

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
NÚCLEO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**

**DO MAGISTÉRIO E DA EDUCAÇÃO:
A PRIMEIRA FILOSOFIA NA COLÔNIA E A SEGUNDA ESCOLÁSTICA
- SÉCULOS XVI E XVII -**

**Tese apresentada como exigência parcial
para obtenção do Título de Doutor em
Educação na Área de Concentração:
História da Educação à Banca de Defesa do
Programa de Pós-Graduação em Educação
da UNIMEP, sob a orientação do Prof. Dr.
José Maria de Paiva**

EDIVALDO JOSÉ BORTOLETO

Agosto/2010

BANCA DE DEFESA

Prof. Dr. José Maria de Paiva - UNIMEP

Prof. Dr. Everaldo Tadeu Quilici Gonzalez - UNIMEP

Prof. Dr. Rubens Murillio Trevisan – UNIMEP

Prof. Dr. Sávio Carlos Desan Scopinho – FACULDADES CLARETIANAS

Prof. Dr. Helmut Renders - UMESP

AGRADECIMENTOS

Aos parceiros e companheiros

Elias Boaventura,
José Maria de Paiva e
Rosa Gitana Krob Meneghetti,

que tanto no mundo da academia quanto no mundo da vida
– cada um na sua *forma de ser* –
estão a me ensinar o diá-*logo* amoroso.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unimep que, na construção de um Programa de excelência, muito me ensinaram se movendo no gesto da compreensão.

Aos membros da Banca de Qualificação, Professores Doutores José Maria de Paiva, Rubens Murílio Trevisan e Everaldo Tadeu Quilici Gonzalez, pelas interlocuções possíveis.

DEDICATÓRIA

Ao meu pai

ABÍLIO BORTOLETO,

que na luminosidade de seus quase oitenta anos,
e que também tendo me lançado ao mundo,
ensinou-me pelo *ofício da sapataria*,
o meu primeiro trabalho e o seu valor e forma,
único modo de tecer a vida na Justiça.

Ao padre

JOÃO ECHEVARRIA (IN MEMORIAM),

que me lançou ao imenso da vida do Mistério pelo signo do batismo,
com quem aprendi a responder missa em latim,
e de cuja biblioteca, caíram às minhas mãos os escolásticos
Leonel Franca e Franciso Suárez.

SUMÁRIO

DO MAGISTÉRIO E DA EDUCAÇÃO: A PRIMEIRA FILOSOFIA NA COLÔNIA E A SEGUNDA ESCOLÁSTICA - SÉCULOS XVI E XVII -

	Pág.
DOS AGRADECIMENTOS	3
DA DEDICATÓRIA	4
DO RESUMO	6
DO <i>ABSTRACT</i>	7
DA INTRODUÇÃO	8
DE HEGEL: A VIA DE ACESSO NECESSÁRIA AINDA OU COM HEGEL CONTRA HEGEL	18
DA AMÉRICA LATINA CARIBENHA: A DES-COBERTA IM-POSSÍVEL OU O <i>CONTINENS ABSCONDITUS</i>	28
DO MAGISTÉRIO DE DOIS SÉCULOS OU, TALVEZ, DO ÚNICO PROJETO EDUCACIONAL QUE O BRASIL TEVE, PORQUE PROJETO DE CIVILIZAÇÃO	45
DO PENSAMENTO ESCOLÁSTICO OU DO PENSAMENTO ONDE O <i>LOGOS</i> GREGO E A <i>DABAR</i> SEMITA INTELIGEM O AQUÉM E O ALÉM	80
DO BARROCO OU DE QUANDO SE DESCOBRE A BELEZA DO MUNDO DA TERRA E DO MUNDO DO CÉU	101
DAS CONCLUSÕES OU DE QUANDO SE DEFRONTA COM O EXAGERO DA EXTENSÃO DE TODAS AS COISAS	114
DA BIBLIOGRAFIA	117

DO RESUMO

Dois momentos constituem este trabalho. No primeiro, o problema a ser enfrentado será o do método e o da forma. O pensamento de José Maria de Paiva será o caminho, o *metà-ódos*, o caminhar através do caminho para compreender que, se há uma Primeira Educação que foi se fazendo a partir do Portugal que nos chegou, há também uma Primeira Filosofia que dá suporte a ela. No segundo momento, será feita a discussão sobre a Primeira Filosofia e esta está sendo entendida como a Segunda Escolástica, expressão filosófica e teológica utilizada na Península Ibérica.

Na Segunda Escolástica está nossa modernidade, aquela que se constitui *no* e *a partir* do Novo Mundo. Nossa modernidade não está, portanto, na tradição do *Cogito, ergo sum* de Descartes que perpassará a tradição da Ilustração até Hegel e depois dele. Nossa modernidade está na Escolástica. René Descartes é uma via de acesso à modernidade, aquela que se desenvolverá, no que Edith Stein chamou de Filosofia Moderna. Mas a modernidade tem outras vias de acesso. A via da Península Ibérica será a da Escolástica, e aí, encontrar-se-á o que a filósofa judia chamará de Filosofia Escolástica Católica. Esta é a Filosofia que nos chegou pelas mãos da Espanha constituindo o lado hispânico do Novo Mundo; a mesma Filosofia Escolástica nos chegou pelas mãos de Portugal, no lado luso, assumindo aqui a miscigenação cultural presente nas relações com a Colônia.

Palavras-chave: Educação Colonial – Filosofia Escolástica – Estética Barroca

ABSTRACT

Two moments constitute this work. On the first one, the problem to be faced is going to be the problem about the way and the method. José Maria de Paiva's thoughts are going to be the way, the *metâ-ódos*, the walking through the way to understand that, if there is a First Education which was being done since the Portuguese nation which has arrived to us, there is also a First Philosophy which gives foundation to this Education. On the second moment, the discussion about the First Philosophy is presented, and this Philosophy is understood, on this research, as the Second Scholasticism, a philosophical and theological expression which is used on the Iberian Peninsula. Our modernity is on the Second Scholasticism, that modernity which constitutes itself on and since the New World. Therefore, our modernity is not on the tradition of Descartes' *Cogito, ergo sum* which is going to live through the *illustration tradition, until Hegel and after him. Our modernity is on the Scholasticism.* René Descartes is a way to access modernity, that modernity which is going to develop in which Edith Stein is going to name Modern Philosophy. But the modernity has other ways to be accessed. The Iberian way is the Scholasticism, and, on it, it is kept what the female jewish philosopher is going to call Catholic Scholastic Philosophy. This is the Philosophy which has arrived to us by the hands of the Spanish, constituting the hispanic side of the New World. The same Scholastic Philosophy has arrived to us by the hands of the Portuguese, on the Portuguese side, assuming here the cultural melting pot which is on the relationships with the colony.

Key-Words: Colonial Education – Scholastic Philosophy – Baroque Aesthetics.

DA INTRODUÇÃO

“Todo começo é difícil em qualquer ciência”
Karl Marx

“Isto de começar não é fácil”
Monteiro Lobato

A Emília de Lobato, quando da decisão de escrever *suas memórias*, em diálogo com Dona Benta, elege o Visconde para ser seu secretário para a empreitada. A boneca de pano tomada por idéias filosóficas solicita ao Visconde que inicie bem no alto do papel: “Memórias da Marquesa de Rabicó”. Após ter escrito o solicitado, Emília assim diz ao Visconde:

“- Agora escreva: *Capítulo Primeiro*.

O visconde escreveu e ficou à espera do resto.

Emília, de testinha franzida, não sabia como começar.

Isso de começar não é fácil. Muito mais simples é acabar. Pinga-se um ponto final e pronto; ou então escreve-se um latinzinho: FINIS. Mas começar é terrível. Emília pensou, pensou, e por fim disse: (...). (LOBATO, 2007, 14).

Em minha memória o tema da Segunda Escolástica já habita há algum tempo.

Em fins do regime militar quando estudante ainda de filosofia – mais precisamente de 1980 a 1983 – o acesso aos estudos da Filosofia no Brasil e na América Latina suscitou o meu desejo de uma busca de compreensão e de interpretação do pensamento, e mais tarde pude compreender melhor da existência plural de pensamento, existente no continente latino americano caribenho.

No âmbito do debate filosófico latino americano o tema da metafísica da libertação como uma nova concepção de metafísica, agora, desde a exterioridade da totalidade totalizada, ou seja, desde a América Latina Caribenha e, não mais desde a Europa, foi a temática fundamental dos estudiosos inaugurada desde 1950. Assim, a formulação de uma ontologia do homem americano, começava a passar por uma filosofia da religião, filosofia da política e filosofia da educação e, principalmente, pela procura de compreensão do ser do americano.

