

O PENSAMENTO FILOSÓFICO NA FORMAÇÃO BRASILEIRA NO BRASIL COLÔNIA

Gisela Anna Büttner Lermen
Universidade Católica de Pernambuco

INTRODUÇÃO

Quem se interessa por pesquisar este assunto, logo se encontra diante de várias questões:

Primeiro, os dois conceitos chave de "pensamento filosófico" e "Brasil-Colônia" chamam a atenção. Qual esse "pensamento filosófico" no "Brasil-Colônia"? Há afirmações que parecem até negar a existência de qualquer pensamento filosófico. "É trabalho supérfluo querer demonstrar... que o Brasil não tem cabeça filosófica", disse Tobias Barreto¹, e João Ribeiro, reiterando esse dito, formulou brutalmente: "Não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa."²

Mas, de outro lado, não há saber humano que não seja determinado por uma perspectiva radical de sentido que emerge de um mundo de significações últimas, estabelecidas por uma cultura. Assim, cada forma de cultura fornece certa forma de filosofia; exprimindo esta, a manifestação mais alta daquela. Restam só as perguntas de que índole seja essa filosofia, quais sejam as raízes dela, quais os fundamentos, quais os pressupostos sociais, políticos, econômicos, qual o "clima" espiritual, dos quais ela nasce.

A essa questão do pensamento filosófico em geral no Brasil-Colônia, vamos dedicar a nossa atenção no primeiro capítulo.

I – A QUESTÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO EM GERAL, NO BRASIL-COLÔNIA

1. A situação do pensamento filosófico no Brasil-Colônia

Falando dum país-colônia, o que primeiro se destaca é o próprio estado de "colônia". Sabe-se que para Portugal, o Brasil era, em primeiro lugar, terra produtora de bens. Os interesses principais dos colonizadores foram a exploração das novas terras e o comércio "seguindo em linha concomitante, e como que defendendo o interesse econômico, o objetivo religioso, a difusão da fé."³

Além disso, Portugal procurava manter a Colônia em dependência estrita, procurando evitar que aí se desenvolvessem quaisquer atividades que pudessem resultar na autonomia. Serafim Leite, p.e., relata as várias tentativas infrutíferas que se fizeram durante o período colonial para criar uma Universidade da Colônia.⁴ O nível dos cursos ministrados nas instituições de ensino dos Jesuítas na época de sua expulsão (1759), em sua maioria chegava tão-somente ao que hoje se denomina ensino médio de tipo clássico. A única formação que dispunha de nível superior era a carreira eclesiástica: existiam cursos superiores de Teologia e Ciências Sagradas no Colégio Central de Bahia, como também nos seminários maiores. Mas, para todos que não se destinavam ao sacerdócio, só restava a formação numa Universidade européia.

Segue daí o que acertam todos os filósofos e historiadores que pesquisaram a história da filosofia no Brasil: Parece ele uma "sucessão de influências estrangeiras, especialmente européias, desde as portuguesas às francesas e às germânicas", como diz Miguel Reale, referindo-se a Sívlio Romero. "Mas não devemos olvidar a decisiva importância de um problema que tem sido descuidado"; ele continua "sobre a maneira pela qual se operou entre nós a recepção das idéias."⁵ Quanto a este problema, as opiniões são divergentes.

2. Duas maneiras divergentes de ver a filosofia no Brasil

Estudando a formação do pensamento filosófico nos países do Novo Mundo podemos encontrar em primeiro lugar, entre a grande maioria dos autores, uma interpretação semelhante dos fatos, quer se trate dos Estados Unidos, dos países ibero-americanos ou do Brasil.

A situação da filosofia nos EUA, segundo Schneider, é a seguinte: "Na América não se costuma procurar uma tradição nativa para a Filosofia, mesmo porque as nossas mais valiosas tradições estão saturadas de inspiração estrangeira... A América continuou intelectualmente colonial por muito tempo ainda depois de ter conseguido sua independência política e foi província ainda durante muito tempo depois de ter deixado de ser intelectualmente colonial. Nós ainda vivemos intelectualmente na franja da cultura européia."⁶

A opinião de Frondizi sobre o pensamento filosófico ibero-americano não varia muito da de Schneider: "Até os dias atuais a filosofia ibero-americana equivale às vicissitudes do pensamento europeu em nossa América. Por certo, superamos muitas etapas e não poucas limitações, porém, estamos ainda sob o peso das concepções européias."⁷

Ouçamos, finalmente, Luís Washington Vita: "Cumprindo seu destino e sua vocação o pensamento filosófico brasileiro mais do que cria-

tivo é assimilativo das idéias alheias e, ao invés de abrir rumos, limita-se a assimilar e a incorporar o que vem de fora.

Daí a história da filosofia no Brasil ser, em geral, uma história da penetração do pensamento alheio nos recessos de nossa vida especulativo..."⁸

Entretanto, podemos também encontrar autores que em vez de saberem-se situados no Novo Mundo, vêm as coisas de maneira totalmente ahistórica, resultando numa visão das coisas a partir da Europa. Encontramos como representante desta visão Adolpho Crippa. Como "os problemas do espírito são universais, ... o local geográfico do nascimento de um grande pensador é uma curiosidade inteiramente acidental..."⁹ Falando de lugar "geográfico", Crippa escamoteia a questão propriamente dita do lugar histórico e do ambiente cultural em que nasce a filosofia, procurando, ao mesmo tempo, apresentar os autores que não se afinam com o seu ponto de vista como pouco sérios. Conseqüentemente, "a problemática suscitada a respeito do colonialismo cultural e da filosofia importada não representa senão um momento de imaturidade e de transtorno na reflexão filosófica americana."¹⁰ A civilização européia levou de vencido o elemento indígena no Brasil, como no resto da América do Sul e aniquilou os seus valores e a sua percepção interna da existência.¹¹ Não resta senão o que "veio conosco da Europa."¹² A inversão do ponto de vista da qual falamos acima, parece perfeita, neste lugar: O autor se identifica com aqueles que vieram da Europa.

