírito, probo, mas estreito, zelosamente nacional, mas mediocre, como o de D. João III, que levou a um teocracismo difuso, que realizou por sua vez, o monopólio do pensamento” (6). E’ certo que o monopólio de pensamento contribuiu em grande parte para a decadência de Portugal.

Razões de ordem econômica também estavam ligadas a esta decadência.

“Ao cheiro desta canela”, dizia Sá de Miranda, despojava-se o reino. A riqueza fácil, o luxo que as conquistas proporcionavam às classes nobres, redundava em miséria para o povo e para a nação. Portugal não possuía uma estrutura econômica que estivesse à altura da empresa que empreendera. Cedo os Függer e outros banqueiros do Norte da Europa, sobretudo nos seus pontos avançados da Flandres, haviam de ser os que receberiam o verdadeiro beneficio da aventura imperialista dos portugueses.

A fisionomia contraditória do pensamento português que a tradição nos legou, deriva assim, de causas econômicas, políticas e religiosas.

O rei e os nobres exerceriam o monopólio sobre os proveitos das conquistas. Os jesuitas, que então apareceram em Portugal, iriam exercer o monopólio do pensamento, fazendo de Portugal, — no dizer de Hernani Cidade — Uma “verdadeira ilha da Purificação”.

O Brasil não teria desse modo como formador da sua cultura e do seu pensamento, apenas um tipo de colonizador. Não seria somente o aventureiro audaz que, porfiando a ver quem venceria maior distância ou buscando, sobretudo, o lucro do comércio ou da pirataria, — aquêle mesmo que não duvidara em trocar a invocação da cruz pelo nome que produzia a tinta estimada (7) — que lhe daria orientação ao pensamento. O Brasil teve ainda outro colonizador branco — o jesuita.

A F O R M A Ç Ã O C O L O N I A L

E' difícil estudar seriamente a história da nossa terra — e do nosso pensamento — sem atentar para a história da Companhia de Jesus no Brasil. Já observava Capistrano de Abreu que “antes de uma história dos jesuítas, será presunçoso quem quiser escrever a do Brasil”. (8) De fato, difícil senão impossível, é examinar a história dos países ibéricos — e a dos seus herdeiros da América — sem atender à influência que sôbre êles exerceram os discípulos de Santo Inácio.

E' no govêrno de D. João III que os jesuítas se apoderam de Portugal. Precisamente no momento em que se inicia a emprêsa da colonização do Brasil. O que os jesuitas fizeram de Portugal é sabido: — afastaram-no zelosamente da Reforma e de todo movimento científico e cultural da Europa dos séculos XVI e XVII. Romperam, além disso, a orientação de uma cultura positiva e fizeram do português, graças às **humanidades**, um homem “mais católico do que latino” (9). A ação dos jesuítas, nos seus colégios e reduções do Brasil foi, sob certos aspectos, semelhante a que exerceram em Portugal. José Bonifácio notava que os jesuítas procuravam fazer dos nossos índios “capuchos e perpétuas crianças”. (10) O traço de infantilidade que a educação jesuíta deixou sôbre nosso pensamento pode ser ainda facilmente percebido em alguns dos **eruditos** que enfeitam a galeria das nossas letras...

* * *

É sabido que o objetivo do português, que não possuía população suficiente para o povoamento da colônia, foi, desde muito cedo, o de incorporar as populações indígenas à exploração e organização do trabalho da terra. Não foram pequenas as dificuldades, e a vinda dos escravos africa-

nos constituiu, a solução para essas dificuldades. Na sociedade de aventureiros do século XVI que aqui se formou, nesta terra desleixada, remissa e algo melancólica, no dizer de Anchieta, (11), o jesuíta teve, por certo, uma função que é justo reconhecer. Combatia a escravização do indígena e procurava furtá-lo à ambição desenfreada do aventureiro. E' curioso, porém, que não se interessasse pelo negro... O jesuíta mantinha-se inflexível na pregação dos seus "princípios", princípios estes que não deviam influir muito na moral de homens para os quais a passagem da equinoxial era assim como uma absolvição plena de todos os pesados. O jesuíta não cedia, não condescendia com os escândalos dessa sociedade de homens turbulentos. Chegava até a opor-se às autoridades. Estas, como aconteceu com o circunspecto e grave Tomé de Souza, eram obrigadas muitas vezes a transigir, em benefício da paz da colônia, com os aventureiros gananciosos, chegando até a revogar as Ordenações, "menos por liberalismo do que por espírito prático". (12)

Que significação teriam estas lutas entre colonos e missionários? Não foram ditadas simplesmente pelo desejo e pelo empenho de evangelização. "O jesuíta" — escreve Caio Prado Junior — "na ação que desenvolveu junto ao índio, no regime da educação a que o submeteu, agia muita vezes em contradição manifesta não só com os interesses particulares e imediatos dos colonos, mas com os da própria metrópole e de sua política colonial. O regime nas reduções e o sistema de organização delas, não eram evidentemente os mais indicados para fazer dos índios elementos ativos integrados na ordem colonial. O segregamento em que viviam nas aldeias jesuíticas, e que ia até a ignorância do português, que não lhes era ensinado para evitar contactos com os colonos brancos; o regime disciplinar, quase de caserna, a que eram submetidos, e que fazia deles verdadeiros autómatos impelidos pela voz incontrastável, e o que é mais grave, insubstituível de seus mestres, os padres, coisa que os integrava de tal forma na vida e rotina das reduções que, fora delas, o índio se tornava incapaz de aproveitar os en-

sinamentos da civilização que lhes eram ministrados; tudo isto não era de molde a formar membros da comunhão colonial, mas sim coletividades enquistadas nela e visceralmente dependentes dos seus organizadores”. (13)

Não haviam os jesuítas desviado Portugal do movimento científico do século XVII? De outro lado, seria aquêlê que dispusesse da mão-de-obra, na colônia, o que certamente venceria a emprêsa. Daí a luta entre o colono e o missionário.

O trabalho do negro, porém, alicerçava aos poucos, a nossa economia agrária. O açúcar começara a dar fortuna aos senhores de engenho, aos comerciantes e aos funcionários. Já havia, no século XVII, uma certa abastança no norte do país.

A Companhia de Jesus alí instala os seus primeiros colégios. O mesmo fito de fazer dos filhos de família “mais católicos do que latinos”, os leva a criar, já em 1553 (14), na Bahia, as primeiras classes de latim. São estas classes de latim, as precursoras de uma educação que conduzirá à formação de literatura erudita e ornamental (15), que se entranhou, como um vício na nossa cultura.

As pequenas elites de letrados, pertencentes tôdas às famílias a que a agricultura do açúcar havia dado certa opulência, frequentam os colégios da Companhia; são formadas pelos jesuítas. A’ riqueza que representa a posse da terra, de engenhos, de escravaria, juntava-se, como sinal de classe, de distinção, a posse de uma cultura humanística ministrada em colégio da Companhia (16).

E’ preciso reconhecer, todavia, que foi graças a essa cultura ornamental — e, por certo, também a outros acontecimentos ligados principalmente com o açúcar — que se foi firmando entre nós a tradição da cultura ocidental. Foram os letrados que os jesuítas formaram, os que estiveram a serviço dessa fixação de cultura. Mas, ao lado desses letrados, feitos pelos moldes jesuíticos, ao lado desses homens que se debruçavam à janela do Atlântico à espera do navio que lhe traria idéias e livros da Europa, outros homens, do

povo, prosseguiram a conquista econômica que continuava a mentalidade aventureira que um dia tivera o seu esplendor em Sagres. Foram êstes homens do povo que rasgaram caminhos na selva, que descobriram rios, que construíram aldeias e vilas, que esboçaram as fronteiras do Brasil. Estas duas aventuras são, por certo, dignas da nossa meditação pelo sentido que encerram para a compreensão da história do nosso pensamento.

Bem sei que é velha e muito usada, a citação da contradição apontada por Joaquim Nabuco. Mas talvez ainda tenha sentido. “Nós, brasileiros, escrevia êle, pertencemos à América pelo sentimento novo, flutuante do nosso espírito e à Europa, pelas suas camadas estratificadas”. (17).

No nosso pensamento, assim como no nosso destino histórico, existem duas vocações: uma que nos volta para o largo Oceano, que nos obriga a olhar para além dos mares, para o lado de onde nos veio a cultura. E há ainda o sertão, a imensidão dos horizontes que fica por detrás das serranias da costa, que nos atrai como atraiu, há séculos, o aventureiro. Esta contradição, esta instabilidade, ainda atormenta o nosso pensamento.

NATIVISMO E INFLUÊNCIAS CULTURAIS

No século XVII fomos os maiores fornecedores de açúcar do mundo. Era natural que, dessa maneira, atraíssemos a atenção do estrangeiro. E foi o que se deu. A luta pelo monopólio do açúcar, por parte do holandês, despertaria um interesse novo pelo Brasil. Mas não foi apenas o estrangeiro que se interessou por nós. Nós mesmos começamos a mostrar uma curiosidade nova pela terra. Cuidamos dela. Até os “letrados” voltam agora os seus olhos para a nossa paisagem. Escrevem-lhe a história — “uma história de chinelos”, no dizer de Capistrano. Mas sempre que se começa a escrever história de alguma coisa é porque já se tem um certo amor a essa coisa. Os “letrados” chegam até a pensar, com Gregorio Matos, que,

**“os brasileiros são bestas
e estão sempre a trabalhar,
tôda a vida por manterem
maganos de Portugal, —**

o que já constitui um índice do incipiente sentimento de rebeldia contra a condição colonial.

Decresce nos letrados, daí por diante, o interesse pelos loureiros, pelos sicômoros e ciprestes da longínqua Hélade. Agora já se fala em coqueiros, em cajueiros, em palmeiras...

E' certo que o fator econômico é sempre, em última instância, o fator de base de tôda a cultura. Mas, como dizia Engels, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas exercem igualmente a sua ação sobre o curso das lutas históricas e determinam-lhe, em muitos casos, de maneira preponderante, a forma. (18)

O exemplo da Revolução Americana, e, sobretudo, as idéias políticas e filosóficas da França do século XVIII, che-

gariam até os nossos intelectuais, determinando nêles uma nova direção de pensamento. Apesar dos cuidados que a censura portugueza tomava para impedir a entrada das idéias francesas em seu território e nas colônias, era das próprias universidades portuguesas que passavam ao Brasil as idéias filosóficas e políticas que levaram a França à revolução de 1789. Em 1790 já o conde de Rezende tomava medidas enérgicas contra os leitores das obras dos Enciclopedistas e em 1794 prendia-se gente, no Brasil, pelo crime de “enciclopedismo”... (19)

A ilusão do ouro, no século XVIII daria à nossa terra um grande desenvolvimento econômico. Estabilizaria a formação do país e seria um dos mais poderosos elementos de civilização. Em Minas, surgiram cidades ricas em que a vida era fácil e onde os letrados entraram a sonhar com a Independência e a República, a exemplo do que haviam feito os americanos do Norte. Desde 1734, aliás, as exigências da Metrópole, nessa região, eram terríveis. Estava em vigor, na região de Minas, desde essa época, uma ordem que, naturalmente, impelia os letrados dessa região à revolta. O bando de 7 de abril de 1734 estabelecia que toda a pessoa que fôsse encontrada com moeda proibida ou deixasse de pagar o quinto, ficava incurso na pena de confisco de todos os bens e degredo para a Índia.

Quem tivesse notícias de tais crimes e os não denunciasse, ficava também submetida à pena de extermínio da capitania. Deviam ser igualmente exterminados aquêles indivíduos contra os quais só houvesse suspeita. O delator receberia mercês pela delação e o escravo que denunciasse o amo, seria alforriado. (20)

A influência das idéias dos Enciclopedistas sobre os nossos letrados havia criado um esboço de consciência política, antes de se haver formado uma verdadeira consciência econômica. Isto explica talvez a razão pela qual nossa primeira tentativa de independência partiu de um punhado de letrados mineiros.

Foram estas também as razões que levaram os brasileiros a “tomar a França por madrinha”, como aconselhava Santa Rita Durão.

Portugal, desde o Tratado de Methuen se transformara em vassalo da Inglaterra. As aquisições coloniais dos Estados da Europa do Norte haviam produzido durante os séculos XVII e XVIII, para todos êles, uma gigantesca acumulação de riquezas. A Inglaterra superara todos e, liquidadas as guerras napoleônicas, ela assumiria o inteiro dominio dos mares. Dêsse modo, logo no primeiro quartel do século XIX é a Inglaterra que hábilmente tudo faz pela emancipação das colônias sul-americanas e, naturalmente, é ela também que as conduz politicamente. “A história da América do Sul é inseparavel da da Inglaterra; a história da dívida pública da América do Sul, constitue um capitulo da história econômica britânica”. (21)

Tais acontecimentos têm grande importância para a história do nosso pensamento. Com essa “liberdade” dos mares, ia-se abrir um longo período de livre importação de idéias e doutrinas sujeito às mais curiosas e variadas vicissitudes.