Tal temática vem acompanhada de um vocabulário filosófico muito próprio e, até mesmo original no seu enfrentamento com categorias e conceitos vindos da filosofia européia. Isto porque a influência do pensamento europeu encontrada em

nossa cultura é muito profunda. No dizer do filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva, “nós somos o Ocidente”.

Mas esta reflexão original que se apresenta e se manifesta de maneira plural, ao mesmo tempo que é *continuidade* do pensamento europeu, também é, principalmente, *ruptura*, corte, negação no movimento da dialética. Assim, este tipo de reflexão, veio aparecendo e continua hoje em expansão, desde a Argentina, com Enrique D. Dussel, Arturo Andrés Roig; desde o México com Leopoldo Zea; desde a Colômbia, com German M. Argote; desde o Peru com Augusto Salazar Bondy; desde o Brasil com Hugo Assmann, para referenciar e citar alguns países, e seus respectivos representantes, do continente latino americano caribenho.

No tocante às questões pertinentes à nossa nacionalidade, o debate que fazíamos na graduação em Filosofia passava pela pergunta sobre a cultura nacional e a filosofia nacional: há uma cultura nacional? Há uma filosofia nacional? Entrar no debate acima aludido, era entrar na questão da nacionalidade na filosofia e na cultura brasileira. O contexto nacional estava marcado pelo debate sobre a necessidade de desenvolvimento do Brasil e, a situação do país era marcada pelo atraso e pelo seu subdesenvolvimento no contexto do governo de Juscelino Kubitschek. Assim, este debate se circunscreveu em torno da questão do ISEB, Instituto Superior de Estudos Brasileiros. O ISEB teve o seu início em 1955-58 e, seus componentes se caracterizaram pela heterogeneidade de pensamentos e de ideologias existente no seu interior. Isebianos como Álvaro Vieira Pinto, Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodr e são importantes nomes, para citar somente alguns que tiveram proeminente importância no debate e na formula o de uma filosofia nacional entendida como ideologia desenvolvimentista.

Duas perspectivas, duas possibilidades, dois horizontes se me abriram desde então. Mas perspectivas, possibilidades e horizontes contraditórios porque fundamentados em premissas distintas e diferentes no contexto da gradua o. Isto porque, enquanto uma *v a*, qual seja, a da perspectiva latino americana carinbenha assume a possibilidade de um pensamento nacional e suas inúmeras influências e inter-rela oes nos respectivos países mais influentes na América Latina, a outra *v a*, a da ideologia desenvolvimentista nacional, mesmo que reconhecendo que a questão da filosofia nacional   uma reivindica o, não de hoje nos países latino-americanos constituídos pelo subdesenvolvimento e pela dependência, põe em

discussão a questão de uma filosofia nacional e, a reivindicação da existência de uma filosofia nacional, não ocorre nos países desenvolvidos, é algo que não tem lugar. Esta *via* ao se manter na perspectiva do frescor da crítica, quer combater dois extremos: “o nacionalismo xenófobo e o discurso do universal abstrato que não conhece geografia nem história”. (RODRIGO, 1988, 19)

Em que pese estas duas *vias* serem contraditórias, elas não são *vias* portadoras de deméritos e nem são excludentes. Ao contrário, o que há, na verdade, são duas *vias* de acesso ao problema da questão e do lugar da filosofia no Brasil, e a questão da América Latina e Caribe. Ao se reconhecer aí, o cenário aonde, no seio de tantas explosões, como a demográfica, a política, a econômica e a cultural, a do *pensamento*, e de maneira particular, de um pensamento que emana da literatura, da educação, da teologia e da filosofia, este cenário se apresenta de maneira inédita, original, criativa e carregada de fecundidade. Portanto, estas duas *vias*, em que pese os respectivos momentos tomados de contradição, mais do que estarem contraposto, foram se apresentando para mim, como portadoras de lógicas complementares e passíveis de serem dialetizadas, mesmo que até então, não tivesse esta clareza da *vista* e esta acuidade da *escuta*, considerando que me movia em duas *vias* que ainda corriam de maneira paralela sem se tangenciarem.

No entretanto, não consegui mais abandonar esta temática desde então. Dentre os vários empenhos na vida de estudo e na vida acadêmica, bem como no cotidiano, a temática das relações de um pensamento com nossa realidade brasileira conectada com nossa realidade latino-americana e caribenha, não mais saíram das malhas de minhas preocupações e, mais tarde, como que por um movimento natural, a realidade africana e asiática e os pensamentos produzidos aí, foram sendo incluídos no âmbito de minhas preocupações e ocupações e, assim, comecei a ir *gestando* em mim, o que comumente venho chamando de um pensamento *ecumene*¹. Por causa da problematização do pensamento eurocêntrico-estadunidense, ou seja, do pensamento único que rege o processo atual da globalização em que vivemos e *existimos* e ao qual somos submetidos, este pensamento *ecumene* foi se tornando pensamento *bárbaro, periférico, marginal*.

¹ Pensamento *ecumene* que tem a ver com a *abertura* e com a *recepção*, abertura ao outro diferente e recepção daquilo que pode ser incluído, assimilado, sempre numa perspectiva de relação analógica, portanto, complementar, e não ao contrário, em lógicas identitárias.

Desta forma, desenvolvi um trabalho de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e, em 2003, apresentei-o em forma de defesa de tese com o título: *América Latina e Caribenha: Comunicação e Alteridade*.

Neste trabalho de pesquisa, desenvolvi *um olhar e uma escuta* a partir do continente latino americano caribenho, considerando a aproximação de três estruturas teóricas: a lógica semiótica de Charles Sanders Peirce, a estética barroca e neo-barroca dos poetas e escritores cubanos Severo Sarduy, Alejo Carpentier e José Lezama Lima e, a ética da libertação de Enrique D. Dussel.

Estas três estruturas teóricas distintas, mas ao mesmo tempo complementares, emergem de um longo diálogo com a tradição dos mais de vinte e cinco séculos do pensamento filosófico ocidental. Ao articulá-las, um continente hiper complexo e dinâmico, indizível e impossível, se me apresentou, como que na experiência originária da atitude filosófica vivenciada pelos pensadores gregos: o *thaumazein*, o admirar-se.

A *Semiótica* peirceana possibilita compreender a América Latina enquanto um Signo em semiose, para além de uma linguagem lingüicêntrica e fonadora. A *Estética* neo-Barroca revela uma América Latina enquanto um signo proliferante e desmesurado, ou seja, uma América Barroca. Além, também, de apresentar o Barroco enquanto nossa “arte da contraconquista”. A *Ética* dusseliana, filosofia primeira do discurso filosófico da libertação, acentua de maneira forte, a questão do Outro e da escuta do Outro, enquanto traço fundamental do pensamento semita (judeu, cristão, muçulmano), não porque isto é conveniente, mas porque é necessário.

Estas três perspectivas teóricas - formas elevadas de pensamento - são portadoras de lógicas não identitárias, distintas das lógicas provincianas ocidentalistas. Ao aproximar os elementos dos distintos campos epistêmicos, ou seja, da Semiótica, da Estética e da Ética, não pretende em nenhum momento, estabelecer identidades entre eles, muito pelo contrário. Porque não são sistemas que se fecham em si, mas, se inter-relacionam, se interfaceiam sem, necessariamente, terem que produzir alguma rima e sim, talvez, o trauma, mundo este que, no geral, não se quer mostrar. Estas perspectivas teóricas então, funcionam já, como uma forte teoria crítica da pós-modernidade latino americana caribenha. E, esta forte teoria crítica da pós-modernidade latino americana

caribenha, eu tenho chamado de nossa neo-escolástica, justamente pela sua forma profundamente elevada, forte e abarcante da realidade.

Mas a questão da escolástica, principalmente em sua segunda manifestação – Segunda Escolástica -, agora na modernidade, pois, a primeira manifestação do pensamento escolástico dá-se na medievalidade nos mundos de tradição judaica, muçulmana e cristã, não me abandonou, mesmo depois desta longa pesquisa como exercício para pensar o continente latino americano caribenho, portador de *exageros de calor cultural*.

A pergunta que não saía de minha reflexão, que também, não conseguia produzir efeitos de deslocamentos de sentidos, era a seguinte: por onde, historicamente falando, seria possível entrar na América Latina Caribenha e de forma especial, no Brasil, para se entender a magnitude e a forma deste pensamento? Ou seja, seria a Segunda Escolástica moderna, a via de acesso para entrar no continente latino americano caribenho? Seria a Segunda Escolástica também, a via de acesso à cultura brasileira? Seria a Segunda Escolástica e, a sua própria compreensão, o espaço da memória? Ao escrever a memória do continente latino americano e caribenho e, de modo particular, a memória do Brasil, a Segunda Escolástica é uma passagem obrigatória?