Esta posição, além da arrogância em relação às culturas "fracas" que "tinham nada a oferecer, em termos de valores capazes de possibilitar um diálogo criador entre culturas diversas"¹³, não conduz a um nivelamento total de todo pensamento ?

3. Tentativa de uma síntese

A síntese dessas contraposições que, porém, parte mais do lado do "Novo Mundo" do que do da "Europa", encontra-se em filósofos como Cruz Costa e Miguel Reale e parece ser aceita pela maioria dos filósofos contemporâneos no Brasil.

Cruz Costa ensina: "ainda que a Filosofia aspire a uma validade universal, é impossível safar-se da influência do nacional. Há, portanto, um 'nacional' fruto da influência do tempo e da terra: da História — que condicionam de certa forma as vivências das idéias e doutrinas. Este nacional é que estaria na base da reinterpretação que fazemos dos modelos europeus e que impediria uma total identificação nossa com o sentido da problemática do pensamento europeu que nos foi, e ainda é, transmitido."¹⁴

Uma síntese parecida parece oferecer Miguel Reale. Para ele, ainda que a universalidade das cogitações filosóficas seja "insuscetível de diferenças relevantes em dados estágios do progresso dos estudos, no que tange, por exemplo, aos problemas lógicos ou gnosiológicos, não refoge, até certo ponto, dos condicionamentos histórico-culturais, sofrendo a influência inevitável de determinadas conjunturas, dos modos e dos estilos da vida, que entram como ingrediente necessário quando nos pomos a focalizar o problema do homem, do seu significado na sociedade ou no cosmos."¹⁵

Parece-nos que a análise feita neste primeiro capítulo deu, pelo menos, uma idéia do problema fundamental que se inclui no tema do presente trabalho. Nos demais capítulos, vamos, então, desdobrar como o fenômeno do pensamento filosófico se apresenta sob as condições concretas dos três primeiros séculos após a descoberta do Brasil.

II – INSTITUIÇÕES DE FORMAÇÃO NO BRASIL-COLÔNIA E SEUS FUNDADORES E REPRESENTANTES

Já se tocou, ligeiramente, acima, a questão das instituições de formação no Brasil-Colônia. Mencionamos a luta infrutífera por uma Universidade do Brasil e o nível geral do ensino naquela época. Os principais mestres da educação no Brasil da época colonial são Nóbrega, Vicente Rodrigues e Anchieta, sendo Nóbrega, realmente, o edificador das bases da educação colonial.¹⁶ Começou ele o seu trabalho de educador, logo depois de ter chegado ao Brasil, com a fundação de uma "escola de ler e escrever". "A vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da História da Educação, no Brasil, — diz Fernando de Azevedo — como inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história, e, certamente, a mais importante, pelo vulto da obra realizada e, sobretudo, pelas conseqüências, que dela resultaram, para nossa cultura e civilização."¹⁷

Após a implantação da educação de nível fundamental, na forma das "escolas de ler e escrever", seguiu a fundação de colégios. De conformidade com o papel primordial da educação nas suas atividades, os jesuítas, quando chegaram no Brasil, com só 14 anos de história da sua comunidade, já tinham fundado os seus primeiros colégios em Portugal: em Lisboa, Coimbra e Évora. As suas fundações mais importantes no Brasil foram os seguintes:

— O Colégio da Bahia, fundado em 1556, que, segundo Serafim Leite, foi "a primeira faculdade de filosofia, primeira e única no século dos Quinhentos."¹⁸ F. Arruda Campos aduz, como documento sobre a história do ensino da filosofia na Bahia, a carta de 12 de agosto de 1861, que escreveu o cônego Dr. Antônio Joaquim das Mercês. Ele informa sobre os Mestres do colégio desde o começo do século 17 até o seu próprio tem-

po. Segundo informação dele, o Padre Paulo da Costa foi o primeiro mestre que, inclusive, ensinou a Antônio Vieira, autor do "Curso filosófico" (1635) que ainda se lia no fim do século XVIII.¹⁹ Foi no próprio Colégio da Bahia, como relata Serafim Leite, que, em 1575, foram conferidos os primeiros graus de Bacharel, em 1578, os de Licença em artes, em 1578, e "as primeiras láureas de mestre em artes, com a assistência do governador-geral, do bispo e mais gente grada."²⁰

– O colégio do Rio de Janeiro, fundado em 1567, foi incorporado a seu correspondente em Coimbra, com o título de "Real Colégio de Artes"²¹. Em 1638, começou-se a ensinar filosofia.

- Em 1554, foi fundado o Colégio Santo Inácio, em São Paulo;
- em 1576, o de Olinda,
- em 1652, o de N. S. da Luz, em São Luís do Maranhão,
- no mesmo ano, o de Santo Alexandre, em Belém do Pará,
- e o de São Miguel na Vila de Santos, São Paulo,
- em 1654, o de Santiago, em Vitória do Espírito Santo,
- em 1678, o de N. S. do Ó, no Recife,
- em 1754, o de N. S. do Terço, na Vila de Paranaguá, Capitania de São Paulo.²²

Aconteceu, em 1559, uma nova orientação nas atividades de apostolado da Companhia de Jesus. Até então, o trabalho educador fundado por Nóbrega visou ao povo inteiro, tanto aos indígenas como aos filhos dos colonizadores, possibilitando, desta maneira, a aproximação das raças e o intercâmbio das culturas. Segundo a nova orientação, as atividades da Companhia se concentraram na educação das elites sociais. Visouse, por meio desta mudança, a uma realização mais duradoura na sociedade e maior estabilidade no apostolado.