A I N D E P E N D Ê N C I A

Já dissemos que não foi o índio, nem o negro que dominaram o Brasil. Foi o colono branco que possuiu a terra, o comércio, a cultura. E é a classe que dispõe do poder material aquela que possui também o poder espiritual. (22)

A nossa independência havia sido, graças à habilidade da diplomacia inglesa, uma simples e pacífica transferência de poderes. Como mostrou Caio Prado Junior a nossa emancipação política “foi fruto mais de uma classe do que da nação tomada em conjunto”. (23) Na ausência da participação do povo nesse movimento, a classe que assumiu o poder era ainda a dos ricos proprietários de terras e de engenhos, a herdeira dos letrados do século XVII. São estas as classes superiores, constituídas de eruditos bacharéis e de ricos proprietários de engenho que conduzem o Brasil na fase imperial. A literatura, a arte, enfim, o pensamento concentra-se quase todo nos altos postos de governo. O Parlamento imperial seria, assim, no dizer de Tristão de Ataíde, a “forja das nossas letras”. Mas, quando ainda não se conseguira encaminhar os problemas fundamentais da nação, quando as condições de vida, do Brasil, eram inferiores às da própria China, quando o Brasil começava a andar pela “mão paternal de Lombard Street” (24), como escrevia Rui, a nossa experiência intelectual só podia ser, como realmente foi, fruto de simples diletantismo, puro artifício. O pensamento brasileiro no decorrer do século XIX, exprime desse modo, as vicissitudes de uma variadíssima importação cultural européia.

Desde os fins do século XVIII, como vimos, começamos a nos desligar da tutela intelectual portuguesa. Havíamos nos “**habitado** — diz sintomaticamente Silvio Romero — **a interessar-nos pelo que ia pelo mundo**” (25) De fato, to-

mamos desde então o **hábito** de imitar outras experiências, com o fito de nos emanciparmos da condição colonial. Confundimos constantemente **tradição** com **tradução** e acreditamos, como muita gente acredita hoje, que simplesmente por meio das idéias é possível conseguir a libertação e a cultura para um povo.

A história das vicissitudes dessa longa importação de idéias e de doutrinas que se fez ao longo do século XIX é, assim, um constante esforço para produzirmos alguma coisa, para pensarmos por nossa própria conta e, ao mesmo tempo, a prova de que o pensamento nada consegue realizar afastado da ação que lhe dá vida.

Repousadas no trabalho escravo, as classes superiores, passaram a encher os seus ócios com as diferentes filosofias e literaturas da Europa. Foi assim que, na velha cêpa portuguesa, fizemos a enxertia de garfos novos da cultura de outros povos. Os frutos que resultaram dessa enxertia, medraram definhados e sem sabor. Eram frutos de estufa e não os alimentava a seiva rica da terra. O Império procurou “criar para o Brasil uma fisionomia espiritual que iludia aquêles que a concebiam”. (26)

Marcada pela europeização, a inteligência voltava-se para os diferentes mercados da Europa onde ia se suprir. Julgava-se que os livros da sabedoria européia encerravam uma fórmula ideal e milagrosa! A realidade ambiente era esquecida pela maioria dos letrados do século XIX, para os quais os moldes literários, artísticos e filosóficos da Europa pareciam calhar, como uma luva, ao Brasil. A França pediram-se figurinos literários e filosóficos; à Inglaterra, senhora de uma mornaquia modêlo, o “ritual” do parlamentarismo e a Alemanha, sobretudo depois de 1870, ao mesmo tempo que nos enviada a sua metafísica clássica, remetia-nos também as novas orientações científicas de sua filosofia.

Assim, depois de proclamada a Independência, caberá ao romantismo inaugurar a importação. Esta obedece quase que simplesmente ao critério do aparecimento do livro nos grandes centros editoriais da Europa, principalmente

de Paris. Dalí vêm idéias e teorias que o sibaritismo intelectual das classes superiores vai deglutindo, sem assimilar de maneira conveniente e adequada.

“Na história espiritual das nações cultas — escrevia em 1876, Silvio Romero — cada fenômeno de hoje é uma último elo de uma cadeia”. (27) Na história intelectual do Brasil, mercado de consumo da produção européia, êsse fenômeno não se deu. “A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós”. (28) As idéias no Brasil, não descendem uma das outras; não as liga um liame histórico. As idéias são consideradas como absolutas e os seus valores se colocam, todos, num mesmo plano. “São folhas perdidas no torvelinho da nossa indiferença; a pouca ou nenhuma influência que hão exercido sôbre o pensamento nacional explica essa anomalia.

Não sei que relação lógica haverá entre o dr. Tobias Barreto e o padre Patricio Moniz; um leu São Tomé e Gioberti o fêz-se teólogo e sectário apriorista do absoluto; o outro, Schopenhauer e Hartmann, depois de haver lido Comte e Haeckel, e tornou-se critico... Que laço os prende? Não sei. E' que a fonte onde nutriam suas idéias é extranacional”. (29)

Os acontecimentos de 1822 haviam entusiasmado principalmente os intelectuais. A ruptura com Portugal deixava-os, porém, incertos quanto ao rumo que tomariam. O nacionalismo se exacerbava, mas o seu conteúdo era limitado. Era necessario “importar” e foi importado, na ocasião, o romantismo com a idéia de adaptá-lo às necessidades políticas do momento.

Domingos José Gonçalves de Magalhães, Visconde de Araguaia, introduziria no Brasil, ao mesmo tempo, o romantismo e a filosofia sonora e eloquente de Victor Cousin, adequada talvez às nossas disposições para o palavreado empolado. Na “mayonnaise” eclética de Victor Cousin, encontrava-se tôda a filosofia que caracterizou a restauração dos Bourbons. Condiçia além disso com os “ideais” da jovem

aristocracia sul-americana que ia agora iniciar, segundo os moldes da França de Luís Felipe, a sua carreira. Adequava-se ainda à tradição jesuítica das classes de latim. Era um pensamento que não apresentava problemas; só requeria assunto para ressaltar e dar brilho ao estilo. Além do mais, condenava e fazia esquecer os pruridos de revolta dos “jacobinos” de 1831. E’ ainda o Visconde de Araguaia, levado pelo entusiasmo nativista que a emancipação política havia inoculado nas almas dos nossos letrados, que sustenta poderem os cantos dos nossos indígenas influir sêbre a poesia brasileira (!) “como os cantos dos bardos influíram na poesia do norte da Europa”. (30) Sempre a obsessão da Europa que era o continente do sonho para todos os nossos intelectuais: Sómente o calor do entusiasmo, o desejo de compensar um complexo de inferioridade, que era difícil disfarçar, poderia levar a tais excessos patrióticos! Era ao mesmo tempo, a demonstração clara, por parte dos nossos letrados, da cegueira em que estavam acêrca das verdadeiras condições do país. O mais trágico, porém, é que nem o entusiasmo, nem o nativismo chegavam para disfarçar o pesado lastro de cultura portuguesa dos intelectuais da época.

Com finalidades políticas e literárias o nosso índio foi erigido, então como símbolo do Brasil. “O índio brasileiro, de quem Gonçalves Dias foi um estudioso apaixonado, e não por nacionalismo mas por curiosidade erudita, é um têmea que está a exigir a atenção dos nossos românticos, e essa a explicação do seu êxito excepcional. Pode dizer-se que foi a maneira natural de traduzir em têrmos nossos a temática da Idade Média, característica do romantismo europeu. Ao medievalismo dos franceses e portugueses opunhamos o nosso pré-cabralismo, aliás não menos preconcebido e falso do que aquêles. Seguíamos ainda nesse ponto, com liberdade, os modelos do Velho Mundo”. (31)

Que enorme diversidade de influências poderíamos ainda notar na poesia romântica da primeira fase do século XIX. Byron, Shelley, Musset, Leopardi fornecem modêlo à inspi-

ração dos nossos poetas. Até o “mal do século” foi importado para dar às letras patricias, artificialmente, a dor e a dúvida que lhe faltavam. Quanta boémia feita à força de convicção literária... E isto passava-se com os poetas!

Quanto ao nosso **espiritualismo**, isto é, catolicismo — até êle, divergindo durante um curto momento da tradicional orientação da escolástica espanhola, usou, em larga escala das verbosas doutrinas do ecletismo francês.

Mont'Alverne, o famoso orador franciscano, descobre também na filosofia eclética novos motivos para a sua eloquência sacra. Entram então a desfilar na literatura nacional, sucedâneos duvidosos da filosofia da Sorbonne. Ferreira França, Morais Valle, traduzem para o português as idéias que os navios iam deixando no cais da cidade do Rio de Janeiro. O Visconde de Araguaia também dedica, por força das suas funções de professor de filosofia, algum tempo aos filósofos. Se há restrições a fazer ao poeta dos **Suspiros Poéticos e das Saudades**, por certo não nos é possível, quando lhe conhecemos as obras filosóficas, deixar de estar de acôrdo com Silvio Romero quando referindo-se ao Visconde, dêle disse que: “quando (o Visconde) appareceu como filósofo, era coisa de surpreender a todos que o supunham alheio às especulações sérias e que deviam ter notado a sua incompetência para as graves questões”... (32)

O romantismo, dizem, foi um sonho de brasileirismo. (33) Sim, foi; precisamente com Castro Alves. A poesia de Castro Alves, focalizaria, com emoção, um dos mais graves problemas da nossa história :a escravatura. Inspirando-se na vida miserável do negro, no drama dos navios negreiros, na tragédia de uma raça jungida ao tronco, êle seria o apóstolo da Abolição. Castro Alves destaca-se na paisagem môrna do pensamento imperial porque a sua poesia foi mais do que tudo um poderoso instrumento de liberdade.

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

DE 1870 A 1900

Por volta de 1870 um novo periodo vai se abrir na história do pensamento brasileiro. E' então que os diferentes matizes das idéias racionalistas, originados na revolta científica do século XVII, começam a influir, a impregnar a vida intelectual brasileira. O positivismo, o naturalismo, o evolucionismo, enfim, tôdas as modalidades do pensamento europeu no século XIX vão se exprimir agora no pensamento nacional e determinar, sobretudo, um notável progresso de espírito crítico.

O advento do positivismo no Brasil não seria apenas um indice da necessidade de desenvolvimento técnico e científico da sociedade do Império. Seria também um curioso sintoma político. Coincidindo com os primeiros sinais de decadência do regime imperial e com as crises políticas subsequentes a 1860, — quando começaram a ser sentidas as primeiras consequências da abolição do tráfico, — o positivismo representou a reação de uma nova classe de letrados, “quase todos descendentes de gente de poucos haveres, moços que ingressaram na carreira das armas para conseguir a instrução, que as condições de vida lhes negavam.” (34) O positivismo vibrava o primeiro golpe no bacharelismo coimbrão, caturra e livresco da tradição jesuítica. Era a matemática contra o latim, a positividade da ciência contra a silogice legista e fradesca.

A monarquia que sempre fôra uma flor exótica em terras americanas, sofrera um rude golpe com a guerra do Paraguai. Esta avivara os sentimentos americanistas e republicanos, abafados em 1831. O principal esteio das instituições monárquicas, constituído pela aristocracia açucareira do norte, já não dispunha, também, após a abolição do tráfico, do manancial de braços que lhe fornecia a costa da

África. Um dos ministros representativos desta classe aristocrática, Sinimbu, tentara resolver essa grave crise da agricultura, apelando para a importação do trabalhador chinês, do miserável "coolie" mas, felizmente, o seu projeto não vingou.

A abolição do tráfico negreiro transformara a vida econômica nacional. Os capitais que até então eram aplicados nesse infame comércio, ocorrem para as praças do país e as emissões bancárias, evidenciando a crise e a transformação que se operava, passam de 1.000 contos em 1850 para quase 20.000 contos em 1854. (35) Isto explica, em parte, o fenômeno Mauá.

A velha estrutura colonial entra numa fase de completa remodelação e o positivismo representa, ao mesmo tempo no domínio da cultura intelectual, o primeiro sinal de modernização do pensamento brasileiro. E' ainda de inspiração francesa, mas traz consigo o germe do espírito moderno. E' ainda resultado da importação, mas já fornece aos nossos patricios, um novo instrumento de análise. Graças à influência que vai exercer nos espíritos esclarecidos de muitos brasileiros, entre eles Pereira Barreto, o positivismo contribuirá para uma nova interpretação da nossa história. Determinará o advento de uma nova concepção de valores e corresponderá a um primeiro esboço de revolução burguesa no pensamento nacional.

Os acontecimentos da história dos países mais representativos da cultura moderna da Europa continuarão ainda a ter grande influência sobre a nossa vida intelectual. Em 1871, a França fôra derrotada pelos prussianos e proclamara a sua IIIª República. No Brasil, as consequências desses fatos históricos terão repercussão.

O Manifesto de Itú e o germanismo da escola de Recife — que nos revelaria a filosofia alemã — estão ligados a essas transformações. Os paulistas da florescente sociedade cafeeira e os "filosofantes" da escola de Direito do Norte, abririam, no ultimo quartel do século XIX, novas e mais largas perspectivas à inteligência brasileira. **O filosofismo**

da “fulgurante plebe” (36), a que pertenceu Tobias Barreto, o mulato humilde que exerceu tão grande influência na geração de moços que passou pela Academia de Pernambuco, a riqueza nova que faz de São Paulo, desde então, o centro econômico do país, transformariam o pensamento brasileiro. A supremacia de São Paulo coincidia ainda com “dois fenômenos básicos para a solução do trabalho, fenômenos que então começavam também a manifestar-se com intensidade; o trabalho mecânico e a imigração”. (37)

Estes dois movimentos que traduziam idéias e interesses mais modernos, dariam os últimos retoques, ao findar o século XIX, na modernização da faixa litoranea do Brasil, onde a civilização fôra plantada pelo aventureiro e pelo missionário. O trabalho escravo terminara o seu ciclo. Uma nova forma de servidão, — a imigração — iria agora completar o quadro.