Se as perguntas procedem em seus modos de serem formuladas, quais teriam sido os destinos do pensamento escolástico no Novo Mundo? Quais os momentos decisivos deste modo peculiar de fazer filosofia e, ao mesmo tempo, teologia, neste ponto equidistante entre os oceanos Pacífico e Atlântico?

Francisco Larroyo assim diz em *La Filosofía Americana: Su Razon y Su Sinrazon de Ser*:

La filosofía en el Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII, fue la filosofía escolástica. Esta filosofía, vieja de siglos, no llega a América con pureza teórica. Va apareciendo en el Nuevo Continente en obligada compañía de otras disciplinas. Al principio, de deja ver con tímida pulcritud en disquisiciones jurídicas y teológicas; más tarde, ya con desahogo, proyéctase en tareas pedagógicas y científicas; en fin, de nuevo encubierta, se insinua en el movimiento ascético y místico de la época". (LARROYO, 1958, 65).

No dizer de Larroyo, a Escolástica tem vigência por duzentos anos no Novo Continente e, depois disto, diz o pensador latinoamericano, ela será encobertada. Pergunto então: o que irá acontecer com ela desde então? Será encobertada por

alguma outra razão? Provavelmente sim, pelo processo de chegada do pensamento liberal e, mais tarde, pelo pensamento positivista, para atender às necessidades sociais, políticas, econômicas e educacionais pelas quais nosso Continente estava passando.

Evidentemente, este processo dar-se-á de forma e maneira muito específicos em cada lugar do continente latino americano caribenho. No lado hispânico do continente este processo terá uma peculiaridade muito distinta e específica da peculiaridade do lado luso do continente. Isto por várias razões. Entre elas, uma de grande relevância, é a existência da Universidade. A Escolástica que chega do lado hispânico do Novo Mundo, chega juntamente com o processo de fundação das primeiras Universidades. Como diz Luiz Antônio Cunha, “na quarta década do século XVI foi fundada a primeira universidade no continente americano. Ela surgiu em 1538, em São Domingos, significativamente, na ilha onde Colombo teria tido o primeiro contato com o Novo Mundo. Sua vida, entretanto, foi efêmera”. (Cunha, 2007,15). Na sequência, outras Universidades irão surgir no México, Peru, Chile, Argentina e outras. Cunha em *A Universidade Temporã: O ensino superior, da Colônia à Era Vargas*, diz que, quando de nossa Independência na América Lusa, havia na América hispânica, 26 ou 27 Universidades.

A Escolástica então não pode ser pensada sem a realidade da Universidade. Esta velha filosofia – muito mais pela sua longa existência no tempo do que por algo já superado em suas possibilidades teóricas – se dá em plena medievalidade com o nascimento da Universidade já no século XIII. Escolástica e Universidade não podem ser pensadas em separado, são realidades intrínsecas. Dialeticamente, surgiram formando uma unidade em um horizonte histórico também marcado pela realidade de uma unidade.

O processo de formação do pensamento escolástico é complexo e profundamente denso. Se por um lado, este processo se dá, do ponto de vista do chão histórico, na renascença carolíngia, por outro lado, a escolástica se constitui no desenvolvimento da tradição patrística formulada por Santo Agostinho no Ocidente. João Scoto Erígena é quem irá elaborar a primeira grande síntese metafísica da Idade Média quando do seu encontro com o pensamento do Pseudo-Dionísio Aeropagita. Esta primeira grande síntese do pensamento escolástico dar-se-á no contexto das duas longas tradições formuladas em fins da antiguidade clássica, quais sejam, a tradição grega e a tradição latina. (Conferir: GILSON, 1985, 229).

Ora, a Escolástica no Novo Mundo, seguirá caminhos os mais distintos nas duas Américas. Se Larroyo fala de *encobertamento* da Escolástica, sinalizo que na América lusa, haverá, sob o meu ponto de vista, um *seqüestro* da Escolástica. No Velho Mundo, a Escolástica também seguirá para além do horizonte histórico do homem medieval, pois vige até o presente, como uma forte estrutura teórica de pensamento, juntamente com outras estruturas de pensamento filosófico, sofrendo também um *encobertamento* e ou um *seqüestro* no desenvolvimento das expressões históricas e culturais, bem como do pensamento do Ocidente.

Se no Novo Mundo, Larroyo é um dos que afirmará o *encobertamento* da Escolástica, no Velho Mundo, será a pensadora Edith Stein, entre alguns, que realizará esta tarefa. Esta pensadora, vinda da tradição fenomenológica e da tradição escolástica é a responsável por compreender a separação entre a Filosofia Moderna e a Filosofia Escolástica em plena modernidade ocidental. A Filosofia Escolástica era doutrina privada de faculdades católicas, dos seminários e dos colégios religiosos. Em sua obra fundamental – *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del Ser* – Stein, judia, discípula de Edmundo Husserl e herdeira da mística barroca Tereza d'Ávila do século XVI, diagnosticará a redução da Escolástica aos muros eclesiásticos e será também quem, no século XX, formulará, utilizando-se de consistente estrutura filosófica, a aproximação destas duas longas tradições. Edith Stein assim pergunta: La filosofía que tuvo gran auge en la Edad Media y la nueva filosofía del siglo XX, pueden unirse en una misma corriente, de la *philosophia perennis*? (STEIN, 1994, 24).

E do lado de cá do Novo Mundo, ou seja, do lado luso, como dar-se-á a questão da Escolástica? Também ocorrerá o fenômeno do *encobertamento* ou, como já sinalizado anteriormente, haverá um seqüestro do pensamento Escolástico?

Encobertamento e seqüestro até o momento, vem sendo tomados como fenômenos semelhantes entre si, no tocante à questão do pensamento Escolástico. Mas vale dizer que seqüestro é algo muito mais grave que o próprio fenômeno do *encobertamento*. Isto porque dizer *encobertamento* da velha Filosofia Escolástica, não significa dizer que ela cessou seu desenvolvimento enquanto pensamento que tende a cumprir uma função na cultura. Vamos encontrar a Escolástica ao longo dos países hispânicos, justamente por causa da existência das Universidades, se não mais apresentando um lugar de hegemonia à semelhança dos dois primeiros

séculos, como um veio subterrâneo e fluindo seus líquidos conceituais na cultura e no mundo da vida, juntamente ao lado de outras estruturas de pensamentos, como o pensamento liberal e, mais tarde o pensamento positivista. Esta questão será demonstrada na segunda parte deste trabalho com mais vagar.

Agora, do lado luso do continente latino americano caribenho, a Filosofia sofrerá um seqüestro no sentido de não ter mais seus fluídos líquidos contribuindo no mundo da cultura brasileira analogamente à cultura hispânica. Ela prosseguirá como uma estrutura de pensamento circunscrito aos muros dos seminários e conventos, nas mais distintas ordens religiosas como os Carmelitas, Franciscanos, Beneditinos, Jesuítas, além de seminários e casa de formação do clero secular. O pensamento liberal e o pensamento positivista irão sobrepujar o pensamento Escolástico.

Esta questão é de suma importância, pois parece que ela ainda não foi tocada desta maneira em nossa cultura latino americana, tanto no lado hispânico do Novo Mundo, como do seu lado luso. Por que isto goza de real importância, ou seja, que significado tem na cultura do mundo latino americano caribenho a Filosofia Escolástica ser encoberta no lado hispânico e seqüestrada no lado luso? Posso arriscar uma possível resposta que precisa ser mais investigada, mas que faz sentido da maneira como está aqui formulada. O fenômeno do *encobertamento* da Filosofia Escolástica no lado hispânico do continente possibilitará o nascimento de uma tendência forte que dar-se-á na explosão da literatura hispânica. De outro modo, no lado luso, devido à vigência e hegemonia de uma forte tradição liberal e positivista, nossa tradição iluminista já a partir do século XIX, irá possibilitar o nascimento de uma tendência forte das ciências sociais. Creio que, a América hispânica se sobressai pela sua literatura enquanto a América lusa se sobressai pela suas ciências sociais.

Isto parece proceder, principalmente quando se constata que o nascimento da estrutura do pensamento da Teologia da Libertação, deitará raízes muito mais na tradição hispânica do que na tradição lusa. A Teologia da Libertação que penetrou o Brasil, é de origem latino hispânica e não de origem latino lusa. A Teologia da Libertação que mais se desenvolveu em terras brasileiras, não tem qualquer vínculo com a tradição de pensamento que se desenvolveu na tradição cultural do Brasil colônia. Não tem qualquer vínculo com o nosso maior teólogo, filósofo e literato que é Antônio Vieira. Ela tem sim, um vínculo muito maior com a tradição européia de

procedência germânica. Já a Teologia da Libertação na América hispânica terá um forte vínculo e, sua origem mesma, com o pensamento de Frei Bartolomé de Las Casas na América hispânica central, no século XVI.