Em consequência desta nova orientação, foi condenada a obra, ou seja, a linha educadora de Nóbrega. A partir de 1564, a Corte concedeu um padrão de redízima para a manutenção dos colégios da Companhia. O primeiro que se beneficiou disso foi o Colégio da Bahia, seguido pelos Colégios do Rio (1568) e de Olinda (1576). A redízima, dali por diante, se tornou a base na qual se organizaram todos os Colégios da Companhia, até a expulsão dos jesuítas, em 1759. Desta maneira, os Colégios dos jesuítas se tornaram os Colégios oficiais do Brasil.

A atividade das demais ordens além dos jesuítas — franciscanos, beneditinos, carmelitas — não se concentrava tão exclusivamente na educação. Conseqüentemente, como observa Sérgio Buarque de Holanda, as casas de estudos delas eram, primordialmente, casas de formação sacerdotal.²³

Entende-se daqui, que, com a expulsão dos jesuítas, em 1759, o Brasil sofreu um golpe na sua evolução educacional. Contava-se, então, com 17 colégios e seminários da Companhia, Foram, segundo Miguel Reale, os seminários a origem da Filosofia no Brasil.

Após a expulsão dos principais educadores do país, o sistema educativo só se restabeleceu gradativamente, no decorrer de mais de 10 anos. Toda a organização no plano educacional, a partir de então, ficou com o governo, tornando-se ele o único representante.

III – A CONTRA-REFORMA – ROMPIMENTO COM AS CIÊNCIAS NOVAS DO RENASCIMENTO

Considerando as condições de vida das primeiras gerações de educadores no Brasil, ficamos admirados diante da obra que eles conseguiram construir. Depois da apresentação das instituições educacionais, na sua história “externa”, vamos, agora, analisar o espírito plasmador “interno”.

Todos os grandes sucessos na navegação e as descobertas por volta dos séculos XV e XVI estavam estreitamente ligados à cultura da Renascença. Com os colonizadores vieram ao Mundo Novo homens embebidos do espírito renascentista, mentalidade antagônica dos valores medievais. Substituíram-se as autoridades livrescas da Idade Média pelas da Antigüidade, redescobertas num processo de verdadeiro “renascimento”.

Em Portugal, a situação geográfica do país, o espírito prático do povo e a tradição científica constituíram terra fértil para as novas idéias. O símbolo e, ao mesmo tempo, o centro delas foi a Escola de Sagres. Saíram daí grandes impulsos para os estudos da navegação, da cartografia, da astronomia, da matemática e da oceanografia, ciências nas quais se fundamentam a técnica e a ciência náutica.

Contudo, toda essa evolução foi bruscamente interrompida por um movimento nascido na Igreja Católica o qual, no afã de salvar a fé que se viu ameaçada pelos reformadores, em grande parte, se tornou restaurador em lugar de reformador, repressivo em lugar de libertador: a assim chamada “Contra-Reforma”. Neste movimento, os países católicos da península ibérica se tornaram defensores rigorosos e até rígidos da fé. A mudança que se realizou do Portugal das Descobertas ao Portugal da Contra-Reforma, Antero de Quental a descreve da maneira seguinte: “Saímos duma sociedade de homens vivos, movendo-se ao ar livre: entramos num recinto acanhado e quase sepulcral, com uma atmosfera turva pelo pó dos livros velhos, e habitado por espectros de doutores.”²⁴

O instrumento talvez mais característico — e mais lamentável — da Contra-Reforma foi a Inquisição como instituição do Santo Ofí-

cio. O interesse principal dessa instituição foram as “fontes” das heresias: Mestres e livros heréticos. Já pelo fim do século XV foi obrigatório para os livros a aprovação – “nihil obstat”, “imprimatur”, “imprimi potest” – do Santo Ofício. O Papa Alexandre VI, em 1501, por meio duma bula, proibiu aos impressores a edição de qualquer escrito que não fora examinado pelas autoridades eclesiásticas, sob pena de excomunhão e multa fixada pelas respectivas autoridades. Essa lei de censura foi confirmada, em 1517, por um decreto de Latrão e, depois, por decretos do Concílio de Trento.

Quanto aos livros estrangeiros, a regra X da censura da Inquisição, vigente em Portugal, dizia: “Por quanto neste reino, e particularmente em Lisboa, há muito comércio de estrangeiros setentrionais das partes entradas, ou infestadas de heregia, proibem-se quaisquer livros em língua ingreza, framenga e judesca (ainda que não estêm nomeados no catálogo), par efeito que nenhum se possa ter, nem ler, sem primeiro se apresentar ao Santo Ofício, e examinar sua qualidade. E também nos franceses se encomenda que se tem muita advertência, como não forem notoriamente sem suspeita, e proibidos.”²⁹

No Índice dos livros proibidos, porém, encontraram-se os nomes de Lorenzo Valla, Ramée Paracelso, Cardano, Erasmo, Vives, Giordano Bruno, Telésio, Montaigne, Lacon, Hobbes, Espinoza, Malebranche e Locke. Segue daqui que, junto com a Espanha, Portugal e as suas Colônias isolaram-se do processo científico e filosófico que se realizava nos demais países europeus. O que distingue o Portugal daquela época são as formas de reação que M. C. Tavares de Miranda resume da maneira seguinte: “Contra o espírito de aventura afirmara o monopólio do comércio para um maior proveito; contra o livre pensamento será a afirmação de uma fé ortodoxa; contra as experiências novas, em ciência e filosofia, será a afirmação de uma conquista segurada, repousada nas fórmulas escolásticas decadentes, apenas de esforços renovados que consistem no esmero de sutilezas de explicações.”²⁶

Desta maneira, o espírito que levou os descobridores e colonizadores do Mundo Antigo ao Novo, as ciências que possibilitaram a grande aventura das descobertas, foram proibidas de desembarcar neste Mundo Novo, nem tiveram mais o direito de vida na própria Metrópole que, assim, paradoxalmente, cortou o nervo da sua própria vida científica, filosófica e cultural.