A proclamação da República fora uma consequência da Abolição. Da abolição e de questões militares. O povo novamente assistira, sem participar, ao advento de um novo regime. Aristides Lobo, em correspondência para o “Diário Popular”, desta capital, dizia significativamente que o povo assistira “bestificado à proclamação da República”...

O contraste entre as condições de vida das classes populares e os das classes superiores, começa então a se revelar com mais nitidez e a se refletir no pensamento brasileiro. Do mesmo modo que o historiador econômico, o historiador das idéias nacionais encontra, no Brasil, o mundo primitivo no sertão, a mentalidade medieval nas vilas do interior e a civilização moderna nas cidades. (38) A coexistência desses planos de experiência econômica e intelectual são por demais evidentes para exigirem comprovação.

* * *

Os primeiros anos do nosso século coincidem com o findar de um período de crises do então recente regime republicano. O sertão fizera, por êsse tempo, a sua dramática

aparição do cenário da vida brasileira, revelando aspectos trágicos da nossa formação.

Os “fanáticos”, como disseram os homens do litoral — e como ainda continuariam a dizer, apesar das admiráveis páginas de Euclides da Cunha —, os “fanáticos” haviam sido batidos pelo nosso exército e os letrados podiam, de novo, entregar-se à tarefa de construir uma fachada européia para o pensamento nacional. Prosperava a Academia de Letras... e a maioria dos nossos letrados, como observa Gilberto Freyre, era então constituída de “escritores demasiadamente à francesa e à inglesa — os melhores; os outros gregos ou helenos; ainda outros castiçamente portugueses; os ouvidos cheios de algodão para não recolherem nenhuma estridência brasileira.” (39)

Só Euclides tivera coragem de clamar a favor do homem do sertão.

Os letrados continuariam, porém, afastados da terra. Entregues ao transoceanismo, voltados para a Europa, deixavam-se estar a ouvir as embaladoras canções que lhes vinham longínquas de um passado que lhes oferecia os produtos mais refinados de sensibilidade e de pensamento. Fugiam todos ao mistério da selva. Um deles, porém, e dos maiores, havia feito sentir ao letrado saudosista e caçara, ao sábio caranguejo do litoral, tôda a importância do problema do homem que recuara para o sertão e que, agora, incarnado no seu “fanatismo”, todo feito de misérias e de sofrimentos, a causa santa da justiça, saíra da selva para exigir precisamente uma reforma: a reforma da inteligência brasileira.

Foi essa a primeira mensagem que nos veio da terra e do povo humilde.

CONCLUSÕES

“Entre os olhos do brasileiro culto e as cousas da terra — escreve Monteiro Lobato — há o maldito prisma que desnatura as realidades”: o maldito prisma do macaqueamento. (40)

E’ certo que imitamos, que macaqueamos bastante nestes quatro séculos de existência. Imitamos outras experiências sempre levados pela vaga certeza de que, assim procedendo, acabariamos encontrando o sentido do Brasil. Pedimos à experiência alheia os meios que nos conduzissem à nossa emancipação. Acreditamos demais nas idéias. Julgamos que elas possuíam um poder mágico e esqueçemo-nos de que nada mais são do que reflexo da ação, da própria vida. O pensamento é sempre o resultado da atividade de um povo. Ele apenas vive pelas oposições e contrastes que é necessário superar.

* * *

Seria temerario examinar agora os contrastes e também as confusões que se revelam no nosso pensamento nestes últimos anos. E’ talvez cedo demais para isso. Falta-nos a necessária perspectiva e nos encontramos ainda numa fase de contradições que está longe de haver encontrado superação. A nossa própria vida conômica — e com ela o nosso pensamento — como vimos, apresentam aspectos que se chocam, fases que ainda reproduzem etapas diferentes da história.

Todavia, “manifestado especialmente pela arte, mas manchando também com violência os costumes sociais e políticos, o movimento modernista foi o prenunciador, o preparador e por muitas partes o criador de um estado de espirito nacional. A transformação do mundo com o enfraquecimento gradativo dos grandes impérios, com a prática

européia de novos ideais políticos, a rapidez dos transportes e mil e umas outras causas internacionais, bem como o desenvolvimento da consciência americana e brasileira, os progressos internos da técnica e da educação, impunham a criação de um espírito novo e exigiam a reavaliação e mesmo a remodelação da inteligência nacional". (41) Estas foram as razões do movimento que a *Semana de Arte Moderna*, de 1922 iniciou. O movimento modernista foi uma revolta contra aquela inteligência brasileira fechada às estridências brasileiras. Foi um novo golpe na "pureza do aristocratismo espiritual" da tradição. Sem exagerar a importância de um movimento que o próprio Mario de Andrade considerou como simplesmente preparatório para um fase mais profunda, é certo que os letrados de 22 representaram, pela sua ação, o advento de uma nova época do pensamento brasileiro. Em maio de 22 tem lugar a celebre semana. Em julho, revolta-se o forte de Copacabana. Depois foi a revolução paulista de 1924 a que se ligaria, no mesmo anseio de liberdade e de reforma, a epopéia significativa da Coluna Prestes.

Façamos a revolução antes que o povo a faça. aconselhava a velha e esperta mentalidade política. A crise econômica de 1929 viria carrear lenha seca para o sintomático brasileiro que é, na história da República, o problema da sucessão presidencial. Um inexplicável desencontro de direção e de opiniões e, sobretudo, de interesses das classes dirigentes e uma atmosfera propícia à rebeldia, deu-nos a revolução de 30. "1930 principia uma nova fase para a Inteligência brasileira: fase mais modesta, como dizia Mario de Andrade — mais quotidiana, mais proletária, por assim dizer, de construção". (42) E' daí que datam novas experiências.

Entre 1930 e 1935 o país compreendeu, embora ele "ainda não tivesse encontrado o rumo positivo de sua orientação, que alguma coisa de profundo havia sido alterada. Era o marco nítido do fim de uma cultura. A encruilhada bem viva que devia desvanecer o predomínio duma elite de puros letrados, de diletantes do conhecimento, de amadorismo vago e dispersivo". (43)

Poderíamos concluir agora este rápido balanço com uma fórmula que tentasse sintetizar o pensamento brasileiro? Não. Tal síntese, como muito bem observa Mario de Andrade, é impossível. A nossa formação — como aliás a dos outros povos americanos — “não é natural, não é espontânea, não é, por assim dizer, lógica”. (44) Nós somos, dizia o autor de *Macunaima*, **uma imundície de contrastes**. Muita análise ainda se impõe ao historiador das idéias do Brasil. Muitas vicissitudes ainda teremos que viver, vicissitudes que atenuem principalmente a distância, entre as masas “que se desenvolvem num ambiente de obscurantismo e ignorância (...) e a cultura das elites, educadas nos moldes europeus, em contacto com as correntes literárias do Velho Mundo”. (45) Diante das soluções que se apresentaram para resolver o problema do homem do século XX, nós, brasileiros, levados por um contraditório e angustioso anseio de libertação que percorre tôda evolução histórica da cultura nacional, nos afastamos das doutrinas metafísicas.

Fiéis às idéias de liberdade, orientamo-nos para uma tarefa positiva, precisa e que é, também, altamente moral.

Reunidos, em janeiro deste ano, (1945) os “letrados” brasileiros afirmaram qual orientação que preferias dar à inteligência brasileira. Conscientes de suas responsabilidades, dispuseram-se a trabalhar com povo na conquista das condições essenciais da libertação nacional.

A inteligência brasileira cabe, assim, neste momento, uma grande tarefa: a de educar o povo, de sanear a terra, de construir cidades, lavouras, de dar novo sentido às condições de vida agrária, a de ajudar a construir uma **infra-estrutura forte e rica** que nos permita valorizar a terra e o homem do Brasil.

E’ mister, pois, que, à luz de idéias claras e distintas, como são as que o pensamento científico nos fornece, saibamos **pensar a nossa realidade**. Para isso, é necessário que a cultura intelectual não seja uma “fantasia sem proveito”. E’ pre-

ciso principalmente que os letrados do nosso tempo procurem na lição do passado e na exata compreensão do presente, a fôrça e a confiança para construir o futuro. Unidos ao povo, os letrados dos nossos dias hão de encontrar — estou certo disso — a confiança e a fôrça para levarem avante a grande emprêsa da nossa libertação nacional.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) — Sergio Buarque de Hollanda — “Raizes do Brasil” — J. Olimpico, Rio de Janeiro, 1936, p., 15.
- (2) — cf. Joaquim de Carvalho — “Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média” — Imprensa da Universidade, Coimbra, 1927, pp. 6/7.
- (3) — cf. Paul Janet e Gabriel Séailles — “Histoire de la Philosophie” — Delagrave, 12.^a ed., Paris, 1921, p. 508.
- (4) — cf. Rodrigues Lapa — —“Dom Duarte e os prosadores da Casa de Aviz” — Graf. Lisbonense, Lisboa, 1940, p. VIII.
- (5) — cf. Costa Marques — “D. Duarte — Leal Conselheiro”, — Liv. Clássica, Lisboa, 1942, p. 7.
- (6) — Jaime Cortezão — “Teoria Geral dos Descobrimientos portugueses” — Seara Nova, Lisboa, 1940, pp. 50/51.
- (7) — cf. João Lucio de Azevedo — “Epoocas de Portugal Económico” — Liv. Clássica, Lisboa, 1929, p. 80.
- (8) — *apud* Vicente Licinio Cardoso — “A margem da história do Brasil” — Edit. Nacional, São Paulo, 1943, p. 54.
- (9) — Ernani Cidade — “Lições sobre a cultura e a literatura portuguesas” — Coimbra, Coimbra Ed. 1933, vol. I, p. 87.
- (10) — Octavio Tarquinio de Sousa — “O Pensamento Vivo de José Bonifácio” — Liv. Martins, S. Paulo, 1945, p. 117.
- (11) — *apud* Eduardo Prado — “O catolicismo, a Companhia de Jesus e a Colonização do Brasil *in* “III Centenário do Veneravel Joseph de Anchieta” — Aillaud, Lisboa, 1900, p. 50.
- (12) — João Ribeiro — “História do Brasil” — 12.^a ed., Alves, Rio de Janeiro, 1929, p. 113.
- (13) — Caio Prado Junior — “Formação do Brasil Contemporâneo”, 1.^a ed., Liv. Martins, São Paulo, 1942, pp. 86/87.
- (14) — Serafim Leite, S. J. — “História da Companhia de Jesus no Brasil” — Liv. Portugalia e Civilização Brasileira, Lisboa-Rio de Janeiro, 1938, p. 37.
- (15) — cf. Viana Moog — “Uma interpretação da Literatura Brasileira” — CEB, Rio de Janeiro, 1943, p. 37.
- (16) — cf. Fernando de Azevedo — “A Cultura Brasileira” — 2.^a ed. — Ed. Nacional — S. Paulo, 1944, p. 178.
- (17) — cf. Joaquim Nabuco — “A Minha Formação” — H. Garnier — Rio de Janeiro, 1900, pp. 40/41.

- (18) — cf. Engels. — “Carta a Joseph Bloch (27 de outubro 1890) — *apud* J. Fréville “Trechos Escolhidos de Max, Engels sobre Lit. e Arte”. trad. brasil. Calvino ed. 1945, p. 49.
- (19) — cf. Adrien Delpech — “Da Influência estrangeira em nossas letras” in “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro — Congress. Int. Hist. da América — Imprensa Nacional, vol. IX — Rio de Janeiro, 1930, p. 205.
- (20) — cf. Joaquim Felício dos Santos — “Memórias do Distrito Diamantino” — nova ed. — Castilho — Rio de Janeiro, 1924, página 37.
- (21) — J. F. Normano “Evolução Econômica do Brasil” — trad. bras. Edit. Nacional, São Paulo, 1939, pp. 197/198.
- (22) — cf. Marx e Engels — “A Ideologia Alemã” — *apud* J. Fréville, ob. cit. p. 31.
- (23) — Caio Prado Junior — “A Evolução Política do Brasil” — Rev. Tribunais, São Paulo, 1933, p. 93.
- (24) — cf. Ruy Barbosa — “Discursos e Escritos” — *apud* J. F. Normano — Ob. cit. p. 199.
- (25) — Silvio Romero — “História da Literatura Brasileira”, — 3.^a ed. J. Olympio, Rio de Janeiro, 1943, vol. II, p. 151.
- (26) — Tristão de Ataíde — “Política e Letras” in “A Margem da História da República”, Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1924, p. 263.
- (27) — Silvio Romero — “A Filosofia no Brasil”, Tip. “Deutsche Zeitung” — Porto Alegre, 1878, p. 15.
- (28) — Silvio Romero — Ob. cit. loc. cit.
- (29) — Silvio Romero — Ob. cit. p. 36.
- (30) — Sergio Buarque de Hollanda — *Prefácio literário* — in “Obras Completas — Suspiros Poéticos e Saudades”, de D. J. G. de Magalhães” — Vol. II, ed. anotada por Souza da Silveira, Ed. do Ministério da Educação, 1939, Rio de Janeiro, p. XIII.
- (31) — Sergio Buarque de Hollanda — Ob. cit., p. XII.
- (32) — Silvio Romero — “A Filosofia no Brasil”, pag. 22.
- (33) — Tristão de Ataíde — Art. cit., Ob. cit., p. 264.
- (34) — Leontina L. Cardoso — “Licínio Cardoso” — Zelio Valverde, Rio de Janeiro, 1944, p. 22.
- (35) — Caio Prado Junior — “A Evolução Política do Brasil”, p. 169.
- (36) — Hermes Lima — “Tobias Barreto” — Ed. Nacional — São Paulo, 1939, p. 1.
- (37) — Tristão de Ataíde — Art. cit, Ob. cit., p. 252.
- (38) — cf. J. F. Normano — Ob. cit., p. XXI.
- (39) — Gilberto Freyre — *introdução* in Euclides da Cunha — “Camudos” — J. Olympio, Rio de Janeiro, 1939, p. VIII.