Mas, juntamente com o seqüestro da Filosofia Escolástica, entendida como nossa *Primeira Filosofia*, virá também o seqüestro de nossa *Primeira Educação*. O conceito de *Primeira Educação* vem do pensamento do pesquisador e historiador da educação brasileira José Maria de Paiva. Sua obra *Colonização e Catequese*, obra heurística, possibilitadora de caminhos novos à historiografia pertinente ao campo da educação no Brasil acompanhar-me-á ao longo desta reflexão sobre a *Primeira Filosofia na Colônia e a segunda Escolástica*, tema fundante deste trabalho. O pensamento paiveano, será desenvolvido na primeira parte deste trabalho e, será tomado como método e forma. Assim, porque o pensamento de José Maria de Paiva inscreve e entende a Educação na confluência da história e da cultura, creio poder denominá-lo de Culturalismo histórico ou Historicismo cultural. Por outro lado, porque suas pesquisas prosseguem e, ao mesmo tempo, se dão de forma coletiva, pode-se dizer que seu pensamento se encontra *in fieri*. Ao seu redor há já um grupo de pesquisadores se movendo na mesma inspiração ao se engajarem nas pesquisas e reflexões sobre a história da educação brasileira.

Dois momentos constituem então este trabalho. No primeiro, como já sinalizado antes, o problema a ser enfrentado será o do método e o da forma. O pensamento paiveano será o caminho, o *metà-ódos*, o caminhar através do caminho para compreender que, se há uma Primeira Educação que foi se fazendo a partir do Portugal que nos chegou, há também uma Primeira Filosofia que dá suporte a ela. No segundo momento, será feita a discussão sobre a Primeira Filosofia e esta está sendo entendida como a Segunda Escolástica, expressão filosófica e teológica utilizada na Península Ibérica.

Aqui, na Segunda Escolástica, portanto, está nossa modernidade, aquela que se constitui *no e a partir* do Novo Mundo. Nossa modernidade não está, portanto na tradição do *Cogito, ergo sum* de Descartes que perpassará a tradição da Ilustração até Hegel e depois dele. Nossa modernidade está na Escolástica. René Descartes é uma via de acesso à modernidade, aquela que se desenvolverá, no que Edith Stein chamou de Filosofia Moderna. Mas a modernidade tem outras vias de acesso. A via da Península Ibérica será a da Escolástica, e aí, encontrar-se-á o que a filósofa judia

chamará de Filosofia Escolástica Católica. Esta é a Filosofia que nos chegou pelas mãos da Espanha constituindo o lado hispânico do Novo Mundo; a mesma Filosofia Escolástica nos chegou pelas mãos de Portugal, no lado luso, assumindo aqui a miscigenação cultural presente nas relações com a Colônia.

A conclusão será muito mais um ensaio reflexivo possibilitado a partir do desenvolvimento das duas partes das quais se constitui este trabalho, no sentido de não tornar as coisas mais fáceis, e sim de agrava-las o em torno da pergunta sobre a possibilidade da Filosofia Escolástica, agora em perspectiva Histórico cultural ou Cultural histórica, como sendo uma forma de pensamento dialogando com outras formas e, ao mesmo tempo, funcionando como fundação para uma Filosofia da Educação no Brasil.

“Isto de começar não é fácil” e “começar é terrível”, disse, reflexiva, Emília ao Visconde. José Lezama Lima em *La Experiencia Americana*, obra escrita no solo da velha Filosofia Escolástica, diz que:

Solo lo difícil es estimulante; solo la resistencia que nos reta, es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento, pero en realidad ¿qué es lo difícil?, ¿lo sumergido, tan solo, en las maternas aguas de lo oscuro?, ¿lo originario sin causalidad, antítesis o logos? Es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla hermenéutica, para ir después hacia su reconstrucción, que es en definitiva lo que marca su eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica. Una primera dificultad en su sentido; la otra, la mayor, la adquisición de una visión histórica. He ahí, pues, la dificultad del sentido y de la visión histórica. Sentido o el encuentro de una causalidad regalada por las valoraciones historicistas. Visión histórica, que es ese contra punto o tejido entregado por la imago, por la imagen, por la imagen participando en la historia. (LEZAMA LIMA, 1993, 7).

DE HEGEL: A VIA DE ACESSO NECESSÁRIA AINDA OU COM HEGEL CONTRA HEGEL

A filosofia é, por isso, teologia e o ocupar-se com Deus ou, melhor, em Deus, é de si um serviço divino.

G.W.F. Hegel

Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) em sua *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*, exemplificará e ao mesmo tempo auxiliará na compreensão do conteúdo de sua principal obra - *Fenomenologia do espírito (Phänomenologie des Geistes)* - escrita em 1806 quando era professor em Jena, juntamente com Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854). Nas *Lecciones*, Hegel demonstra as manifestações do Espírito Absoluto em suas três determinações: no *Weltgeist* (Espírito do mundo), no *Zeitgeist* (Espírito de uma época) e, no *Volksgeist* (Espírito do povo). Desde o mundo oriental, passa pelo mundo grego e pelo mundo romano, chegando ao mundo germânico. Neste passeio do Espírito, Hegel vai demonstrando as inúmeras determinações pela qual o Espírito vai passando. Será no mundo germânico, que Hegel irá sinalizar e ao mesmo tempo reconhecer, o acabamento e a realização final do Espírito. Assim ele diz na *Lecciones*:

El espíritu germánico es el espíritu del mundo moderno, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. Esta idea debe ahora hacerse presente en la conciencia de sí misma en el mundo real. El principio del Império germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del principio cristiano. El principio de la libertad espiritual, tanto en sentido temporal como religioso, el principio de la reconciliación, fue depositado en el espíritu ingenuo e inculto aun de aquellos pueblos, a los que se encomendó la misión de servir al espíritu universal, no solo teniendo por sustância religiosa el concepto de la verdadera libertad, sino además formándose con arreglo a él, para que el verdadero concepto se realizase en ellos y se manifestase libremente en el mundo, saliendo de la conciencia subjetiva. (Hegel, 1989, 571).

O objeto de Hegel na parte final de sua *Lecciones* é o mundo germânico. Ele diz na sinopse da quarta parte que “el asiento del império germánico es la Europa occidental. La historia universal entra aqui en un teatro enteramente nuevo, que César le abrió”. (1989, 567). Como Hegel se move no movimento triádico da lógica dialética, desenvolverá três partes e, de resto, toda sua obra só poderá ser entendida no movimento do pensamento dialético. No início da quarta parte falará do

império bizantino e do império carolíngio. Na segunda parte falará sobre a idade média. E, na terceira parte, sobre a idade moderna. Ao desenvolver sobre a transição do mundo medieval ao mundo moderno, Hegel reconhece três manifestações enquanto fenômenos importantes: a) a restauração da ciência; b) o florescimento das belas artes; c) e por fim, o descobrimento da América e o caminho às Índias Orientais. Sobre este último importante fenômeno, Hegel assim diz:

Un tercer fenómeno digno de mención es aquel desbordamiento del espíritu, aquel afán del hombre por conocer la tierra. El espíritu caballeresco de los heroicos *nautas* portugueses y españoles encontró un nuevo camino hacia las Índias Orientales y descubrió América. También este progreso tuvo lugar aun dentro de la Iglesia. El fin de Colón era particularmente un fin religioso: su desígnio era emplear en una cruzada los tesoros de los ricos países de las Índias, que estaban aún por descubrir, y convertir a sus habitantes paganos al cristianismo. El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él; y la navegación se encontro facilitada por el médio técnico de la aguja imantada, recién descubierto, con el cual aquella dejó de ser mera navegación costera. Lo técnico se descubre cuando surge la necesidad de ello. (1989, 651).

Na primeira citação, o cristianismo enquanto religião tem que se ajustar ao império germânico, aliás, é dele que Hegel vai retirar o conceito de verdadeira liberdade. Este conceito não poderia vir da tradição grega, isto porque ela não conheceu a liberdade tal e qual é proposta pela tradição cristã. Aquela, a tradição grega, dará o elemento da forma. Faltava então, o elemento do conteúdo. Este virá justamente do cristianismo. Por sua vez, se do cristianismo vem o conteúdo, não havia ali, ainda desenvolvido, o elemento da forma, a tradição cristã carecia do conceito de forma. A tradição grega possibilita a forma e, a tradição cristã, possibilitou o conteúdo, então. Ora, para Hegel, a questão, talvez, central, seja justamente a da compatibilidade do cristianismo com a filosofia. Assim, é na religião que Hegel irá encontrar aquilo que é o verdadeiro e, a filosofia, é que irá retomar o conteúdo da religião transformando-o em conceito. Assim, pode-se dizer que o conteúdo da filosofia de Hegel é o religioso e, a forma da verdade que é religiosa, transformada em conceito, é filosófica. Vale sinalizar, que esta questão, será uma das questões constitutivas da divisão entre os discípulos de Hegel, originando assim, na seqüência, aquilo que a tradição filosófica irá denominar de hegelianos de esquerda e hegelianos de direita. A outra questão será a do estado. Os hegelianos de direita defenderão o estado prussiano sustentando-o com todas as suas

instituições e suas realizações, enquanto que, os hegelianos de esquerda, irão negá-lo, tendo por base, justamente, a dialética histórica.