IV – A SEGUNDA ESCOLÁSTICA – FUNDAMENTO FILOSÓFICO DA FORMAÇÃO NO BRASIL-COLÔNIA

“No período colonial, – observa Miguel Reale – como era natural, prevaleceu a Filosofia Escolástica nos moldes de corrente dos conimbricenses que, com Pedro da Fonseca e seus companheiros, deram tão gran-

de lustre ao pensamento português do século XVI.²⁷ Seria, por isso, necessário primeiro analisar a Segunda Escolástica Portuguesa e, em seguida, a sua influência na Colônia.

1. A Segunda Escolástica Portuguesa

Inicia-se esta fase da filosofia em Portugal com Pedro da Fonseca (1528 — 1597), estendendo-se até meados do século XVIII. F. Arruda Campos distingue dois períodos da mesma: O barroco (meados do século XVI, às primeiras décadas do século XVII) e o período escolástico propriamente dito (meados do século XVII a meados do século XVIII). No primeiro período mencionam-se duas características importantes:

— a dependência do pensamento português em relação ao pensamento espanhol e

— o fato de que as idéias “modernas” de Pedro Fonseca, Francisco Suarez e Francisco Sanches não encontram ambiente propício para medrarem na Península ibérica, principalmente em suas faculdades.

Arruda Campos caracteriza o espírito escolástico predominante na Contra-Reforma portuguesa da maneira seguinte: “Um estilo de pensamento circunscrito à repetição de princípios já estabelecidos, onde não se fazem presentes a inquisição e a dúvida... Concentra ela particular atenção na parte metafísica e científica da filosofia. A problemática, objeto da especulação, acha-se inteiramente desvinculada da realidade circundante.”²⁸

Os principais representantes da escolástica em Portugal eram os jesuítas cujas primeiras gerações apresentavam tendência — sufocada, porém, paulatinamente — a elaborar uma metafísica autônoma que, permitindo abrir caminho à teologia, ao mesmo tempo, escapasse da sua tutela.

Pedro da Fonseca, membro da Companhia de Jesus desde 1548, professor da Universidade de Coimbra durante vários anos, foi a principal autoridade filosófica daquela época. Ele se tinha destacado pelos seus “Comentários à Metafísica” que lhe consagraram o nome e, inclusive, o predestinaram a tornar-se o principal autor do assim chamado “Curso Coimbrense” (Cursus philosophicus conimbricensis). “De há muito se sentia, em Coimbra, a necessidade de facilitar o trabalho de alunos, escrevendo um curso geral de filosofia. Até aí, o professor ditava as lições que os alunos se viam obrigados a copiar, não sem grande dispêndio de tempo e energias. Foi só em 1561, que se tornou uma resolução definitiva nesta matéria, por ocasião da visita que, em nome do Padre Geral, Diogo Laines, fez a Portugal o Padre Jerônimo Nadal. Para levar a termo tamanha empresa foi designado o Padre Fonseca a quem foram dados como auxiliares mais três Mestres Coimbrões, os Padres Marcos Jorge, Cipriano Soares e

Pedro Gomes. Assim nasceu a idéia do Curso Coimbricense que somente mais tarde, e não já pela mão de Fonseca, teria o seu termo."²⁹

A mencionada "Metafísica" de Fonseca distinguiu-se essencialmente dos comentários até então. Como esses, a obra dele era, "por um lado, obra de editor, tradutor e exegeta de Aristóteles". Mas não se limitou a isso: os Comentários dele são "obra de filósofo, principalmente no estabelecimento e resolução de 'quaestiones', cuja índole metafísica dita um tratamento completamente diferente ao do filólogo, exegeta ou comentador e cuja estrutura se apresenta, quase sempre com independência, em relação ao texto de Aristóteles."³⁰ Segundo Cassiano Abranches, nessa segunda parte, relativa às "quaestiones", "a propósito das matérias ousadas, interrompem-se os comentários e agitam-se questões de metafísica, que por esse tempo se costumavam tratar no ensino da filosofia."³¹

Arruda Campos menciona que Fonseca, nas "quaestiones", se ocupa "do objeto da Metafísica e da Ciência, dos universais, das causas, da matéria-prima, das formas substanciais, da teoria do ser, da analogia, do conceito, da contingência e dos futuros contingentes, da potência e do ato etc."³² Assim, na obra de Fonseca, o pensamento escolástico apresenta-se como um conjunto doutrinário.

A estrutura do Curso Coimbricense seguiu, em suas linhas gerais, a dos comentários de Pedro Fonseca à Metafísica de Aristóteles. Assim o estudante, neste Curso, encontrava uma "autêntica enciclopédia do saber moderno visto à luz da perfeita ortodoxia."³³

Os oito volumes do Curso foram publicados nos anos de 1592 a 1606, os cinco primeiros volumes em Lisboa, os três últimos em Coimbra.

2. O ensino na Colônia

Como já vimos, a educação no Brasil, nos primeiros dois séculos após a descoberta, ficou quase exclusivamente nas mãos dos Jesuítas. O fundamento de toda atividade educacional da Companhia se contém no plano de instrução contido nas Constituições de Santo Inácio. Baseia-se aí a Ratio Studiorum de 1586, aprovada definitivamente nos começos do século XVII, a qual "sintetiza a experiência pedagógica dos jesuítas, regulando cursos, programas, métodos e disciplina das escolas da Companhia"³⁴, tanto em Portugal, como também, na Colônia.