- (40) — Monteiro Lobato — “A Barca de Gleyre” — Ed. Nacional, São Paulo, 1944, p. 247.
- (41) — Mario de Andrade — “O Movimento Modernista” — (LEB — Rio de Janeiro, 1942 — p. 13.
- (42) — Mario de Andrade — Ob. cit., p. 43.
- (43) — Nelson Werneck Sodré — “Orientação do Pensamento Brasileiro”, Vecchi — Rio de Janeiro, 1942, p. 14.
- (44) — Mario de Andrade — “Aspectos da Literatura Brasileira”, — America — Ed., Rio de Janeiro, s[d.], p. 17.
- (45) — Lidia Besouchet — “Mauá e seu tempo”, Anchieta, S. Paulo, 1942, p. 12.

LAERTE RAMOS DE CARVALHO



A LÓGICA DE
MONTE ALVERNE



SÃO PAULO

O COMPÊNDIO DE MONTE ALVERNE E O ESPIRITUALISMO NO BRASIL

O Compêndio de Filosofia de Monte Alverne foi publicado na tipografia nacional, no Rio de Janeiro, em 1859. Sívio Romero, inferindo provavelmente de uma nota do editor à página 105 do livro, na sua *A FILOSOFIA NO BRASIL* recua a data da publicação para 1833, ano em que o A. lecionou a matéria no Colégio de São José do Rio de Janeiro. De fato, boa parte da obra deveria ter sido redigida nessa ocasião. Mas a diversidade de maneira de exposição das diferentes partes, que logo nos surpreende, não corrobora a idéia de uma data única, se bem que essa diversidade possa se explicar pela natureza dos problemas tratados.

O certo é que podemos identificar duas redações: uma, que constitui o corpo principal da obra, poderia pertencer à data indicada por Sívio Romero; de uma segunda podemos ter notícia através do próprio Monte Alverne. Em carta que traz a data de 4 de Dezembro de 1855 e dirigida a Antônio Feliciano de Castilho, dizia o padre mestre possuir “alguns esboços literários um pouco adiantados, mas que é impossível completar, porque me falecem as mãos e os olhos... O trabalho de que vos falo é um Curso de Filosofia Elementar para uso de nossas escolas.” (1)

Ora, se confrontarmos as páginas I à XVII com as páginas iniciais a partir da primeira lição, da natureza e definição da filosofia, veremos que se trata de um mesmo texto, algumas vezes com as mesmas palavras, com o acréscimo de expressões em latim, de efeito puramente estético. Há um visível desequilíbrio entre essas duas partes, desequilí-

(1) — Biografia do Padre Mestre Frei Francisco de Monte Alverne, por Antonio Feliciano de Castilho in *Obras Oratórias*, P. Podestá, Porto, 1867. t. I, XLV.

brío apenas literário, já que não há nenhuma diferença de conteúdo. Poder-se-ia pensar que as páginas I à XVII constituiriam uma introdução à obra, mas em muitos pontos a exposição é não só mais clara como também mais completa do que o próprio texto. Trata-se, portanto, de um desses “esboços literários” de que falava o A. na carta de 1855 que seriam a forma definitiva do texto? Outros esboços, provavelmente, seriam os “apêndices do mesmo finado autor em que se discutem curiosas e importantes questões”, que o editor Francisco Luiz Pinto promete para a segunda edição da obra.

Tudo isso nos leva à idéia de uma reelaboração completa das antigas notas em latim de que se servira o lente de filosofia. O desequilíbrio literário, mas não só êsse desequilíbrio, os níveis diversos da parte doutrinária, reforçam sobremaneira essa idéia de uma remodelação, uma vez que o A., devido à cegueira, achava-se impossibilitado de atualizá-la.

Com tôda a certeza a idéia de uma reelaboração, que se acentuou com o sucesso da publicação de seus Sermões em uma edição Laemert, encontrou o seu maior incentivo no movimento que então se processava, com a geração romântica, no decênio 1850-1860. Foi o grande momento do espiritualismo no Brasil. Em 1851 Manoel Maria de Moraes e Vale publica o seu COMPÊNDIO DE FILOSOFIA; Moraes Tôrres em 52 o seu COMPÊNDIO DE FILOSOFIA RACIONAL; em 1854, Eduardo Ferreira França, amplia os horizontes dêsse espiritualismo, transfundindo-lhe o sangue novo dos Cousin, Jouffroy e Maine de Biran: as suas INVESTIGAÇÕES constituem uma obra bem lançada. Mas é Magalhães, com FATOS DO ESPÍRITO HUMANO, publicado em 1858, quem nos dá a expressão legítima dêsse espiritualismo.

A conciliação política, com o Gabinete Paraná, condiciona essa atividade literária pela emulação de uma perspectiva mais duradoura, depois do insucesso da revolução praieira. O longo processo de imitação francesa atinge o

seu ponto culminante. No parlamento é Maciel Monteiro “a quem muitos dos que o ouviram — observa Nabuco — deram até o fim da vida o primeiro lugar entre nossos oradores, orador “dandy”, cuja frase literária elegante, naturalmente afetada, exercia sobre a Câmara a sedução que os seus versos harmoniosos e as suas maneiras estudadas exerciam nas salas” (2). No mundo artístico e principalmente filosófico é Magalhães.

Sua obra de 1858 é a expressão mais adequada da imitação do modelo francês; com esta obra o espiritualismo incorpora-se ao nosso Romantismo, dando-lhe a sua raiz filosófica, o travamento necessário de suas múltiplas direções, que até então eram soluções subjetivas, universalizando-as.

O espiritualismo no Brasil foi, dentro do Romantismo, o processo em que se estruturou o sentimento de uma consciência universal: ele coincide internamente com o Romantismo, no seu sentido e direção, mas, sobretudo, no valor que traz para a expansão de nossas fronteiras culturais. O espiritualismo é o descobrimento das raízes européias de nossa inteligência, e, nesse sentido, é, com o índio, — para não discordar de Sérgio Buarque de Holanda — o tema da Idade Média do nosso romantismo. Não é, pois, um mero cacoete, dêesses que Mario de Andrade descobriu na maioria de nossos poetas românticos, mas uma dessas peças indispensáveis para os estudiosos que pretendam penetrar na fisionomia deste período.

Esse espiritualismo se consolida pelo triunfo sobre o sensualismo então dominante, e, neste triunfo, o maior papel é desempenhado pela obra dos ecléticos franceses com Victor Cousin à frente. Mas quem dá a êsse espiritualismo a sua melhor consistência é Flourens pela base positivo-experimental de sua obra. Com essa obra o espiritualismo deixa de ser preocupação exclusiva de poetas e literatos e

(2) — J. Nabuco, *Um Estadista do Império*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1936, t. I, 40,41.

alcança esferas mais especializadas: em 1857, com o objetivo de estudar o espírito humano, funda-se uma Academia Filosófica no Rio de Janeiro, constituída principalmente de médicos. A Academia chegou a publicar os seus anais com inúmeras monografias literárias e filosóficas.

Até então, o ambiente médico estava dominado pelas doutrinas materialistas e frenológicas. Já em 1844, em um concurso para o preenchimento de uma Cadeira de Filosofia, um aluno da Faculdade de Medicina que se apresentou como candidato, discutindo a tese tão a gôsto da época — “Das idéias inatas; opiniões dos filosofos sobre elas, e qual a do examinando” — sustentou uma opinião que, segundo um crítico do concurso, levaria à criação de uma escola mecânica em Psicologia. O jovem aluno apenas afirmava que “os sentidos recebem a impressão do objeto externo e que por meio de correntes elétricas dão parte ao cérebro do que se passa neles” (3). A opinião do referido crítico é de espanto: “O sr. Heredia ha de saber que Boerhave, Hoffman e outros, formam a escola de medicina chamada mecânica e hidráulica. Ora, se o sr. Heredia completar a sua teoria psicológica, não teremos uma escola mecânica em Psicologia? Exprimindo-nos desta forma não queremos desanimá-lo; é muito moço e até nos parece dotado de talentos não vulgares; mas os seus estudos são mal dirigidos” (4).

Quanto à Frenologia e, de um modo geral, às idéias de Spürzheim, elas encontraram um apaixonado defensor em Mello Moraes que na revista “Guanabara” escreveu uma série de artigos sobre Fisiologia patológica da loucura. O A. se apresenta como adepto das doutrinas do discipulo de Gall: “O Dr. Spürzheim (nas suas observações sobre a loucura) tratando das funções cerebrais apresenta uma teoria cheia de interesse para a medicina e para a filosofia; e como,

(3) — *Minerva Brasilienze*, t. II, 550 (Da Coleção existente na Biblioteca Eduardo Prado da Biblioteca Municipal. Indicaremos B.E.P.)

(4) — *Ibidem*, loc. cit.

com pequenas modificações nós compartilhamos de suas doutrinas... etc., etc. (5)

Não foi portanto apenas o caracter positivo das experiências de Flourens que garantiu a sua introdução no Brasil. O sentido espiritualista que a sua obra ganhou a partir de 1840, encontrando em nosso meio êsses trabalhos e essas inclinações materialistas, dialeticamente se definiu, constituindo a melhor base que poderia ter o espiritualismo brasileiro. A concretisação foi a obra de Magalhães que se serve em passagens capitais, de experiências de Flourens (6). A obra é traduzida para o francês e é saudada pelo derramado Fernades Pinheiro como digna dos Kant, Schelling e Cousin. O seu A. recebe uma carta congratulatória de Flourens que o "Correio Mercantil" estampa.

* * *

Monte Alverne fôra o precursor; "aquêles que como nós — diz M. Araújo Porto Alegre, seu ex-discipulo à beira do túmulo — passaram das mãos de Frei Policarpo, o mestre bondadoso, para as mãos do rei da palavra... rasgaram o manto da filosofia sensual para se adornarem com a túnica do espiritualismo" (7).

A publicação do Compêndio seria a consagração da paternidade do movimento espiritualista. Mas o desenvolvimento das idéias havia de há muito supplantado o reduzido quadro histórico traçado pelo A. em 1833. O próprio Victor Cousin então "apenas conhecido no Brasil", já agora, era uma figura obrigatória nas tertúlias literárias, nas discussões pedagógicas em tôrno das reformas educacionais e até um tradutor encontrara, em Recife, para a sua HISTORIA DA FILOSOFIA.

(5) — *Guanabara* t. III, 47 (B.E.P.)

(6) — Silvio Romero, *História da Literatura Brasileira*, Livraria José Olímpio, Rio de Janeiro, 1943, t. III, 126.

(7) — Discurso de Manoel Araujo Porto Alegre in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* t. XXI, Ano 1858, 499.

Por outro lado, novas instituições vinham preencher a função que o claustro e os colégios dos conventos haviam preenchido, quando a metrópole nem um prélo permitia dentro do país. E estas instituições, melhor equipadas, poderiam fornecer um contingente mais habilitado de especialistas e literatos. Não é de estranhar pois a decadência do clero dentro dessa nova paisagem social: a oratória sacra cede o seu lugar à oratória parlamentar, e o latim dos conventos coloniais, que fizera doutores em arte, será substituído pelo francês e o inglês dos bacharéis e letrados do nosso império.

Compreende-se, assim, o desencanto suscitado pelo aparecimento da obra: aquelas idéias que tanto entusiasmo causaram e que, com os anos, cresceram mais ainda no amor dos seus discípulos, apareciam, diante das ultimas novidades do figurino francês, débeis e antiquadas.

O COMPÊNDIO E AS AULAS DE FILOSOFIA DO BRASIL COLONIAL

A fragilidade da hipótese de uma data única mais se patenteia com a diversidade, a maior e menor complexidade, os níveis em que se mantêm as secções da obra. E' facil desvendar dentro do corpo das partes que constituem o livro, várias camadas corespondentes, pela sua doutrina, a diferentes momentos de nossa evolução de 1808 a 1833. O Compêndio é por êsse lado, um curioso retrato de nossa intelligência, ao começar, livre da antiga tutela, o longo processo de incorporação da cultura franceza que se inaugura oficialmente com o manifesto de 36. Assim, a parte referente à Psicologia, (páginas 83 a 139), que constitui a melhor apresentada e de horizontes mais amplos do que tôdas as demais, não poderia ser recuada para antes de 1826. Aquí estão citados Malebranche, Leibniz, e em uma nota que o editor data de 1833, Victor Cousin, Locke, Kant e uma indicação expressa de Laromiguière na edição de 1826. (8)

A parte que se refere à Lógica (páginas 1 a 62), pela simplicidade de doutrina e pelos traços muito incisivos de conceituação escolástica, denotando em várias passagens um rigor dogmático e intransigente, talvez represente o eco de seus estudos filosóficos da mocidade, em São Paulo, de 1804 a 1808, como discípulo e, de 1813 como lente em artes no colégio do mosteiro de São Francisco.