Na segunda citação, o fenômeno do descobrimento da América será de suma importância para Hegel, mas ele o abandonará, pois como ele mesmo diz em sua *Lecciones*, o palco da história é o Velho Mundo e não o Novo Mundo. Logo na primeira terça parte da obra de 700 páginas, Hegel dirá o seguinte do Novo Mundo:

Por conseguinte, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: "Cette vieille Europe m'ennuie". América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecias. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta. (1989, 177).

Se Hegel reconhece a importância do descobrimento da América e o papel dos heróicos marinheiros descobridores portugueses e espanhóis, vamos encontrar em Hegel também, não só o abandono do Novo Mundo, mas também o abandono de Portugal e Espanha. Este abandono do Novo Mundo e, portanto, também de Portugal e Espanha não é sem sentido. Este abandono se dá porque aquilo que é o eterno, ou seja, a *Razão*, não o tem o Novo Mundo, nem Portugal e nem Espanha e, em outras partes da obra, também, a África será abandonada, justamente pela ausência do princípio da razão. O lugar do princípio da razão e, portanto, da verdadeira liberdade enquanto liberdade espiritual, dar-se-á enquanto expressão maior, no mundo germânico. Mas, o conceito da verdadeira liberdade não vem do cristianismo e, este, não se faz presente também no mundo ibérico, qual seja, em Portugal e em Espanha? Sim, mas o cristianismo que dá o elemento de unidade interna, é o cristianismo vindo da Reforma protestante. Hegel reconhece a reforma Católica, mas, o cristianismo da reforma Católica é reformado também pela Reforma protestante:

(...) La Iglesia católica había sido reformada también por la Reforma; pero la luterana se desarrolló más ampliamente y este desarrollo es la historia del espíritu. Ahora se pone la evolución en la interioridad del espíritu. (...). (1989, 680).

Espanha e Portugal são reconhecidos por Hegel porque aí, reside um nobre espírito de cavalaria conquistadora. No entanto, este nobre espírito ao sair de Espanha e de Portugal para ir à América e à África, não voltam a si mesmos. Assim, não se forma em ambas as nações, um verdadeiro espírito de si, ou seja, não há razão, pois colocam a dignidade no nascimento e na pátria. Prosseguindo com Hegel, assim ele diz:

España y Portugal habían tenido el noble espíritu de la caballería, de una caballería conquistadora. Mas esta caballería salió de si, hacia América y África, en lugar de volverse sobre si, en su intimidad. Los españoles son el pueblo del honor, de la dignidad personal individual y, por tanto, de la gravedad en lo individual. Este es su carácter principal. Pero en él no hay un verdadero contenido; pues ponen la dignidad en el nacimiento y en la patria, no es la razón. Su caballería ha descendido así hasta convertirse en un honor inerte, que es bien conocido: la grandeza hispánica. En la industria han permanecido rezagados; las clases del Estado no han logrado la independencia. El Estado y la Iglesia no se han encontrado en oposición, porque ambos, han dejado incólume aquella dignidad individual; como queda señalado, se han protegido recíprocamente por medio de la Inquisición, que ha tenido un carácter duro, africano, y no ha permitido la génesis del yo en ningún aspecto. El pueblo bajo se ha sumido en una especie de mahometanismo y los conventos y la corte han cebado a la masa perezosa y la han empleado para lo que han querido. (1989, 676).

Hegel falará em sua *Lecciones*, no mesmo espírito de que falou sobre Espanha e Portugal, como demonstrei acima, também da Itália, da França, da Inglaterra, da Escandinávia em seus aspectos políticos e espiritual. O objetivo de Hegel é sempre o de demonstrar como o princípio da soberania da razão e, portanto da liberdade, se encontra na Ilustração germânica e como não poderia ter aparecido em sua expressão acabada naqueles outros países europeus. O princípio da soberania da razão apresentado pela Ilustração germânica, que se desloca da Ilustração da França para a Alemanha, é para afirmar que, na Ilustração germânica, se encontra o verdadeiro conteúdo em si e de si mesmo. A conquista da liberdade espiritual como já sinalizado acima, foi uma conquista da Reforma, portanto, um conquista de Lutero. Ora, se na Alemanha a razão chega à sua expressão maior, é porque ela, a Alemanha, sempre esteve ao lado da religião. A Ilustração germânica sempre esteve ao lado da teologia.

(...) En Alemania la Ilustración estuvo al lado de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contraria a la religión. En Alemania todo lo referente al orden temporal había sido corregido ya por la Reforma. (...). (1989, 685).

Este desenvolvimento sobre a obra de Hegel, até o momento, é de suma importância ao tecido deste trabalho. Isto porque Hegel é um filósofo que erigiu um sistema com magnitude que nenhum outro, anteriormente, alcançou. A não ser Aristóteles (384-322) e Tomás de Aquino (1225-1274), que constituíram também em filosofia sistemas os mais complexos que permanecem ainda hoje. Na América do Norte, mais próximo de nosso tempo, já em fins do século XIX e, início do século XX, Charles Sanders Peirce (1839-1914) arquitetará um edifício filosófico também de grandeza tão desmedida. Nestes quatro filósofos de Sistemas, a plenitude e a minuciosidade constituem preciosidades de pensamento e de engenho inteligente na tentativa de abarcar a totalidade do real. Não se pode esquecer aqui, pelo menos, principalmente ao que tange a Hegel e Peirce, a presença indelével do pensamento crítico de Immanuel Kant (1724-1804). Ainda, no tocante ao pensamento de Peirce, ele será retomado a frente, tal como foi anunciado na introdução deste trabalho. Suas idéias serão melhor articuladas, pois a contribuição importante de seu pensamento para este trabalho, é sua discussão sobre a linguagem. Esta questão – a da linguagem – será articulada com a apresentação da religião entendida como uma linguagem no pensamento paiveano.

Mas o pensamento hegeliano atravessará toda a reflexão deste trabalho. Do recorrido feito até o momento, o fundamental é que Portugal e Espanha, não irão fazer parte da constituição da razão do homem moderno. Muito menos o Novo Mundo e, tão pouco, a África.

Em sua *Introdução à História da Filosofia*, Hegel apresentará a história da filosofia em três períodos, seguindo o movimento da dialética. O Primeiro período é o da filosofia grega; o segundo período, que ele chamará de período intermediário é o da Idade Média; e, o terceiro período, é o moderno. Vejamos o que é diz do terceiro período:

Terceiro período. A filosofia dos tempos modernos consolidou-se apenas ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, com Bacon, com Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no *Cogito, ergo sum*. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é todavia algo de novo. (1985, 387).

Anteriormente já sinalizado por mim na introdução, afirmei que a modernidade do Novo Mundo não está na tradição do *Cogito, ergo sum* que perpassa toda a ilustração e vai até Hegel. De Descartes (1596-1650), passando por Espinosa (1632-1677), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), Wolff (1679-1754), Kant,

Fichte (1762-1814), até Hegel, a modernidade ocidental vem traduzindo a Idéia, na Filosofia como Espírito. Este é o tema central da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Do *Cogito, ergo sum* ao Espírito Absoluto, eis a tradição da Ilustração, a Filosofia Moderna tal como foi formulada pelo pensamento hegeliano. Portanto, faz-se necessário entender a modernidade a partir de Hegel, pois, é ele que a funda. É Hegel o primeiro a formular sobre a modernidade no âmbito do pensamento filosófico. Nesta direção então, vale avançar sobre esta questão, só que agora, na formulação feita por Jürgen Habermas e Enrique Dussel.

Jürgen Habermas, positivamente e acertadamente, diz em *O Discurso Filosófico da Modernidade* que: “a descoberta do “Novo Mundo” bem como o Renascimento e a Reforma – os três grandes acontecimentos à volta de 1500 – constituem a transição epocal entre a Idade Moderna e a Idade Média”.(1990, 16-17)

Habermas desenvolve uma teoria da ação comunicativa. Aí, há uma teoria da racionalidade, uma teoria da comunicação e uma teoria da modernidade. Na teoria da ação comunicativa, Habermas mantém uma conexão entre a racionalidade, a modernidade e a sociedade. Com isto, ele quer criticar o adeus à modernidade realizado pela pós-modernidade e seus autores – que no *Discurso* são aqueles que rompem com a promessa do Iluminismo – chamados de neo-conservadores, como por exemplo: Derrida, Foucault, Deleuze, Bataille.