Já falamos do nível das instituições educacionais da Companhia na Colônia. Exceto os colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, onde se ministrava o curso de Artes, intermediário entre o de humanidades e os estudos superiores, o curso em todos os outros colégios só chegava ao que hoje se denomina de ensino médio do tipo clássico. Para as carreiras eclesiásticas existiam cursos superiores de Teologia e Ciências Sagradas, tanto no Colégio Central da Bahia como nos seminários maiores.

Enquanto "o ensino elementar era para os Jesuítas o instrumento da catequese; ... o ensino secundário, clássico-humanista, uniforme, visando à formação de clérigos e de letrados, em realidade revivia um ensino medieval"³⁵. Constituíam este último as letras humanas, incluindo a Gramática, a Poesia e a História, bem como o estudo das línguas, que incluía o latim, o grego, o hebraico e outros idiomas como o caldeu, o árabe e o índico. Parece óbvio que, como objetivo primordial da educação, se visava ao apostolado da Ordem.

Seguem, na hierarquia da formação, o Curso das Artes, da Filosofia e da Teologia. O curso de Filosofia estava dividido em três anos, abrangendo as matérias seguintes:

1º ano: Lógica, Metafísica Geral, Matemáticas elementares;

2º ano: Cosmologia, Psicologia, Física, Química, Mecânica, História Natural, Biologia;

3º ano: Teologia, Ética, Astronomia, as Matemáticas superiores com a História Natural.

Como livro de base servia o Curso Coimbrese. A *Ratio Studiorum* preocupava-se com o ensino da doutrina escolástica conforme a interpretação autêntica do século XIII. Basta ver algumas regras que comprovam isso:

2ª regra: "Nas coisas de alguma importância, não se afaste (o professor) de Aristóteles a não ser quando encontrar alguma coisa alheia à doutrina que todas as academias aprovam, principalmente se for contrária à fé ortodoxa; e se houver, em contrário desta algumas afirmações de Aristóteles ou de outro filósofo, esforce-se por as refutar, atendendo-se ao Concílio de Latrão"³⁶.

3ª regra: "Os intérpretes de Aristóteles que desmerecem da religião cristã não sejam lidos nem mencionados na escola, sem grande escolha, e acautele-se que os discípulos se lhes não afeiçoem"³⁷.

Conforme a **35ª regra**, "os livros postos ao alcance dos alunos deveriam limitar-se à Suma Teológica de Santo Tomás e à obra filosófica de Aristóteles, a comentários seletos desta e a livros escolhidos para o estudo das Humanidades"³⁸.

As regras do professor de Teologia recomendam que os "nossos" sigam, exclusivamente, Santo Tomás.³⁹

Quanto ao método pedagógico dos Jesuítas, informa sobre isso um códice de Fidelino Figueiredo, publicado em 1921.⁴⁰

Concluindo o capítulo sobre o "Tomismo no Brasil Colônia", F. Arruda Campos quer estabelecer, com Miguel Reale, quatro características fundamentais da filosofia dessa época: "quanto ao **objeto do filoso-**

far, predominaram os problemas éticos ou os ontológicos, nem sempre distintos da ordem teológica; quanto à **orientação metodológica**, prevaleceu, então, desmedida confiança nos poderes da razão, entregue a si mesma, no processo abstrato das inferências formais; quanto ao **sentido da pesquisa**, nada apresentaram elas de peculiar e próprio, desenvolvendo-se como simples prolongamento e reflexo de um sistema tradicional de idéias, considerado de validade universal, perene; quanto à **atitude dos filósofos**, o que predominava era a tranqüila confiança em verdades que, tidas como indiscutíveis, suscitavam natural inclinação para a intolerância e espírito de catequese”⁴¹

V – O ILUMINISMO E POMBALISMO EM PORTUGAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO SETOR EDUCATIVO NA COLÔNIA

1. Portugal no século XVIII

Na segunda metade do século XVIII, o pensamento português se encontrava numa situação bastante peculiar, visto no contexto daqueles dos países vizinhos. O pensamento grego, reelaborado pelos escolásticos e ainda em vigor em Portugal, parece ter sido de todo superado nos demais países europeus e substituído por outros padrões.

Desde a época das grandes descobertas e da Reforma, na primeira metade do século XVI, operaram-se, na Europa, várias modificações nos campos da religião, da política, do direito e da filosofia. Finalmente, toda essa evolução, influenciada ainda pela revolução científica do século XVII e da filosofia cartesiana, culminou na assim chamada “época do iluminismo”, no século XVII.

O iluminismo em todas as suas variações, nos diversos países, sempre incluiu um programa pedagógico, intenções de uma reforma tanto das instituições, quanto dos hábitos do pensamento. Neste sentido, seus propósitos mais significativos se resumem no lema formulado por Kant, em seu escrito “Was ist Aufklärung”: “Sapere aude”.

Politicamente, o iluminismo foi a época dos “déspotas esclarecidos”, dos chefes de Estado com poder absoluto.

No iluminismo, em Portugal, destacam-se como características principais e quase exclusivas a pedagogia reformista e o absolutismo político.

A personalidade mais competente que orientou o movimento pedagógico foi o padre Luiz Antônio Verney da Congregação do Oratório, sociedade religiosa recebida por Dom João V em Portugal. Foram os padres oratorianos que introduziram as novas doutrinas de Bacon, Descartes, Gassendi e Locke, começando, assim, uma renovação cultural e combatendo, ao mesmo tempo, a orientação jesuítica.