* * *

Magalhães, seu discípulo no Colégio São José em 1832, diz na biografia que fez de Monte Alverne, que seu antigo mestre "seguia os compendios do Genuense cuja deficiência

supria com postilas manuscritas que dava a copiar aos discípulos". (9) Ora, traços das Instituições de Genuense encontramos com frequência nessas referidas páginas, o que nos levaria a datá-las no ano mencionado por Magalhães.

Mas os compêndios do Genuense, se bem que eram adotados e conhecidos ainda em 1847 (10), eram bem antigos e a sua introdução no Brasil estaria ligada à criação das primeiras aulas de filosofia no fim do século XVIII, pois a sua recomendação como livro de texto é de 23 de Fevereiro de 1773 em carta do Marquês de Pombal ao reitor reformador da Universidade de Coimbra. Os compêndios de Genuense são peças indispensáveis das reformas educacionais inauguradas pelo Marquês de Pombal. Que essas reformas tenham atingido o próprio ensino franciscano é do que não se tem dúvida, uma vez que o alvará de 11 de Junho de 1776 regulamentava êsses estudos de acôrdo com os estatutos da Universidade de Coimbra. Assim, as postilas que Monte Alverne usou como lente do Colégio São Francisco não deveriam ser muito diferentes daquelas que fornecera aos discípulos em 1832.

Pelas noticias de seus biógrafos nada poderemos saber a respeito dos seus anos de formação. Seus mestres mais ilustres, Frei Inácio de Santa Justina e Frei Antonio de Santa Úrsula Rodovalho são também figuras sôbre as quais não possuímos detalhes que nos possam ajudar. E' bem provável que a influência de Rodovalho sôbre Monte Alverne tenha sido apreciável: mestre dos mais ilustres da Ordem, Rodovalho distribuiu o seu ensino entre o Rio e São

(9) — Biografia do Padre Mestre Frei Francisco de Monte Alverne, por D. J. Gonçalves de Magalhães, in *Opúsculos Históricos e Literários*, Obras Completas, Garnier, Rio, 2.^a ed. 1865, 320.

(10) — "Depois de tantas e tão grandes revoluções na Filosofia moderna, ela é ainda ensinada em compêndio do Genuense por ordem do Governo": discurso do deputado Torres Homem em 1847; apud Primitivo Moacir, *A Instrução e o Império*, E. N., 1936, 1.^o volume, 254.

Paulo. Em 7 de Abril de 1804 foi designado para guardião e regente dos estudos do Convento São Francisco. Monte Alverne, que já iniciara os seus estudos, acompanha Rodovalho como discípulo querido, provavelmente. E' muito significativo o fato indicado pelo erudito historiador da Ordem, Frei Basílio Röwer, O. F. M. de que depois de 1805 não se tem notícias de estudos superiores no Rio de Janeiro (11). E' bem provável que por essa época o eixo dos estudos filosóficos e teológicos tenha se deslocado para São Paulo em tôrno das figuras de Santa Úrsula Rodovalho e Inácio de Santa Justina.

Aliás, parece que os religiosos de São Paulo sempre tiveram muito carinho pelas suas aulas. No seu relatório de 1777 o Bispo D. Manoel da Ressurreição assim descreve essa vida escolar: "Todos esses pretendentes estudaram com aproveitamento três anos de filosofia escolástica nas aulas dos franciscanos desta cidade (São Paulo); depois frequentaram os estudos de teologia moral e dogmática com o mesmo aproveitamento outro triênio; e agora todas as tardes na minha presença dão lição de escritura sagrada e fazem conferências de moral a que eu presido" (12).

Acreditamos que o nível desses estudos não tenha caído pois, dez anos mais tarde, em 1887, os professores régios de lingua grega e de retórica do Rio de Janeiro, João Marques Pinto e Manoel Inácio da Silva Alvarenga, numa carta que é um curioso depoimento para a compreensão dêste período, lastimando o desleixo dos religiosos daquela cidade que dificultavam os estudos, tirando das aulas os alunos que não tinham completado seus cursos de Filosofia, Grego e Retórica, dizendo-os inúteis, podiam afirmar, entretanto, que em São Paulo a "boa Filosofia", a Retórica e a Lingua Grega eram ensinadas aos ordinandos: "como é constante nesta cidade que se observa no Bispado de São Paulo aonde o ilu-

(11) — Frei Basílio Röwer, O.F.M., *O convento de Santo Antonio do Rio de Janeiro*, 1937,189.

(12) — *apud* Padre Heliodoro Pires, *A Paisagem Espiritual do Brasil no Século XVIII*, São Paulo, Editora, São Paulo, 1937,36. .

minado o virtuoso prelado daquela Diocese não admite os ordinandos às ordens antes de saber essas facultades" (13).

Teria a boa filosofia prevalecido em São Paulo? É uma questão que no presente momento, com a pobre informação que se possui, não pode ser decidida. Faltam-nos notícias precisas para se pronunciar até que grau se efetuou no domínio da cultura, a pombalisação de nosso clero de que fala Batista Pereira. Mas não ha nenhuma razão para se deixar de acreditar nessa pombalisação. A reforma pedagógica foi, do ponto de vista religioso, uma questão entre ordens, que visava fortalecer de melhor maneira a fé pelo esclarecimento da pátria portugueza. Assim, ela contou com os serviços de outras ordens religiosas no combate ao sistema educacional dos jesuitas. Não haveria de ser diferente o comportamento de nosso clero em matéria de educação, antes até, o aparecimento de edições de fácil manuseio, feitas em uma linguagem precisa, mas agradável, logo suprimiria a presença dos grossos e antiquados *cursum philosophicus*, minuciosos no tratamento de questões muitas vezes inúteis, difíceis de leitura e incômodos. Se houve resistência, esta se deve unicamente à inércia de espíritos acostumados ao tratamento escolástico das questões, às definições, conceitos e métodos do antigo sistema e, nunca, a uma atitude de deliberada resistência à pombalisação.

Há, portanto, mais de uma razão para se acreditar que Monte Alverne tenha conhecido as obras de Genuense em São Paulo, quando de seus estudos no início do século dezenove, no Colégio do Convento de São Francisco. A preciosa biblioteca do convento, com os seus cinco mil volumes, foi vendida em 1.829, pelo preço de um conto de reis, para a Faculdade de Direito que acabava de ser creada (14). Não nos foi possível identificar, com certeza, esses livros. Mas com possibilidade muito reduzida de erro devemos crer que

(13) — *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. LXV part 1.ª 1902,200.

(14) — Frei Basilio Röwer, O.F.M., *Páginas de História Franciscana no Brasil*, Editorial Vozes, Petrópolis, 1941, 137.

no seio desses cinco mil volumes, estariam esses livros típicos da filosofia ibérica, italiana e francesa ainda hoje existentes na Faculdade de Direito de São Paulo: os **Cursos Philosophicus**, de Rodericus de Arriaga, 1669 e de Agustino Laurentio, 1668; as **Metaphysicarum Disputationes**, de Suarez, 1610; o **Triennium Philosophicum**, de Vicentio Pereyra; as **Rerum Metaphysicarum**, de 1623 de Meurisse; os **Comentariorum in Libros Metaphysicarum Aristoteles Stagiritae**, de Fonseca, 1593; a **Ethicorum**, de Bacci, 1760; a **Opera** de Melchior Cano, 1776; o **Triennium Philosophicum**, de Semery Remus, 1723. E muitos outros.

Ao lado desses livros que representam a tradição escolástica pura, encontramos outros que denunciam a influência de idéias modernas: a **Clavis Philosophiae Naturalis**, de Johanne Tatinghoff, 1665; as **Institutiones Philosophicae ad uzum seminariorum et collegiorum** de Para du Phanjas, 1782 e as obras de Antonio Genuense: **Elementorum Artis Logico Criticae**, Bassani, 1779, **Universae Christianae Theologiae Dogmatica**, Veneza, 1776, **Disciplinarum Metaphysicarum Elementa**, Bassani, 1764. E, as **Institutiones Logicae in uzum tironum scripte / auctore Antonio Genuense / In Regia Napolitana Studiorum / Academia Eticae Doctore / curante Benedicto Josepho de Souza Farinha / Publico Philosophiae professore / Olissipone / Typis Simonis Thaddaei Ferreira / Ano M DCCLXXXVI / Permittente Suprema Curia Palatina.**

De qualquer maneira a presença destes livros é o atestado da influência das reformas pedagógicas da segunda metade do século dezoito. Por certo essa influência não se efetuou em todos os lugares com a mesma força. A referida carta dos professores régios denuncia os padres do Rio de Janeiro por contrariar o espírito da reforma ensinando a filosofia **banida**: “a filosofia já banida que os religiosos ensinam ao público (devendo somente ensiná-la aos seus alunos religiosos) consiste em umas postilas peripatéticas cheias

de questões escuras e inúteis, que servem somente de arruinar e fazer perder o gosto aos bons estudos”. (15)

Foi essa crise pedagógica e cultural que encontrou uma de suas últimas expressões no *Compêndio de Monte Alverne*. O livro pertence assim, por algumas de suas partes, espiritualmente, àquela crise que sacudiu a inteligência portuguesa. Compreendê-lo é situá-lo dentro do espírito da reforma, porquê as suas virtudes, que são mínimas, e os seus defeitos, são as virtudes e os defeitos da reforma.

(15) — *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, loc. cit., 1.ª parte, 1902,220.

O SENTIDO DA FILOSOFIA E A LOGICA NA REFORMA DOS ESTUDOS EM PORTUGAL

Para J. Lúcio D'Azevedo a Reforma dos estudos em Portugal foi uma questão entre ordens religiosas, uma antiga rixa de oratorianos e jesuitas a propósitos de questões pedagógicas (16). Seria simplificar muito, reduzir os aspectos da reforma, como acabamento que foi da crise espiritual do dezoito português, a uma querela entre ordens. Mas, sem dúvida alguma, é por este caminho que melhor poderemos compreender o significado desta reforma, e as suas limitações. Aquele belo esforço de **iluminismo** tão patente em Verney, não encontrará, nas condições históricas, outra forma de se realizar, senão através dos problemas pedagógicos de duas ordens que se disputavam.

E é dessa maneira que o **iluminismo** português se converte em uma nova pedagogia. O perigo de toda pedagogia consiste em não estabelecer um limite certo entre o **como** ensinar e o **o que** ensinar, podendo em qualquer momento tomar uma coisa pela outra. Foi o que aconteceu. A reforma visa menos **iluminar** do que defender a nação do filosofismo do século. Ao mesmo tempo que se elabora um estatuto novo para a Universidade, a fim de arrancá-la da obscuridade em que se mantinha pelos **estragos e maquinações dos chamados jesuitas**, estabelece-se a Real Mesa Censória para policiar a inteligência nacional contra os "gros-

(16) — *O Marquês de Pombal e a sua época*, 2.^a edição, Anuário do Brasil — Serra Nova, Rio-Lisboa, s. d., cap. X, III, 338-42. Em sentido contrário, *Ensaio sobre a crise mental do sec. XVIII* de Hernani Cidade, Imprensa da Universidade Coimbra, 1929. Ver. T. Braga, *Historia da Universidade de Coimbra*, III, 1.^o cap., A crise espiritual e pedagogica do século XVIII.

seiros e deploráveis erros do Deísmo, Ateísmo e Materialismo” como rezava um edital, o de 24 de Setembro de 1770.

Que a nação estivesse iluminada em algum grau é o que com todo direito se pode inferir da lista dos autores e livros proibidos, e do exame dos relatórios dos membros da Mesa. O referido edital fala de livros que “havia chegado a penetrar neste reino por caminhos indirectos e occultos”. De Voltaire, diz um dos membros, que “anda nas mãos da mocidade portugueza e forma o gosto e base de seus primeiros estudos”. Mas a predileção é por Locke que tem a sua obra examinada com carinho e minúcia por mais de um membro. (17)

A reforma ficou assim entre o perigo do liberalismo e do livre pensamento e a lembrança decepcionada do passado que a Dedução Cronologica dissecara. E é nessa indecisão, nessa incapacidade de se libertar do passado jesuita, que ela vai situar os seus ideais. Ela pretende uma renovação do ensino médico, libertando-o das péias e preconceitos do antigo sistema, e do ensino literário, perdido no artificialismo das construções gongóricas, assim como das matemáticas, da teologia e da filosofia. Mas o que a compromete é o seu impedimento à reflexão autonoma sôbre êsses instrumentos que o espirito humano forjara, inaugurando a filosofia moderna. Dessa maneira, embora recuperando o caminho de duzentos anos atrás, a reforma é temporã: surgindo em um momento em que as ciências físicas, o direito natural, a matemática tinham adquirido as formas simples e racionais para a explicação de seus problemas, e estavam a exigir uma visão naturalista do homem, uma teoria da razão e do progresso, bases de uma moral positiva, a reforma quer dar ao engenho luzo o conhecimento destas coisas novas, sem a consciência do que elas representam para o homem e sua história.