No *Discurso*, Habermas diz o seguinte:

Foi Hegel, quem inaugurou o discurso da Modernidade. Foi Hegel que introduziu o tema da certificação autocrítica da modernidade; foi Hegel quem estabeleceu as regras, pelas quais se torna possível submeter o tema a variações – a dialética do iluminismo. Ao mesmo tempo que elevou a história contemporânea a um nível filosófico, Hegel pôs o eterno em contacto com o transitório, o intemporal com o actual e, deste modo, transformou radicalmente o carácter da filosofia. É certo que Hegel não queria de modo nenhum cortar com a tradição filosófica; é só a geração seguinte que toma consciência deste corte. (1990, 57).

Se é verdade que foi Hegel quem inaugurou o discurso da modernidade, como segue no *Discurso*, é verdade que o “Novo Mundo” do qual Habermas fala, um “dos grandes acontecimentos à volta de 1500”, ficou excluído deste discurso. Hegel exclui o Novo Mundo, como ficou demonstrado, isto, por causa de suas determinações naturais, porque este Novo Mundo está cindido em duas partes (América do Norte e América do Sul) e mantém uma conexão externa, enquanto

que, o Velho Mundo, embora dividido em três partes, estas, ao contrário de uma conexão externa, mantém uma conexão interna, essencial e necessária, exigência da totalidade. O Mar Mediterrâneo é a região natural da “comunicação trinitária”, ou seja, Europa, África e Ásia. Assim diz Hegel:

Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo. **Este es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal.** También aquí hemos de atender en primer lugar a los momentos y determinaciones naturales. América está escindida en dos partes, que aunque reunidas por un istmo, solo mantienen una conexión muy exterior. El Viejo Mundo consta de tres partes; ya el sentido que de la naturaleza tenían los antiguos, supo distinguirlos acertadamente. Esta división no es casual, sino que responde a una necesidad superior y es adecuada al concepto. El carácter de los países se diferencia en tres sentidos, y lo que da base esencial a esta diferencia es la distinta espiritualidad, no el capricho, sino una exigencia natural. Las tres partes del mundo mantienen, pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad. Lo más característico es que se hallan situadas alrededor de un mar, que constituye su centro y que es una vía de comunicación. Tiene esto gran importancia. **El mar Mediterráneo es elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal. El Mediterráneo, con sus muchos golfos y bahías, no es un Océano, que empuja hacia lo indeterminado y con el cual el hombre solo mantiene una relación negativa. El Mediterráneo invita al hombre a utilizarlo. El Mediterráneo es el eje de la historia universal. Todos los grandes Estados de la historia antigua se encuentran en torno de este ombligo de la tierra.** (1989, 177-178 – grifos meus).

Se o Novo Mundo não faz parte da constituição natural e essencial do “ombligo de la tierra”, tanto Hegel como Habermas também, dizem em última instância, que o Novo Mundo não faz parte constitutiva do “*principio dos tempos modernos: a subjetividade*”. (1990, 27).

No *Discurso*, Habermas vai estabelecer a conexão entre o princípio de subjetividade e a modernidade. Assim diz Habermas:

Na modernidade, portanto, a vida religiosa o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformaram-se em outras tantas incarnações do princípio da subjetividade. A sua estrutura é englobada como tal na filosofia, nomeadamente como subjectividade abstracta no Cogito ergo sum de Descartes, na forma da autoconsciência absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito congnovente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem reflectida num espelho, precisamente, ‘numa atitude especulativa’. Desta

abordagem da filosofia da reflexão faz Kant a base das suas três “Críticas”. Faz da razão o supremo tribunal perante o qual tem de apresentar uma justificação tudo aquilo que de uma forma geral reclama qualquer validade. (1990, 29).

Enrique Dussel, formulará uma leitura filosófica inédita. Seu pensamento é desenvolvido desde a exterioridade da totalidade totalizada, ou seja, desde a América Latina Caribenha, desde o Novo Mundo. Dussel, à maneira de Peirce, Lezama Lima, bem como Hegel, dialoga com os mais de vinte e cinco séculos do pensamento filosófico, bem como também com o pensamento teológico e histórico. Dussel tem inserção nas três grandes áreas de conhecimento aqui embricadas: Filosofia, Teologia e História, tendo se doutorado, respectivamente, nas três. Do vasto complexo de seu pensamento, aqui será abarcado sua tese crítica à modernidade e à pós-modernidade respectivamente falando. Para além da modernidade e da pós-modernidade em um movimento dialético de subsunção, negação e superação, Dussel propõe a trans-modernidade desde as vítimas do sistema.

A tese dusselina diverge frontalmente da perspectiva hegeliano-habermaseana. Para Dussel a “descoberta” da América, que já é essencialmente “conquista”, será de fundamental importância à fundação da modernidade em sua conexão com a subjetividade. A concepção de subjetividade em Dussel inclui a América excluída, bem como Espanha e Portugal, igualmente excluídos. Vale a pena adensar esta compreensão, transcrevendo um pequeno trecho de 1492 - *O Encobrimento do Outro*, onde magistralmente Dussel enfrenta tal questão, e onde também sinaliza sua posição de uma *mundialidade transmoderna* a partir da “razão do Outro” frente ao debate dos modernos (comunicativos) e dos pós-modernos (não-comunicativos). Vejamos:

Para Habermas, como para Hegel, o descobrimento da América não é um determinante constitutivo da Modernidade. Desejamos demonstrar o contrário. A experiência não só do ‘descobrimento’, mas especialmente da ‘conquista’ será essencial na constituição do ego” moderno, mas não só como subjetividade ‘centro’ e ‘fim’ da história. Por outro lado, é evidente que tanto Hegel como o próprio Habermas descartarão a Espanha da definição originária da Modernidade (e com isso a América Latina). Hegel escreve: *Aqui se encontram as terras de Marrocos, Faz (não Fez). Argélia, Túnez, Trípoli. Pode se dizer que esta parte não pertence propriamente à África, mas de preferência à Espanha, com a qual forma uma bacia. O polígrafo de Pradt diz por isso que na Espanha se está já na África. (A Espanha...) é um país que se limitou a participar do destino dos grandes destinos, destino que se decide em outras partes; não foi chamada a tomar figura própria.*

Se a Espanha está fora da modernidade, muito mais a América Latina. Nossa hipótese, pelo contrário, é que a América Latina, desde 1492 é um momento constitutivo da Modernidade, e a Espanha e Portugal como seu momento constitutivo. É a 'outra cara' (*teixtli*, em asteca), a Alteridade essencial da Modernidade. O ego ou a 'subjetividade' européia imatura e periférica do mundo muçulmano que se desenvolverá até chegar com Fernando Cortês, na conquista do México (o primeiro 'espaço' onde o referido 'ego' efetuará um *desenvolvimento* prototípico), a se tornar 'Senhor-do-mundo', como 'vontade-de-poder'. Isto permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da Modernidade, o que nos descobrirá não só seu 'conceito' emancipador (que é preciso subsumir), mas igualmente o 'mito' vitimário e destruidor, de um europeísmo que se fundamenta numa 'falácia eurocêntrica' e 'desenvolvimentista'. O 'mito da modernidade' tem agora um sentido diferente para Horkheimer ou Adorno, ou para os pós-modernos como Lyotard, Rorty ou Vattimo. Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a "razão do Outro" rumo a uma mundialidade transmoderna. (1993, 23-24).

Se o Novo Mundo nasceu "moderno" junto com a modernidade européia e foi tecido no "processo originário da constituição da subjetividade moderna", como foi demonstrado até o momento, pode-se dizer que toda a tradição ocidental teológico-filosófico-científica enquanto um sistema de linguagens logocêntrico, lingüicêntrico e hierárquico, transplantou-se todo ao Novo Mundo como um sistema de valores significantes, como por exemplo: idiomático-lingüístico, ético-religioso, político-econômico-jurídico. E nós, além de já sermos "alfabetizados" desde o "princípio", também já tínhamos tudo isto aqui, como dito anteriormente.