A figura representativa, no setor político, foi o ministro Marquês de Pombal que deu até o nome a toda a época e ao próprio movimento reformista pedagógico: Fala-se das “reformas pombalinas”, do “século pombalino”, ou, respectivamente, do “Pombalismo”.

Afirma um autor, versado na matéria: O iluminismo em Portugal foi “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”⁴². Assemelhava-se ao iluminismo italiano: um iluminismo essencialmente cristão e católico.

Distinguem-se, segundo Paim, três fases do movimento: A primeira se apresenta mais crítica do que construtiva. Nesta, o “Verdadeiro Método de Estudar” de Verney, constituindo o elemento catalisador, forneceu a base para a Reforma Universitária. A partir desta reforma, estabeleceu-se o período afirmativo, transformando-se Antonio Genovesi numa espécie de filósofo oficial. Nas últimas décadas do século XVIII e nos começos do seguinte, estruturou-se, numa terceira fase, o pensamento científico emancipado.⁴³ Em contraposição a outros países europeus, em Portugal, até então, faltava um autêntico pensamento científico, em consequência do fechamento que sofreu o pensamento português pelo movimento contra-reformista. Esse fato, inclusive, representou um dos obstáculos ao desenvolvimento do movimento iluminista em Portugal.

A figura mais importante, no assim chamado século pombalino, como já se disse, foi o padre oratoriano e pedagogo Luiz Antônio Verney. De certa maneira, ele foi maior do que o poderoso ministro Pombal, porque foi ele quem forneceu as idéias e esquemas, ou seja, os fundamentos das reformas que Pombal, finalmente, executou. O alvo, tanto da crítica da instrução pública lusitana de Verney, como das reformas práticas da mesma instrução, realizadas por Pombal, foram os jesuítas como principais representantes da instrução, até então. O jesuitismo, nos seus fins, hábitos e práticas, tornou-se, na lógica política do Gabinete, quase um sinônimo de desnaturalização: “Não há jesuítas portugueses e jesuítas espanhóis — proclamava a Dedução Cronológica — porque são na realidade os mesmos jesuítas, que não conhecem outro soberano que não seja o seu general, outra nação que não seja a sua própria sociedade, porque pela profissão que a ela os une, ficam logo desnaturalizados da pátria, dos pais e dos parentes”⁴⁴.

Como veículo da sua crítica que se dirigia mais contra os métodos do que contra a filosofia dos inicianos, Verney usou, no anônimo, as suas famosas 16 cartas sobre a instrução pública lusitana. “O que sei, — dizia ele na Oitava Carta — é que nestes países não se sabe de que cor seja isto a que chamam boa filosofia. Este vocábulo, ou por ele enten-

damos a ciência, ou com rigor gramático, amor da ciência é um vocábulo bem grego nestes países”⁴⁵.

A política pombalina, por sua vez, procurou justificar-se por meio das idéias então vigentes sobre a religião. Esta servia, na mentalidade então predominante, de esteio para a ordem social. O homem natural, de conformidade com esta visão, pertence tanto à religião, quanto aos seus parentes e à sua pátria: somente na união cristã, que não lisonjeia os interesses desnaturalizantes da igreja, sem pátria e sem fronteiras, a sociedade civil pode viver e prosperar.

Conforme este raciocínio, não parecia mais conveniente e justificável confiar a tarefa do ensino e a organização da instrução às ordens religiosas. Parecem, antes de mais nada, o domínio próprio do poder real. “Somente S. Majestade Fidelíssima, — diz Ribeiro Sanches — foi o primeiro entre seus Augustos Predecessores, que tomou a si aquele JUS da Majestade de ordenar que os seus súditos aprendam de tal modo que o ensino público possa utilizar os seus dilatados domínios”⁴⁶.

Em 1759, por decreto de Pombal, os Jesuítas foram expulsos do próprio Reino e, também, das Colônias.

2. As conseqüências no âmbito da formação no Brasil

Quanto ao Brasil, a expulsão dos Jesuítas foi um verdadeiro golpe.

Segundo Fernando de Azevedo, “o que sofreu o Brasil não foi uma reforma do ensino, mas a destruição pura e simples de todo o sistema colonial de ensino jesuítico. Não foi um sistema ou tipo pedagógico que se transformou ou se substituiu por outro, mas uma organização escolar que se extinguiu sem que essa destruição fosse acompanhada de medidas imediatas, bastante eficazes para lhe atenuar os efeitos ou reduzir a sua extensão... Na paisagem escolar, uniforme e sem relevo, não se encontravam fora do domínio espiritual dos jesuítas senão a escola de arte e edificações militares, criada na Bahia em 1699, — talvez a primeira instituição leiga de ensino no Brasil, uma aula de artilharia criada em 1738, no Rio de Janeiro, além dos seminários de S. José e de S. Pedro, estabelecidos em 1739, na mesma cidade. Podia-se acrescentar o seminário episcopal do Pará que foi fundado pelo bispo Dom Frei Miguel de Bulhões, mas cuja direção fora confiada aos Jesuítas”⁴⁷.

Demorou 13 anos até que o Brasil conseguisse continuar seu trabalho educacional.

Conforme as idéias iluministas, na reforma da instrução, aumentaram-se os aspectos de ensino: No setor das línguas, introduziram-se as línguas modernas, como o francês, o inglês, abrindo assim, para o Brasi-

leiro o caminho para conhecer o pensamento e as idéias atuais, que haviam nascido nos respectivos países e idiomas. Introduziram-se, além disso, conforme o exemplo da Metrópole, as ciências matemáticas, físicas e naturais.