(17) — T. Braga, *História da Universidade de Coimbra*, III, 58-63, onde aparece a lista de autores proibidos.

O que caracteriza a reforma do ponto de vista filosófico é o seu ecletismo, a necessidade de harmonizar direções diversas do pensamento, o que sem duvida trai uma politica conservadora de adiamento de contradições. Esse ecletismo, ao tom da época, revestiu-se de uma forma nitidamente empírica, mas de um empirismo desarmado de direção, sem hipótese antecipada, crú. Dentro de um ecletismo como êsse a filosofia deveria estar acomodada, ajustada, sem posições comprometedoras, apenas com uma encenação moderna a serviço de doutrinas mais ou menos tradicionais.

Antonio Genuense (1712-1769) estava habilitado para servir com suas obras a êsse ecletismo. Uma tradição bastante antiga reconhece nele o precursor dos escocêses por ter permanecido no justo meio entre o empirismo e o racionalismo. A sua posição dentro da filosofia italiana, e, a sua amizade com Verney, garantem a sua introdução em Portugal, onde o iluminismo se caracteriza pelos mesmos traços do iluminismo italiano: o iluminismo português — observa Cabral de Moncada — é “essencialmente Reformismo e Pedagogismo. O seu espírito era não revolucionário, nem anti-histórico, nem irreligioso como o francês, mas essencialmente, progressista, reformista, nacionalista e humanista. Era o iluminismo italiano.” (18)

Na Lógica, êsse ecletismo chegou mesmo a ser recomendado expressamente, pois no *Compêndio Histórico*, no capítulo referente aos *Estragos e Impedimentos*, o relator critica a Sociedade de Jesus pela adoção da “péssima lógica e incrível resistencia, que fez no reinado pasado á introducção da boa Filosofia nestes Reinos. Pois que tendo-se nelles começado a sacudir o pezado jugo, e a tyrannica servidão, em que o Peripato tinha os espiritos; e a ensinar-se publicamente a Filosofia Moderna, e, como parte della a Lógica já reformada por Pedro de Ramo, Bacon, Descartes, Gassendo, e outros modernos; devendo a mesma prejudicial Sociedade

(18) — L. Cabral de Moncada, *Um “Iluminista” português do Sec. . . XVIII*: Luiz Antonio Verney, Saraiva, 1941, 12.

proscrever logo das suas Aulas a Lógica antiga; apurar a sua indústria; e applicar todo o fervor da sua emulação, para que nellas se se ensinasse huma lógica melhor, e mais perfeita, do que as outras, que nellas se ouviam, já em algumas Escolas, e que fosse tambem já emendada pelas luzes de Nicole, Malebranche, Mariotte, Thomasio, Lok, le Clerc e Wolfio, satisfizesse completamente ao seu fim; trazendo tudo o melhor que sobre ella tem escrito Antigos e Modernos; e que fosse verdadeiramente Ecletica” (19)

As *Institutiones Logicae* de Genuense, de 1766, que são uma adaptação para uso da juventude de sua obra de 1745. *Elementorum Artis Logico Criticae*, preencheram perfeitamente essas condições, além de apresentar outras, que o reitor reformador da Universidade de Coimbra, em carta ao Marquês de Pombal, enaltece aconselhando a sua publicação:

1.º Porque este Autor não é adido à seita ou sistema algum particular como são os Leibnizianos, Wolfianos, etc. maz fez uma seleção de doutrinas escolhidas com muita crítica, que lhe tem grangeado uma estimação geral na República das letras.

2.º Porque usa de um método muito sólido, chegado, quando as matérias o permitem, ao Método Geométrico que é o mais próprio para fazer evolver o raciocínio da mocidade, e prepará-la solidamente para os estudos maiores.

3.º Porque os ditos Compêndios tem a vantagem particular de serem formados sôbre obras maiores do mesmo Autor, as quais lhes servem de comentários. De sorte que, reduzindo-se os novos filsofos ao estudo dos ditos Compêndios, e acompanhando as lições do Geral com a leitura particular das obras maiores donde foram resumidas, podem

(19- — *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da Invasão dos denominados Jesuitas e dos Estragos feitos nas Sciencias e nos Professores e Diretores que a regiam pelas maquinações, e publicaçõs dos Novos Estatutos por elles fabricados*, 2.ª Edição, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1906, parte 2.ª, Capitulo II, § 37 a 47,168.

com a maior facilidade adquirir uma instrução completa das referidas Disciplinas em pouco tempo.” (20)

E, assim, foram tiradas várias edições da obra: a de Bento José de Souza Farinha de 1785, a de Miguel Cardoso de 1786 (2.^a edição, 1806), e a de Guilherme Coelho Ferreira de 1787 (21)

(20) — apud T. Braga *História da Universidade de Coimbra*, III, 473 e 474.

(21) — Newton de Macedo, « Renovação das Idéias e das Instituições de Cultura, in *Historia de Portugal de Damião Peres*, Portucalense Ed. Barcelos, 1934 VI, 3.^a parte, Capitulo. I, 442.

A LÓGICA DE MONTE ALVERNE

A Lógica de Monte Alverne que se estende pelas sessenta e três primeiras páginas do Compêndio é um quadro indeciso, onde a vaga intenção moderna deixa-se comprometer, em alguns momentos, pelos traços escolásticos que testemunham a sua primeira formação. E' dentro dessa experiência escolástica, colhida pelos seus mestres nos livros de Arriaga, Cordeyro, Laurencio, etc., ou, então, no cômodo e colegial **Cursus Philosophicus** de Petrus S. Catarina e Thomas S. Josepho — todos da coleção da Faculdade de Direito de São Paulo — é, dentro dessa experiência que o A. vai traduzir a filosofia moderna de feição predominantemente cartesiana entre nós, a **boa filosofia** recomendada pelos novos estatutos da Universidade de Coimbra.

I Esse cartesianismo não é uma herança direta de suas legítimas fontes, pois de outra maneira não poderíamos explicar os numerosos equívocos que encontramos nessas páginas sôbre pontos chave do sistema do ilustre filósofo francês. Não poderia ser diferente em um momento em que a curiosidade do mundo intelectual achava-se presa ao sucesso dos últimos acontecimentos e voltava-se para os filósofos da Revolução. A própria Real Mesa Censória não permite a publicação de um **Elogio de Descartes**, talvez cuidadosa de interesses religiosos: para um católico as inovações cartesianas aparentavam heterodoxas e a sua aceitação em países reformados comprometia ainda mais a sua entrada em Portugal em um momento em que o despotismo se esclarecia para melhor defender a fé e o império.

Dessa maneira, o cartesianismo que chegou até nós foi um cartesianismo residual, acomodado à velha construção escolástica, desbastado em suas arestas mais agressivas. E'

evidente que o espírito do cartesianismo, o seu sentido essencial, estaria comprometido, assim como a inteligência de algumas de suas peças fundamentais. Cartesianismo desse tipo são as *Institutiones Philosophicae ad uzum seminariorum et collegiorum* de Para du Phanjas, que constituem o texto de que mais amplamente o A. se serviu. Cartesianas também, em boa parte, são as *Institutiones Logicae* de Genuense, estas, porem, muito mais felizes, bem pensadas e apresentadas. Aquí, principalmente, o cartesianismo se inova ao contacto da filosofia do tempo.

E' fácil verificar a contribuição de cada uma dessas duas obras para o livro de Monte Alverne: de um modo geral, o maior número das vinte e sete lições que constituem a *Lógica*, é reprodução do têxto de Para du Phanjas. Assim, as lições II (Da origem da Filosofia, e suas alterações), III (Da ciência, e suas espécies), IV (Da arte, e suas espécies), V (Do sujeito e objeto), IX (Das operações do entendimento), XIII (Dos sinais das idéias), XV (Da divisão), XXII (Das várias espécies de demonstrações), XXVI (Das espécies de ilusões). Algumas vezes o texto é tradução, sem indicação da procedência, do livro de du Phanjas, em outras se afasta um pouco corrigindo-o num sentido marcadamente escolástico.

Outras lições são extraídas de Genuense. Assim, a lição X (Da percepção simples ou idéia) e a lição XI (Das várias relações da idéia) nas suas divisões: 1.º (Da natureza das idéias), 2.º (Das idéias consideradas em relação aos objetos) e 3.º (Das idéias relativamente à alma ou no estado de representação) . .

Se retirarmos a contribuição que esses dois livros trouxeram ao *Compêndio*, o que fica é um resíduo escolástico, produto de sua primeira formação que apenas compromete a clareza e o valor da exposição. E como êsse resíduo se apresenta em traços rígidos, nada mais legítimo do que ver nessas lições de *Lógica* o éco de seus estudos filosóficos em São Paulo, lugar onde o A. poderia ter encontrado, na biblioteca do convento, os livros dos quais tanto se serviu.

II Nas primeiras lições é a Lógica dividida, à maneira tradicional em natural, que “é a mesma razão humana” e artificial “que também se toma por doutrinante ou artificiosa, ou finalmente dialética” é definida — “disciplina que dirige para a verdade as operações do entendimento”. (§§ 36 e 37) (22). A Lógica artificial pode ser tomada em dois sentidos. como ciência e é então uma “coleção de regras cientificamente demonstradas que nos oferece uma atilada observação da natureza, e pelas quais, raciocinando, se dirige sem erro” (23). Como arte é “a facilidade de usar daquelas regras (§§ 40 e 41). E’ ainda a doutrina tradicional que servirá ao A. para caracterizar a lógica nas suas diferentes espécies de objetos: material, formal, final e instrumental (Lição VI). As operações do entendimento são objeto material da lógica. Consideradas genericamente têm um modo único de operações mas, especificamente consideradas são três: percepção simples ou idéia, juízo e raciocínio (24). O Método que o A. define: “encadeiamento de muitos juízos ou raciocínios com o fim de descobrir a verdade ou de comunicar aos outros” (25), não é uma quarta operação do entendimento como querem os cartesianos” (§§ 47 e 48). Não percebendo que é na disposição, na ordenação, na maneira de ligar os juízos que está a existência específica do Método o A. afirma: “o encadeiamento de juízos não pode ser distinto dos juízos encadeiados em consonância e,

(22) — Cf. Du Phanjas, *Institutiones: Logica Naturalis, Logica praeceptrix e Logica disputatrix*, § 192, 143.

(23) — *Logica praeceptrix seu dialectica, est quaedan collectio Regularum scintificè demonstratarum: quas procudit nobis segax Naturae observatio, et quibus in ratiocinando indefectibiliter dirigimur.* Du Phanjas, *Institutiones*, loc. cit.

(24) — Quatro operações estão indicadas tanto em Genuense como em Du Phanjas.

(25) — “O Methodo he huma connexão de muitos juízos, ou raciocinações instituida para descubrir a verdade, ou para a communicar a outros depois de de descoberta. Genuense, *As Instituições da Lógica*, trad. de Mario Cardoso, edição de 1806, § X, 19 (existente na Biblioteca Municipal).

portanto, com eles se identifica" (§48), reduzindo uma questão de forma à questão de matéria.

A primeira operação é a percepção simples ou idéia que o A. define: "imagem intelectual representando o objeto a alma enquanto percebe" (26), caracterizando-a como um ato, uma imagem intelectual destituída de afirmação ou negação, ainda aqui de acôrdo com a tradição consagrada (27).

Assim definida, a idéia pode ser tomada em **varias relações**: em relação a sua natureza, em relação aos objetos que representa, em relação à alma que a representa. Estas **varias relações** estão expostas de maneira bastante clara nas Instituições de Genuense e são a reprodução do mesmo tratamento dado ao assunto pelos lógicos de Port-Royal. Mas o A. segue apenas o esquema, afastando-se do conteúdo tão claramente exposto em Genuense.

Em relação a sua natureza as idéias podem ser: "**simples**, nas quais "nem mentalmente podemos distinguir partes", e **composta** que "consta de várias idéias simples reunidas numa palavra" (28). Mas a sua lógica que está subordinada à psicologia racionalista tradicional, não pode comportar esta distinção moderna: toda "idéia própria e psicologicamente falando é simples: porque nenhum espirito, nenhuma operação do espirito tem partes" (§ 61), o que não impede, entretanto, que nos parágrafos seguintes (62 a 65) o A. fale de idéias compostas por associação natural, chamadas **fantásticas** e compostas por associação ar-

(26) — Idea est objecti alicujus in mente imago spiritualis: seu est atus mentis em aliquam repraesentans, Du Phanjas, *Institutiones* § 58, 45, com o triplo aspecto indicado. Genuense, *Instituições da Lógica*, 71: A idéia he tudo o que se faz presente a alma quando percebe ou cogita.

(27) — Du Phanjas, *Institutiones*, § 58, 45.

(28) — A idéia simples he aquella, em que nem ainda com o entendimento poderemos distinguir partes. A idéia composta he a que consta de varias idéias simples unidas num vocabulo, Genuense *Instituições*, § 11, 77. Os exemplos que apparecem logo adiante são os mesmos de Genuense.

tifical, denominadas quimericas propriamente (ex: homem leão) e imprpropriamente (ex: monte de ouro).