Hegel não é tão somente o formulador da modernidade, mas sim, quem a funda filosoficamente. Aqui reside sua grandeza e seu fascínio, no entanto, também em Hegel há lugar para outras leituras e, uma delas, é justamente abandonar à margem da história, o Novo Mundo, a África, bem como Espanha e Portugal. Estes mundos não fazem parte da construção da subjetividade moderna. Será Leopoldo Zea (1912-2004) o primeiro a reconhecer que o Novo Mundo não faz parte da história universal. Será Enrique Dussel o primeiro a reconhecer, nas pegadas de Leopoldo Zea, que o Novo Mundo, a América Latina Caribenha, bem como, Espanha e Portugal, não são momentos constitutivos da formação da subjetividade e da ilustração moderna. Será Edith Stein (1891-1942) a primeira a reconhecer que

na modernidade ocidental, duas vias de acesso à modernidade correm em separado: a Filosofia da Ilustração e a Filosofia Escolástica. Estes três momentos – formulados por Zea, Dussel e Stein – serão desenvolvidos ao longo deste trabalho para se pensar e compreender melhor o processo de nossa primeira filosofia na história colonial brasileira.

Esta primeira filosofia constitutiva da história colonial brasileira, juntamente com a primeira educação, será seqüestrada de nossa historiografia, principalmente da historiografia da educação brasileira. Isto será demonstrado a partir do pensamento do século XIX formulado no Brasil, principalmente pela Escola do Recife, mais precisamente no pensamento de Sylvio Romero quando diz em sua *História da Filosofia*, que nada de mais significativo se produziu nos primeiros trezentos anos de Brasil. Isto também será analisado na historiografia do pensamento pedagógico brasileiro.

Por outro lado, será em fins do século XIX no Brasil, que a Escolástica terá um outro nascimento. Isto dar-se-á com Jackson de Figueiredo sob a influência de Raimundo de Farias Brito. A partir de então, será mapeado a questão da Escolástica no Brasil, no pensamento de Alceu Amoroso Lima, Leonardo Van Acker, Fernando Arruda Campos, com ênfase, no pensamento de Leonel Franca e Cláudio Henrique de Lima Vaz. Isto por quê? Justamente porque a tese que apresento aqui é que ambos os jesuítas reencontram o elo perdido da escolástica jesuítica a partir de seu *seqüestro*. Este momento só será possível, porque há já, a existência da Universidade em nossa cultura. Aí então, Escolástica e Universidade se reencontram.

Por outro lado, se como afirmo acima, será Edith Stein que irá fazer o encontro da tradição da Ilustração e da tradição da Escolástica no Velho Mundo, aqui, por sua vez, no Novo Mundo, precisamente no Brasil, será Cláudio Henrique de Lima Vaz, quem irá fazer o encontro da tradição escolástica re-significada em nossa cultura com a tradição da ilustração presente no pensamento de Hegel. O pensamento jesuítico é, portanto, o pensamento expressivo de nossa cultura brasileira. Se em Leonel Franca vamos encontrar uma escolástica com tom apologético, em Cláudio Henrique de Lima Vaz, a escolástica ganhará outra expressão em sua aproximação e diálogo com o pensamento hegeliano. Ora, o que se pretende então a partir deste estudo é visibilizar as bases escolásticas e barrocas da Primeira Educação, entendendo que a escola jesuítica, assim entendida no campo da educação, alimenta e é, ao mesmo tempo alimentada, pela Primeira Filosofia – Segunda Escolástica.

DA AMÉRICA LATINA CARIBENHA: A DES-COBERTA IM-POSSÍVEL OU O *CONTINENS ABSCONDITUS*

En *Paradiso*, lo lejano está próximo, todos los opuestos se resuelven en forma de cercanía.

José Lezama Lima.

Se ao longo da introdução e no final do capítulo anterior comecei já a anunciar o tema problema desta pesquisa, qual seja, que a Segunda Escolástica enquanto filosofia primeira e constitutiva da história colonial, juntamente com a Primeira Educação que sofreram e ainda sofrem um enorme sequestro, é porque tal questão se apresenta na forma de tamanha monta e de enorme gravidade à cultura brasileira. Investigar esta questão é começar já, a *olhar* e *escutar* uma realidade nada fácil e simples. Isto porque o objeto que me mobiliza e que não me abandona, como não me abandonou desde as minhas primeiras pesquisas quando de minha graduação em Filosofia, é eminentemente um objeto movediço, ziguezagueante.

Investigar a Segunda Escolástica e seu seqüestro, juntamente com a Primeira Educação é estar mobilizado por outros tantos objetos que tocam o objeto de estudo acenado. Investigar a Segunda Escolástica e a Primeira Educação na América Lusa, é já estar mobilizado por este imenso imerso que é o Continente Latino Americano Caribenho. As mediações e dialetizações serão abundantes, portanto, correndo o risco de se perder e cair na tentação de um pensamento linear simplificador. No capítulo anterior, já se teve uma prova disto, pois, se Hegel é ainda a via de acesso necessária, é porque, é ele quem além de dar *status* filosófico à História, à Cultura e à Modernidade, é ele também, quem dá *status* filosófico ao Novo Mundo.

Portanto, o Novo Mundo é a outra via de acesso necessária e fundamental, o lugar epistemológico desde onde se quer perguntar e refletir, sempre como lugar da experiência originária da atitude filosófica que marcou e, continua marcando, o nascimento da Filosofia: *Thaumazein*, o admirar-se e, a atitude da escuta, *Shema*, atitude esta de uma outra longa tradição que não a grega, mas a semita, que far-se-á agora, imiscuída com a tradição grega, e que, tecerão, agora, juntas, a escolástica, esta filosofia velha de séculos. Estas duas atitudes fundamentais, *thaumazein* e *shema*, constituirão o entrelaçamento de um pensar aberto à imanência e à

transcendência da realidade das coisas, de um pensamento, portanto, que veio e, ainda vem, nas vicissitudes da história e da cultura, principalmente neste lado de cá do mundo ocidental, dialetizados pelo pensamento católico na tensão entre a *Fides* e a *Ratio*, que ora é chamado de pensamento tradicional, conservador e progressista.

Portanto, faz-se necessário colocar-se nesta disposição de *admiração* e de *escuta* para se adentrar no limiar deste *Continens Absconditus*, sempre com a pergunta primeira e necessária:

América Latina Caribenha, que é isto?

Com esta questão, já se está no âmbito da reflexão filosófica, pois é uma questão de ordem ontológica que pergunta por um existente. É uma pergunta que indaga por um objeto/signo/coisa que existe junto com outros objetos/signos/coisas existentes. Dizendo d'outro modo, é já um indagar, pelo objeto/signo/coisa que existe com outros signos num micro/macro mundo que se expande infinitamente para dentro e para fora até a morte.

No enunciado que se anuncia já se sinaliza o caminho, a direção, bem como, o jeito e o modo com o qual se quer perguntar sobre a América Latina Caribenha: é um caminho/jeito semióticos. Neste caminho/jeito se enraíza a coragem de ser, pois, coragem é uma realidade ética intrínseca e extensa à estrutura mesma da existência humana que indaga. Portanto, este caminho/jeito quer ser um caminho/jeito semió(é)ticos.

A América Latina Caribenha é um continente jovem e em devir. Nela existem “exageros de calor cultural” (a despeito de se ter que conviver – e não dá para se fazer vistas cegas quanto a isso – ainda sob o signo de uma teoria da dependência: econômica, tecnológica e política).

Culturalmente, ela está sob o signo da tradição arábico-luso-hispânico-afro-indígena, revelando-se, do ponto de vista sonoro, uma sinfonia polifônica e, sob o ponto de vista da cinemática, um mosaico de signos fílmicos que fluem de maneira diferente em cada região, como também, no interior de uma mesma região.

Os “exageros de calor cultural”² têm a ver com o modo como a luz na América Latina perpassa o mundo dos objetos. Esta radiação eletromagnética provoca e produz sensações complexas, exigindo uma teoria e práxis dos sentidos, portanto, bem como, um pensamento correspondente também complexo, para se dar conta da multiplicidade e complexidade que é a América Latina Caribenha.

Dessa maneira, a América Latina Caribenha já é um problema, pois ela é o exemplo máximo de cruzamentos de linguagens e de culturas extremamente velozes.

“Nesse panorama cultural”, - bem como diz Amálio Pinheiro – “o que aumenta hiperbolicamente é a taxa de possibilidades informacionais orais/visuais/corporais etc., junto às verbais, aumentando o elemento de choque via comunicação analógica. Sem o saber, o latino-americano, não tendo lugares de linguagem ou de natureza onde fincar-se, visto que tudo lhe é historicamente próximo/distante (não é à toa que o sacolejo da gargalhada mortal se exponencia em tantas de suas mais densas obras), produz uma das vertentes mais políticas e radicalmente inóspitas de filosofia trágica: multiplicar os festejos que prenunciam a morte.” (PINHEIRO, 1994, 23).