“A paisagem escolar adquiriu, sem dúvida, maior variedade de aspectos”, diz Fernando de Azevedo, “mas o plano geral da educação já não apresentava a mínima coesão”⁴⁸. O fato de não ter havido, na Colônia, uma fragmentação essencial da própria cultura deve-se, segundo os autores citados, à união da Igreja e do Estado e à própria tradição cultural, que ainda mantinham resistente e extremamente viva a unidade de fundamento religioso e humanístico⁴⁹.

“Sem sistematização no ensino, sem pessoal docente capaz, a instrução, — embora acrescida com a inclusão de novas matérias, o que poderia constituir um progresso para quem tivesse em vista, no ensino, os currículos escolares, que de fato continuavam ainda os currículos de humanidades —, era inferior, entretanto, quanto ao nível de estudos, ao mesmo tempo que se introduzia na vida brasileira uma centralização estatal no plano educacional, a exigir que, para o estabelecimento de planos de ensino, programas, tudo fosse realizado segundo intervenção do governo”⁵⁰ — tal o resumo duma crítica contundente que um dos nossos apreciados autores formulou.

CONCLUSÃO

Apresenta-se a formação brasileira, na época colonial, como fazendo parte integrante do próprio sistema colonial. Transferiu-se da Metrópole para a Colônia a organização do sistema educacional, quer dizer, a estrutura escolar, o conteúdo e o método de ensino. Veio, junto com esse sistema, o pensamento no qual se fundamentou. Vieram da Metrópole, finalmente, grande número dos mestres, na maioria Jesuítas.

Acresce que, na Colônia, o sistema de ensino se limitava, na maioria das instituições, ao nível médio, sendo a carreira eclesiástica a única formação de nível superior. O fato de que o governo impediu a fundação duma Universidade na Colônia, impediu, ao mesmo tempo, a criação dum centro intelectual, pressuposto indispensável para o intercâmbio cultural e a criação dum pensamento autêntico do país. Assim, o círculo da situação “colonial” do ensino, da formação e do pensamento, obviamente, se fecha sobre si mesmo.

Neste contexto, a obra do “fundador” da formação colonial, do Padre Nóbrega, chama a atenção. Encontramos nela, no começo da história da formação brasileira, uma tentativa “primitiva” de criar uma formação autêntica, que, então, fracassou em consequência das modificações quanto à orientação do trabalho da própria Companhia.

Resta constatar que, na época colonial, a formação, como também os seus fundamentos filosóficos, foram de caráter "colonial", ou seja, dependentes da maneira como se organizava, estruturava e fundava a formação na Metrópole.

Isso, porém, não diminui o grande mérito dos educadores daquela época, em primeiro lugar dos Jesuítas, os quais construíram, dentro dos limites historicamente dados, as bases da formação brasileira.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUDA CAMPOS, Fernando, **Tomismo e Neotomismo no Brasil**. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1968.
- CRIPPA, Adolpho, **As Idéias Filosóficas no Brasil**. Séculos XVIII e XIX. Editora Convívio, São Paulo, 1978.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, **Filosofia no Brasil, Hoje**. Em: Cadernos SEAF, 1, 1, agosto 1978, pp. 7 – 16.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de, **O pensamento filosófico no Brasil de hoje**. Em: Leonel Franca, **Noções de História da Filosofia**. Livraria "Agir" Editora. Rio de Janeiro, 1975, 343 – 369.
- MELLO KUJAWSKI, Gilberto de, **A Protofilosofia Brasileira**. Em: Rev. Bras. de Fil., vol. XXII, fasc. 85, 1972, pp. 91 – 95.
- PAIM, Antonio, **História das Idéias Filosóficas no Brasil**. Editora da Univ. de São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 2ª ed., 1974.
- RAMOS DE CARVALHO, Laerte, **As Reformas Pombalinas da Instrução Pública**. Ed. da Univ. de São Paulo, Saraiva S. A., São Paulo, 1978.
- REALE, Miguel, **Filosofia em São Paulo**. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 2ª ed., 1976.
- REALE, Miguel, **Perspectivas da Filosofia no Brasil**. Em: Rev. Bras. de Fil., vol. XXII, fasc. 85, 1972, pp. 3 – 16.
- TAVARES DE MIRANDA, Maria do Carmo. **Educação no Brasil**. Esboço de Estudo Histórico. Univ. Fed. de Pernambuco, Editora Universitária, Recife, 1975.
- VILLAÇA, Antônio Carlos, **O Pensamento Católico no Brasil**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975.
- VITA, Luís Washington, **Panorama da Filosofia no Brasil**. Ed. Globo, Porto Alegre, 1969.

NOTAS

- (1) Tobias Barreto, *Questões vigentes*, 249. Obras completas, vol. IX, Imprensa Oficial de Sergipe, 1926. Aqui citado segundo Henrique Vaz, *O Pensamento Filosófico*

no Brasil de hoje, em: Leonel Franca, *Noções de História da Filosofia*, Rio de Janeiro, 1973, p. 345.

(2) João Ribeiro, *A Filosofia no Brasil*, em: *Revista do Brasil*, vol. VI (Set.-Dez., 1917), 255 – 258. Aqui citado segundo Henrique Vaz, op. cit., em Leonel Franca, *ibidem*.

(3) Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Educação no Brasil*. Univ. Fed. de Pernambuco, Editora Universitária, Recife, 1975, p. 15.

(4) Cf. Serafim Leite, *O curso de filosofia e tentativas para se criar a Universidade do Brasil no século XVIII*. Em: *Verbum*, t. V (1948), pp. 107 – 143 (aqui 111 – 112), apud Fernando Arruda Campos, *Tomismo e Neotomismo no Brasil*. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1948, p. 20.

(5) Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*. Ed. da Univ. de São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1976, p. 8.