Em relação aos objetos as idéias podem ser adequadas ou inadequadas quando exibem ou não “todas as partes do objeto e todas as suas propriedades ” (§§ 67 e 68) (29), e, ainda singulares e universais, absolutas e relativas, abstratas e concretas, reais e quiméricas.

Relativamente à alma a idéia, pode ser: clara, que o A. sub-divide em clara em si — “que representa de tal maneira a natureza do objeto que não sendo esse conhecido essa falta só possa provir da nenhuma atenção da alma para sua idéia” — e clara relativamente a nós: “é aquela que não podemos ter sem conhecimento perfeito da natureza do objeto representativo” (§ 82); **confusas e obscuras**, que o texto não distingue umas das outras; distinta “aquela que representa o objeto proprio de maneira que o distingue de qualquer outro” (§ 87) (30).

Um mal disfarçado realismo compromete essa passagem. O problema da clareza e distinção das idéias, como observou Goblot, está cheio de dificuldades, mesmo na explicação dos cartezianos (31).

Mas essas dificuldades não bastariam para levar o A. à distinção entre idéia clara em si e clara relativamente a nós, pois a clareza se define sempre **relativamente** a alma como está no próprio título da lição. E' ainda por faltar a essa condição fundamental da clareza e distinção das idéias que o A. chega a afirmar: toda idéia é clara em si mesma e relativamente a nós (§§ 83 e 84). “Não se dá idéia alguma ou conhecimento obscuro” (§ 85) e, ainda: “toda idéia é dis-

(29) — Adequadas são aquellas que representam clara, e distintamente todas as partes e propriedades do objeto. Genuense *Instituições*, § 15,80.

(30) — A idéia distinta he a que não somente representa claramente o objeto, mas também os principais sinais do mesmo com que ele se distingue de todo outro qualquer, Genuense *Instituições*, § 22, 85.

(31) — Goblot, *Traité de Logique*, A. Colin, Paris, 1937, § 61, 97.

tinta" (§ 87 e 88). Finalmente, distinguindo uma ultima classe: idéia verdadeira é aquela que em alguma representação do objeto só representa o que lhe convêm" (§ 89), deixa transparecer o seu realismo de maneira bem nitida: "toda idéia é necessária e essencialmente verdadeira. Porquanto nada se pode representar em qualquer cousa que a mesma não convenha" (§ 90). É bem visível a insegurança do A. nesse capitulo que é uma elaboração recente da história da lógica. Esta insegurança lhe vem da antiga disciplina escolástica, de seus conceitos rígidos, de suas classes, do seu método. A Lógica moderna que se inicia em um sentido com Descartes e em outro com Bacon afasta o problema dos universais por desviar o fulcro da lógica mergulhando-a na consciência. Neste capitulo sobre as idéias que os lógico de Port-Royal desenvolveram com precisão e clareza, incorporando descobertas recentes, como nos idola de Bacon o que transparece é a perspectiva nova que a lógica moderna inaugura pela subordinação, que se fará numa escala progressiva, da Lógica à Psicologia. Para se compreender este caminho novo devemos ter em vista a distinção estabelecida quasi ao mesmo tempo por Descartes e Hobbes entre qualidade primária e secundária: a realidade não estará mais adequada à inteligência, como na filosofia medieval, mas será um ponto de fuga que a inteligência percorrerá, renovando perspectivas infinitas.

Nas lições seguintes o A. analisa os objetos das idéias (lição XII) (32) e os sinais das idéias (lição XIII) (33), para abordar em seguida o problema da definição, suas especies (de nome e de cousa), a caracterização da definição e da descrição e os requisitos da definição (34). Na lição XV

(32) — O problema está estudado em Du Phanjas, *Institutiones*, § 59, 46. O exemplo de Monte Alverne (Cão e Lobo) encontra-se também nesta passagem de Du Phanjas, 59, III, 47.

(33) — Du Phanjas, *Institutiones*, § 110, 82.

(34) — Du Phanjas *Institutiones*, § 197 e 198, 148 a 151. Divergem ligeiramente em alguns pontos.

passa a examinar o problema da divisão e dos seus requisitos (35).

III A segunda operação mental, o juízo, é definido: “é a percepção da conveniência ou desconveniência de duas idéias produzida por modo intuitivo” (§ 121); é assim um ato da alma, ato simples, “porquanto o juízo é assentimento ou dissentimento, afirmação ou negação; mas estas coisas não têm partes, porque se não pode dar assentimento ou dissentimento sem ser por inteiro, e nem nunca se imaginou metade nem a terça parte duma afirmação ou negação” (§ 122). De onde se segue: “O juízo não se compõe de idéias” pois nesse caso estaria negada a sua simplicidade, e a divisão dos juízos em afirmativos e negativos, verdadeiros e falsos.

O sinal lógico do juízo é a proposição que se define: “todo discurso da alma pelo qual significamos aos outros o juízo concebido no espírito” (§ 123) e, “enquanto pertence à Lógica compreende-se só em três partes, a saber: o sujeito, o predicado e a ligação” (§ 125). Essas partes podem estar acompanhadas de novas determinações e as proposições serão então **complexas**: nestas, umas são **principais** e outras **incidentes** — **restritiva** e **explicativa**. Mas, de acôrdo com a singularidade ou pluralidade de suas partes a proposição será: **simples** — pura ou modal — e **compostas** — condicional, causal, copulativa e disjuntiva (36).

As propriedades das proposições são tratadas de maneira insuficiente e algumas vezes errada na lição XIX. Assim, por exemplo: “a quantidade de qualquer predicado depende da qualidade da proposição” de acordo com as seguintes regras sem exceção: “em toda a afirmativa o predicado

(35) — No exame dos “Requisitos da Divisão” uma boa parte é reprodução do texto de Du Phanjas dos §§ 206 a 209 com omissões apenas, Du Phanjas, *Institutiones*, loc. cit. 152-153.

(36) — O quadro moderno das proposições é bem mais rico como se pode ver na Lógica de Port Royal. Em Du Phanjas ha especificação de maior número de proposições (ver § 239 a 250, 169-173).

toma-se particularmente, e em toda a negativa é tomado universalmente” (§ 138). Isso porque o A. identifica as toto-totais com as definições, seguindo sugestões da lógica tradicional. E, mais grave, é a confusão de proposições sub-contrárias e subalternas (§ 146). Entretanto, no exame da quantidade, o A. distingue, ao lado das universais, particulares e singulares, as indefinidas (§ 139). A Lógica moderna tem assinalado a importância de proposições semelhantes em que a determinação quantitativa não vem expressa. Mas as indefinidas que o A. reconhece, são as mesmas da lógica aristotélica e se reduzem à proposições definidas universais e particulares: “Proposição indefinida é aquela em que se não encontra nota especial das proposições de quantidade, como: todo, nenhum, algum; como: a virtude é desejável. — os homens são eruditos” (§ 143).

Finalizando essa parte examina o A. na XX lição as “enunciações uzadas no método científico”: proposições teóricas indemonstráveis (axiomas), proposições práticas [in] demonstráveis (postulados); proposições teóricas demonstráveis (teoremas); proposições práticas demonstráveis (problemas). Os problemas com suas três partes: tema ou porisma, corolário ou consectário, escólio ou postila.

IV O Raciocínio é o terceiro modo de operação do entendimento. O quadro que nos fornece o A. no exame desse assunto é bastante pobre, nem mesmo o exame das figuras e modos do silogismo é realizado aqui, o que não é deficiência dos textos de que se serviu. Em du Phanjas, o estudo das figuras com seus respectivos modos está traçado de maneira minuciosa.

O Raciocínio é definido: “percepção da conveniencia ou desconveniencia de duas idéias tida por modo ilativo” (§ 159). “A simplicidade do raciocinio demonstra-se pelos mesmos princípios que a do juizo: porque o entendimento é a potência de perceber, julgar e raciocinar” (§ 159, escólio). Essa ilação se cumpre graças às idéias intermediarias, pois o raciocínio humano, ao contrário do Divino, é sempre ilativo: só uma inteligência perfeita, como a Inteligência Di-

vina, percebe tudo por conhecimento intuitivo, sem ajuda das idéias intermediarias (§§ 160 e 161).

Um raciocínio ou uma série de raciocínios com os quais se estabelece uma proposição é uma demonstração, que será direta quando mostrar “por uma série de consequências concludentemente deduzidas, e convenientemente ligadas, que essa verdade está indefectivelmente conexa com tal princípio certo e indubitável do qual se supõe ou resulta a mesma coisa que se queria estabelecer e demonstrar” (37). A demonstração direta poderá ser *a priori* e *a posteriori*, de acôrdo com a sua marcha, da cousa conhecida para o efeito incógnito, ou do efeito conhecido para a cousa incógnita. (§§ 171 e 172). Indireta é a demonstração em que “se estabelece alguma verdade de especulação ou de fato, mostrando ou demonstrando o absurdo, e contradições que do seu oposto e falsidade evidentemente resultariam ou deveriam emanar” (§ 173) (38).

A garantia de nossos raciocínios são os princípios, uns de fé outros de evidência. Os princípios de evidência provêm de três fontes: os sentidos externos, a consciência e a inteligência. (§ 174) preenchendo condições indispensáveis (§ 175).

O argumento é a oração em que o raciocínio se torna objetivo e, como gênero, contem várias espécies: silogismo, entimena, epiquerema, dilema, sorites e indução (§ 177),

(37) — Directae demonstrationis nomen habet, demonstratio omnis in qua stabilitur aliqua speculationis aut facti veritas; ostendendo et demonstrando per quandam consequentiarum ritè deductarum et inter se ritè concatenatarum seriem, hanc veritatem esse indefectibiliter connexam cum tali principio certo indubitabili, a quo supponitur aut a quo resultat res ipsa quae erat stabilienda et demonstranda, Du Phanjas, *Institutiones* § 6, 1.º, 16.

(38) — Demonstrationis indirectae datur n[ome]n, omni demonstrationi in qua stabilitur aliqua speculati [onis] aut facti veritas; ostendendo et demonstrando absurditates et contradictiones quae ab ejus opposito aut ab ipsius falsitate evidenter fluerent et emanarent, Du Phanjas, *Institutiones*, § 6, 2.º 16.

que são estudadas nos parágrafos 178 a 192. Segue-se então, os vícios do raciocínio, sofismas e paralogismos, com a indicação das maneiras de evitá-los e as espécies de ilusão (§§ 194 a 200).

V Muito embora o A. tenha se definido no parágrafo 47 contra a existência específica do método (ver mais acima, II, p. 59), na lição XXVII, em pouco mais de duas páginas, define o método e analisa os dois tipos fundamentais: o “sintético parte de princípios generalíssimos e evidentísimos, descendo para demonstrar ou descobrir o objeto por uma série continua de conclusões evidentes” (§ 202); e o analítico que “tem um outro modo de proceder e progredir, elevando-se do desconhecido para o conhecido, tanto em demonstrar a proposição como em resolver a dúvida” (§ 203).

A SIGNIFICAÇÃO HISTÓRICA DA LÓGICA

Diante das obras de filosofia publicadas no Brasil, ainda que simples Compêndio, como esta de Monte Alverne, os nossos críticos têm assumido uma curiosa e incompreensível atitude: sem sondar as raízes históricas em que elas se fundamentam, estes críticos se colocam em uma posição sistemática, escolhem um “**modelo**”, e, dessa posição, desse modelo, examinam o valor da obra, a sua originalidade, a sua força creadora. De Sívio Romero a Leonel Franca neste sentido não temos evoluído muito. A atitude continua sendo a mesma e os processos quasi os mesmos.

O certo é que por este caminho nós exigimos muito de nossos filósofos; valor, originalidade, força criadora, capacidade de penetração dos problemas da filosofia são qualidades que acompanham todo autêntico filósofo, mas não devem constituir a linha norteadora de uma investigação objetiva da história filosófica nacional. E isso porque, a nossa pobre literatura filosófica o que anda a exigir não é uma atitude **valorativa**, que não tem nenhum sentido em um país em que o problema da filosofia é uma questão de imitação, mas uma atitude eminentemente histórica.

E' essa atitude que o prof. Cruz Costa recomenda com tanta insistência: “Mera fantasia sem proveito será o conhecimento de um trabalho qualquer do qual se ignoram as razões profundas que lhe causaram o aparecimento... Tem-se pensado a filosofia, principalmente no Brasil, demasiadamente em abstrato. E' mistér darmos à filosofia e à sua problemática, o seu verdadeiro aspecto humano, concreto (39).

(39) — Cruz Costa. *A Filosofia no Brasil*, Globo, Porto Alegre, 1945
114 e 115.

Esses sistemáticos de nossa história intelectual, costumam ver em Monte Alverne uma reação à filosofia escolástica, “a barbara filosofia” que “reinou em quasi toda a Europa, até que no meiado do décimo sete século, apareceu Descartes, homem de um engenho raro e profundo, que indignado contra tantos absurdos, sacudiu o jugo enorme e tenebroso do peripatetismo, conseguiu dar-nos uma Filosofia livre de todos os princípios absurdos, que despojando-se de todas as idéias, que entenebreciam e maltratavam a razão, assegurou à Filosofia um novo império e uma mais larga ilustração: este homem imortal alcançou a glória de abrilhantar a razão, dissipando as trevas que a envolviam; removendo os obstáculos, que entorpeciam sua marcha; levantando à altura à que a empeliavam seus destinos, e sua natureza; e guiado pelo espírito filosófico que o animava, conseguiu reparar muitos erros em que tinha caído, e preparou para a Filosofia uma época imortal, brilhante e radiosa”.