(6) Herbert Schneider, *A History on American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1947, p. VIII. Apud A. Crippa, *As Idéias Filosóficas no Brasil*, Ed. Convívio, São Paulo, 1978, p. 35.

(7) R. Frondizi, *Hay una filosofia ibero-americana? Realidad*, nº 8, p. 11. Apud Crippa, op. cit., p. 36.

(8) Luis Washington Vita, *A Filosofia no Brasil*. Em: M. F. Sciacca, *História da Filosofia*, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1966, vol. III, p. 305; apud Crippa, op. cit. *ibidem*.

(9) A. Crippa, op. cit., p. 37.

(10) *Ibidem*.

(11) *Ibidem*, p. 38.

(12) *Ibidem*, p. 39.

(13) *Ibidem*, p. 29.

(14) F. Arruda Campos, *Tomismo e Neotomismo no Brasil*. Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1968, p. 19.

(15) Miguel Reale, *A filosofia no Brasil*. Em: *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, 1959, pp. 9 – 28 (aqui pp. 9 – 10), apud F. Arruda Campos, op. cit., pp. 19 – 20.

(16) Cf. M. C. Tavares de Miranda, op. cit., p. 18.

(17) Fernando de Azevedo, *A Cultura brasileira*, t. I, São Paulo, 1958, p. 9, em Crippa, op. cit., p. 42.

(18) Serafim Leite, S. J., *Suma Histórica da Companhia de Jesus*, Lisboa, 1955, p. 46; apud F. Arruda Campos, op. cit., p. 40.

(19) Cf. Arruda Campos, op. cit., p. 40, nota 20.

(20) Serafim Leite, *Páginas de história do Brasil*. Com. Editora Nacional, 1937, p. 25, apud M. C. Tavares de Miranda, op. cit., p. 25.

(21) Cf. Antônio Gomes Robledo, *La filosofia en el Brasil*. México, 1945, p. 5, apud Arruda Campos, op. cit., p. 40, nota 22.

(22) Cf. Arruda Campos, op. cit., p. 40.

(23) Cf. Sérgio Buarque de Holanda, *História Geral da Civilização Brasileira*, t. I, vol. II, São Paulo, 1960, p. 76, em: *Idéias filosóficas no Brasil*, p. 42.

(24) Antero de Quental, sem bibliografia, apud L. W. Vita, *Panorama da Filosofia no Brasil*, Editora Globo, Porto Alegre, 1969, p. 13.

(25) Apud L. W. Vita, op. cit., pp. 14 – 15.

(26) M. C. Tavares de Miranda, op. cit., p. 15.

(27) Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*, p. 12.

(28) F. Arruda Campos, op. cit., p. 35.

(29) Severino Tavares, *op. cit.* – sua vida e obra. Em: *Revista de Filosofia*, t. IX (out./dez., 1953), pp. 344 – 353. (aqui p. 347), apud Arruda Campos, op. cit., p. 36.

(30) Joaquim de Carvalho, Pedro da Fonseca, precursor de Suarez na renovação da Metafísica. *Revista Filosófica*, Coimbra, julho de 1951, nº 2, pp. 137 – 140 (aqui p. 138), apud F. Arruda Campos, op. cit., p. 36.

(31) Cassiano Abranches, Pedro Fonseca e a renovação escolástica. Em: *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. IX (out./dez., 1953, pp. 354 – 361 (aqui 356), apud F. Arruda Campos, op. cit., p. 36.

(32) F. Arruda Campos, op. cit., p. 37.

(33) *Ibidem*.

(34) Antônio Paim, op. cit., p. 143.

- (35) M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, 32.
- (36) F. Arruda Campos, *op. cit.*, p. 43 – 44.
- (37) *Ibidem*, p. 44.
- (38) *Ibidem*, p. 43.
- (39) Cf. *Ibidem*, p. 44.
- (40) Cf. *Ibidem*, p. 42; L. W. Vita, *op. cit.*, p. 19 – 20.
- (41) Miguel Reale, "A filosofia no Brasil", em *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, 1959, pp. 9 – 23 (aqui p. 11); apud: F. Arruda Campos, *op. cit.*, pp. 56 – 57.
- (42) Cabral de Moncada, *Um "Iluminista" Português do Século XVIII: Luiz Antônio Verney*. São Paulo, Liv. Acadêmica, 1941, p. 12. Apud: Laerte Ramos de Carvalho, *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*, Editora da Universidade de São Paulo, Saraiva S. A., Livreiros Editores, 1978, pp. 26 – 27.
- (43) Cf. A. Paim, *op. cit.*, pp. 153 – 154.
- (44) *Dedução Cronológica e Analítica*, Parte I, Divisão Nona, § 338, p. 191. Apud: L. Ramos de Carvalho, *op. cit.*, p. 48.
- (45) *Verdadeiro Método de Estudar*, Valença na oficina de Antônio Balle, 1747. tomo I, pp. 227 – 228. Cf. edição organizada pelo Prof. Antonio Salgado Jr., Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1950, vol. III, p. 3. Apud: L. Ramos de Carvalho, *op. cit.*, p. 28.
- (46) Antonio N. Ribeiro Sanches, *Cartas para a Educação da Mocidade*, pp. 2 – 3. Apud: L. Ramos Coelho, *op. cit.*, p. 49.
- (47) Fernando de Azevedo, *a Cultura Brasileira*, tomo III, *Edições Melhoramentos*, 3ª ed., p. 47. Apud: M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, p. 34.
- (48) Fernando de Azevedo, *op. cit.*, p. 49. Apud: M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, p. 35.
- (49) Cf. *Ibidem*.
- (50) M. C. Tavares de Miranda, *op. cit.*, p. 36.