Esta passagem aparece em vários autores que têm comentado a obra do ilustre franciscano, como por exemplo em Leonel Franca *A Filosofia no Brasil in Noções de História da Filosofia*, p. 416 nota 264, 9.a edição, 1943, em Jonathan Serrano, *História da Filosofia, A Filosofia no Brasil*, I, 2 p. 197, 1944 e Guillermo Francovich, *Filósofos Brasileños*, p. 31, 1943. O certo porém é que essa passagem não é de Monte Alverne. Ela faz parte da segunda lição do Compêndio intitulada *Da origem da Filosofia, e de suas alterações*, e como outras que já indicamos, é uma simples tradução de uma passagem de *du Phanjas Philosophiae origo et vicissitudines*. Monte Alverne apenas faz uma ou outra omissão sem importância.

O seu anti-escolasticismo é pois aparente; ele é ainda aqui uma herança recebida dos autores de que se utilizou. Mas é um anti-escolasticismo declamatório, de página de entrada, cartão de visita, apenas.

E, conseqüentemente, o seu modernismo, como se pode concluir do exame dessas páginas de *Lógica*, é um moder-

nismo atenuado, de estreitos horizontes e ignorante de suas próprias raízes. O quadro histórico em que se inserem estas páginas é pobre, e os instrumentos de trabalho dos quais o nosso A. poderia ter se servido, no que tóca à filosofia moderna, são reduzidos e deficientes.

Não se poderia, dessa maneira, esperar de Monte Alverne uma outra atitude: num momento em que em todas as partes a filosofia escolástica se via impotente para conter o surto da filosofia nova, não seria no Brasil, na exiguidade de nossos recursos culturais, que se efetuaría a resistência. Se em algumas passagens o A. torce e confunde problemas, isto se deve, sobretudo, a uma incapacidade de se libertar da antiga formação escolástica e não a uma deliberada e consciente atitude de resistência às novas idéias.

Essas novas idéias, que constituem a boa filosofia recomendada pelos Estatutos reformados da Universidade de Coimbra, são, na Lógica, aquela direção que o **Compêndio Histórico** olhou com tanta simpatia, direção que os cartesianos, incorporando e coordenando diferentes trabalhos, apresentaram em sua **Arte de Pensar**.

A Lógica de Port-Royal é o acabamento de todo um esforço de reestruturação sustentado a partir do sec. XV, quando se começa a pressentir a insuficiência dos antigos quadros da lógica medieval. São inúmeras as inovações que essa Lógica apresenta, mas a principal é a adição do Método ao esquema tradicional das operações do entendimento. Ela não foi, entretanto, a primeira: outras lógicas, correspondendo a intuição nova do Renascimento, haviam plantado a necessidade de uma ampliação do campo lógico. Essa intuição se manifesta em duas direções distintas mas intimamente conexas: o sentimento estético e a investigação natural; e, enlaçando essas direções, estava o estoicismo romano com os trabalhos retóricos de Cícero e Quintiliano, este último redescoberto na época.

Dilthey mostrou como na **Dialectica de Lourenço Valla** (1406-1457) e no **De Inventione Dialectica** de Rodolfo Agrí-

cola (1443-1485) o ideal de Cicero e Quintiliano, “o orador quer dizer, o político da nova época, destro no falar e que triunfa como escritor” (40), domina soberano transformando a Lógica num instrumento a serviço dos ideais dos novos tempos, consubstanciados na **Retórica**. Em Agrícola a Dialética tem um triplo objetivo: **docere movere et delectare** (41).

E’ essa direção estoica sobretudo, ainda que herdeira da tradição aristotélico-escolástica, puramente literária, que será comunicada a Petrus Ramus, através do professor alemão Sturm que esteve em Paris de 1529 a 1537: “Desde os belos tempos da Grecia e da Itália — escreve Ramos — Rodolfo Agrícola é o primeiro que forneceu à Lógica este uso excelente: por ela a juventude deve aprender dos poetas e dos oradores, não somente a falar com pureza e elegância, mas ainda a pensar com fineza e a julgar prudentemente as matérias propostas. Formado na escola de Agrícola, João Sturm é o primeiro a trazer para Paris esses frutos insignes e agradáveis da Dialética e acende nesta Academia, rainha das outras, um ardor imenso pela arte da qual revelava a inesperada utilidade. Foi então nas lições deste grande mestre que eu saboreei as vantagens da Lógica...” (42).

A êsse sentido literário vem se juntar, incorporando-o e suplantando-o definitivamente, a direção propriamente filosófica, com os trabalhos lógicos de Descartes e de Bacon. O que se funda agora não é uma mera **Dialectica Inventrix** correspondente à Topica tradicional mas verdadeiramente um **Método**.

Traduzindo as XII e XIII regras das **Regulae ad directionem ingenii** de Descartes, os lógicos de Port Royal, na sua

(40) — Dilthey, *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura, México, 165.

(41) — Ver nota 90 à página 165 da obra citada de Dilthey onde aparece um quadro esquemático do *De Inventione Dialectica*.

(42) — Apud Gaston Sortais, S. J. *La Philosophie Moderne*, Le-thielleux, Paris, 1920, I, 7 a 18.

Lógica de 1664, encerram, com felicidade, e definitivamente esse processo de reestruturação. O Método que aqui aparece, presentido na **Dialética** de Ramos e no **De Metodo** de Aconcio, se transforma, ao contacto do pensamento matemático, substituindo a **ordem** dos dialéticos que era uma simples disposição de argumentos já encontrados, por uma ordem “que não depende de nenhum caminho arbitrário do espírito — como assinala Brehier — mas que é inerente à natureza dos termos e que permite descobri-los” (43).

Além disso o que os lógicos realizam ainda no corpo da Lógica é uma maneira nova de tratar os seus problemas. A Lógica deixa de ser uma **introdução** à filosofia, quando a própria razão passa a ser examinada e **explicada** pelos teóricos do espírito. Esse tratamento psicológico, como costumamos dizer hoje, se efetuará numa escala progressiva, até que revisando lacunas e cobrindo deficiências o século XIX, nos fornecerá a imagem **construída**, com grande perfeição, do último desses analistas, o Taine do **De L'Intelligence**.

A esses novos ideais não ficaram alheios os filósofos escolásticos do século dezoito. Assim as **Institutiones** de Genuense de 1766, como já antes a obra **De Re Logica** de Verney de 1761 e a **Lógica** de Piquer de 1747 que na opinião de Menendez y Pelayo coloca o seu Autor “muito acima dos declamadores anti-escolásticos da estofa do Genuense ou de Verney” (44), vêm trazer, com a sua adoção como livro de texto para a juventude portuguesa, o sangue novo das conquistas filosóficas dos últimos séculos.

* * *

Leonel Franca nas suas **Noções de História da Filosofia**, examinando o **Compêndio de Monte Alverne**, traça a evolução mental do A. reconhecendo duas fases: a sensua-

(43) — E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Alcan, Paris, 1938, II, 55.

(44) — M. Menendez y Pelayo, *História de las idéas estéticas em Espanha*, Glem, Buenos Aires, s. d., VII, 71.

lista onde “desprezando a escolástica que desconhecia fundiu num amálgama heterogêneo e incoerente teorias sensualistas com idéias espiritualistas, caldeou Locke com Descartes, Condillac com Leibniz, conhecidos nos vulgarizadores de segunda e de terceira mão” (45). A segunda fase, a espiritualista, é aquela em que o A. sofre a influência do ecletismo francês, vivificado pelas “frases sonoras” e “períodos grandfloquos” de Cousin.

As páginas de *Lógica* que acabamos de examinar não pertencem nem a uma nem a outra fase: não ha propriamente nelas idéia que o A., tendo consciência do seu cartesianismo, sustente como tal, nem tampouco, e muito menos ainda, idéias sensualistas ou leibnizianas. Por outro lado, são predominantes os traços de sua antiga e primeira formação escolástica, e são êsses traços que dificultam, como salientamos na análise que fizemos, a intelligencia de problemas tipicamente modernos. E' essa formação escolástica que faz o A. se inclinar mais para a obra de du Phanjas do que para a de Genuense, cartesianas que são ambas, mas a primeira fazendo maiores concessões à doutrina tradicional.

Pouco ou nenhum mérito possuiriam essas poucas páginas, se não fora o significado histórico que elas ganham vendo-as dentro das etapas mentais percorridas pelo seu A., num momento em que nossa intelligência vai conquistando a sua autonomia.

A existência de inúmeros trechos que são uma simples cópia dos autores consultados está a falar da antiguidade dessas páginas. Pois a consciência de ser tido por plagiário que o A. manifestou quando cuidava das edições dos seus sermões, não deveria estar ausente quando reelaborava as suas antigas notas de professor de Filosofia. Afastada a hipótese de uma publicação sem autorização diante da dedicatória do editor ao imperador em que este afirma ter rece-

(45) — P. Leonel Franca, S. J., *Noções de História da Filosofia*, E. N., 9.^a edição, 1943, 406.

bido o trabalho do proprio Monte Alverne, resta a possibilidade do esquecimento do A. da procedência dessas notas. O que reforça mais ainda a hipótese da sua antiguidade.

A lógica é assim, num característico momento de nossa história, a última onda da agitada crise espiritual do dezoto português que veio se quebrar de encontro à enrijecida crosta da nossa escolástica colonial.

B I B L I O G R A F I A

- I — 1. COMPENDIO DE PHILOSOPHIA pelo Padre-Mestre Fr. Francisco de Mont'Averne. Editor, Francisco Luiz Pinto, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1859.
2. OBRAS ORATORIAS do Padre-Mestre Fr. Francisco de Monte Alverne P. Podestá, Porto, ts. I e II, 1867.
3. OBRAS ORATORIAS, 2.^a edição portuense, Cruz Coutinho, Porto, 1885. ts. III e IV.

Essas duas edições, assim como a obra de Ramiz Galvão adiante indicada, consultamo-las graças à amabilidade do prof. Dr. Silveira Bueno.

4. TRABALHOS ORATORIOS E LITERARIOS coligidos por Camara Bittencourt, Rio de Janeiro, 1863 (existente na Biblioteca Municipal).

- II — 1. AS INSTITUIÇÕES DA LOGICA, de Antonio Genuense, traduzidas por Miguel Cardozo, Lisboa, Tipografia Lacerdina, 1806 (B. M.)

2. INSTITUTIONES PHILOSOPHICAE ad uzum seminariorum et collegiorum de François Para du Phanjas, Alex. Jombert, Paris 1782.

- III — 1. Biografia do Padre-Mestre Frei Francisco de Monte Alverne por D. J. Gonçalves de Magalhães in Opúsculos históricos e literários, Edição Garnier, Obras Completas de...

2. Biographia do Padre-Mestre Frei Francisco de Monte Alverne, por J. C. Fernandes Pinheiro in Revista Popular, 1859, primeiro trimestre.
 3. Monte Alverne, por J. Manuel de Macedo in Ano Biográfico Brasileiro.
 4. Biografia do Padre-Mestre Fr. Francisco de Monte Alverne, por Antonio Feliciano de Castilho in Obras Oratorias do...
 5. Francisco de Monte Alverne, por Frei Diogo de Freitas, O.F.M. in Elenco Biográfico dos religiosos antigos da Provincia Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil.
 6. Frei Francisco de Monte Alverne, por Frei Basilio Rower O.F.M. in O Convento de Sto. Antonio do Rio de Janeiro.
 7. Uma biografia crítica com informações interessantes e inéditas é o trabalho estampado no "Jornal do Comercio" de 25 de Dezembro de 1927, de autoria de João Cerqueira Mendes.
 8. E mais nos lugares competentes como Dicionários Biográficos, Galeria de Brasileiros Ilustres, Panteon Fluminense, etc.
- IV — 1. Resenha Filosófica, por J. C. Fernandes Pinheiro, em Revista Popular, 4.º trimestre, 1859.
2. Monte Alverne, o novo orador sagrado, por M. A. Porto Alegre in Guanabara t. 2, 1854.
 3. Obras oratórias do Revmo. Padre-Mestre Frei Francisco de Mont'Alverne, Guanabara, t. 2, 1854.
 4. Glória do púlpito brasileiro, por J. C. Fernandes Pinheiro, Guanabara, t. 2, 1854.

5. Discurso de M. A. Porto Alegre in Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
6. Discurso de J. C. Fernandes Pinheiro, *ibidem*.
7. Críticas e análises nos Compêndios e História da Literatura de Silvio Romero, Fernandes Pinheiro, etc.
8. Monte Alverne in A Filosofia no Brasil, por Silvio Romero, "Deutsch Zeitung", Porto Alegre, 1878.
9. Monte Alverne como orador por Ramiz Galvão in O Púlpito no Brasil, Rio de Janeiro, Tip. do Correio Mercantil, 1867, obra da Biblioteca dos Bachareis em letras.

I N D I C E

1. O Pensamento Brasileiro 3
2. A Lógica de Monte Alverne 37