Assim, é nesse contexto que se quer pensar a América Latina Caribenha muito mais como um *paradigma*, um modelo-padrão, compreendê-la enquanto um *sintagma*, ou seja, lugar de fusão de elementos próximos e ao mesmo tempo distantes. Isto equivale dizer portanto, que na pluralidade de linguagens que é a América Latina Caribenha, tem-se que saber transitar – com jeito semiótico – pelas linguagens; tem-se que inaugurar uma intersemiótica latino americana, uma filosofia semiótica por um lado e, aprofundar por outro, uma *cultura da alteridade* que vá para além de uma visão monocultural, uma semió(é)tica, portanto.

Como já acenado na Introdução e no capítulo anterior, Hegel, Peirce, Lezama Lima, Dussel e Kant continuarão neste momento da reflexão na tarefa de investigação e de des-coberta deste *Continens Absconditus* que é o Novo Mundo. Assim, com Charles Sanders Peirce (1839-1914), José Lezama Lima (1910-1976) e Enrique D. Dussel (1934-), se quer pensar em três momentos, em três níveis o continente latino-americano-caribenho e buscar as conexidades possíveis entre o *semiótico*, o *estético* e o *ético*.

² Esta expressão foi cunhada por Amálio Pinheiro, poeta, professor e tradutor do Programa de Comunicação e Semiótica da PUC-SP. É autor dentre várias, das seguintes obras: 1982). *A Textura obra-realidade*. São Paulo: Cortez; Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba; e (1986). *César Vallejo: O Abalo Corpográfico*. São Paulo: Arte Pau-Brasil Editora. Vale aqui lembrar a analogia que pode ser feita com a expressão de José Lezama Lima de *La Cantidad Hichizada*.

Com esses autores, pode-se, visualizar para além ou aquém de lógicas fechadas e identitárias como: o eurocentrismo, o lingüicentrismo, o etnocentrismo, o logocentrismo, o monoculturalismo, uma América portadora já, de lógicas abertas, em expansão e proliferantes em signos, formando um manancial de multiplicidade e contigüidade textuais. Nesse sentido, vale afirmar que isso tudo está em consonância com os avanços das ciências físicas, naturais e matemáticas do contemporâneo, com a *Scienza Nuova* que o contemporâneo vai forjando, para além ou para aquém de uma visão mecanicista, mutiladora, arbitrária e determinista.

Esta multiplicidade e contigüidade textuais que é a América Latina Caribenha é algo difícil; “somente o difícil é estimulante”, como já disse Lezama Lima em *A Expressão Americana* (Conferir: LEZAMA-LIMA, 1988). Sendo difícil, já é ela portadora de complexidade. “A complexidade é uma palavra problema e não uma palavra solução”, afirma Morin. (MORIN, s/d, 8).

Mas afinal, o que é a América Latina Caribenha? O que significa dizer que ela é uma complexidade textual de multiplicidade e contigüidade?

César Fernández Moreno começa a Introdução do livro *América Latina em sua Literatura* com o seguinte trecho em epígrafe, tirado das *Lições* de Hegel: “Por conseguinte, América é o país do porvir. Em tempos futuros se evidenciará sua importância histórica, quem sabe na luta entre América do Norte e América do Sul... É um país de nostalgia para todos os que estão enfastiados do museu histórico da Velha Europa... Até agora o que aqui acontece não é mais do que eco do Velho Mundo e reflexo de uma vida alheia. Mas como país do porvir, América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecias”. (MORENO, 1972, p. XV).

Se o filósofo não faz profecias no dizer de Hegel, pois a América enquanto “país do porvir” não lhe interessa, é verdade que hoje, um pouco mais de século e meio depois do dito de Hegel, a América é totalmente outra. “O que para ele era porvir já é presente para a América; o continente que era para ele natureza, é história já. Ele falava de América do Norte e América do Sul: na do norte situa-se atualmente a nação mais forte do mundo; a do sul, sob o nome atualizado de América Latina, representa uma das idéias mais dinâmicas do mundo atual. Uma série de fatores promoveram-na ao primeiro plano da expectativa pública: o primeiro, a explosão demográfica, se se aceitando essa etiqueta tecnológica aplicada ao fato de alguém nascer; seu crescimento continental é o maior do mundo: 2,9% anual.

Atualmente, conta com mais de 270 milhões de habitantes, irregularmente distribuídos em 21 milhões de quilômetros quadrados. Esta explosão, que se produz no contexto econômico chamado subdesenvolvimento, ameaça transformar-se, por sua vez, em explosão política. Mas o que agora nos interessa especificamente é que a partir desta cadeia de explosões, ou explosão em cadeia, a América Latina vai antecipando uma outra: a cultural". (MORENO, 1972, pp. XV-XVI).

A despeito da explosão cultural que é a América Latina Caribenha, o próprio conceito de América Latina não abarca a complexidade e a dificuldade que ela é. O conceito é impreciso, portanto.

A origem da idéia de latinoamérica segue um desenvolvimento processual nada simples. Primeiramente, encontramos o nome de *Las Índias* no século XVI, presente no imaginário de Colombo 'que desejava chegar à Ásia de Marco Polo'. Assim como também, um outro nome para *Las Índias* no pensamento do historidor e franciscano do século XVI Gerónimo de Medieta: *El Nuevo Mundo*. E, já no século XVIII, na década de 60 de 1860, na França de Napoleão III, quando o economista político de fama Michel Chevalier (1806-1879) propunha a construção de um canal interoceânico no Panamá em 1844, tem-se um outro nome e que permanece até nossos dias: *L'Amérique Latine*. (Conferir PHELAN, 1993).

Dizer a América Latina Caribenha, para além ou aquém do seu próprio conceito, é dizê-la não só a partir das questões da ordem do racial, do lingüístico, do religioso e etc., mas sim, enquanto um *complexo simbiótico* em e de *tensão*. Dizendo d'outra maneira, a América Latina é mestiça. Na mestiçagem há simbiose monumental e extraordinária de raças e interpenetração mental-neuronal-corporal. Real ou metafórico, a Europa foi modificada pela América, a América foi modificada pela Europa.³

Assim, explosão cultural é no dizer de Moreno, como sendo uma concepção sintética na cultura latino americana caribenha, formada por: culturas autóctones,

³ Alejo Carpentier assim diz em sua *Visión de América*: "Ha sido descubierta América y de repente, por una serie de circunstancias que ustedes conocen, resulta que nuestro suelo, y muy particularmente el suelo caribe, se hace teatro de la primera simbiosis, del primer encuentro registrado en la historia entre tres razas que como tales, no se habían encontrado nunca: la blanca de Europa, la india de América, que era una novedad total, y la africana que, si bien era conocida por Europa, era desconocida totalmente del lado acá del Atlántico. Por lo tanto, una simbiosis monumental de tres razas de una importancia extraordinaria por su riqueza y su posibilidad de aportaciones culturales y que habría de crear una civilización enteramente original; CARPENTIER, Alejo (1998). *Visión de América*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.

culturas européias descobridoras, cultura africana (através da escravidão) e cultura dos imigrantes do século XIX.

Considerando a América Latina Caribenha então, enquanto um *complexo simbiótico* em e de *tensão*, vale dizê-la enquanto um território de linguagens adquiridas, de linguagens devoradoras, de linguagens nativas.

Portanto, não podemos ter uma leitura conclusiva e unidimensional da América Latina Caribenha pois esta é uma leitura fechada. No dizer de Moreno, “dentro de um tal complexo de tensões na América Latina, são quase infinitas as possibilidades de ações e reações e, correlativamente, a tentação intelectual de diluir seus problemas em outros próximos ou análogos”. (MORENO, 1972, 8). Uma leitura conclusiva é, em última instância, portadora de linguagem que se fecha com o poder e cuja pretensão é esgotar o real que ela é. Como por exemplo, a problemática do MERCOSUL, da ALCA, da UNASUL, que fica circunscrita tão somente às questões de ordem econômico-jurídica. Uma linguagem assim, parece ser de uma prepotência imbecil, arbitrária, redutora, determinista e mecanicista, portanto. A discussão econômica e jurídica, bem como a discussão educacional, religiosa, política, ambiental e cultural deve se dar em âmbito de uma totalidade semiótica maior, no diálogo com outras ciências e saberes no infinito horizonte no qual a cultura latino americana caribenha revela sua paisagem.

É sabido que o mundo ocidental é pensado hierarquica e não anarquicamente e, em que pese que já se tinha notícias da América bem antes de ser “descoberta”, ela nasce portanto, já moderna. É a tese central de *1492 - O Encobrimento do Outro* - de Enrique Dussel. (Conferir DUSSEL, 1993). Como já visto, a América nasce moderna, sem uma Idade Média, mas com uma proto-história monumental e extraordinária.

Nesta sua obra e como já visto anteriormente, Dussel dialoga com toda a tradição do pensamento filosófico do ocidente moderno e pós-moderno, como por exemplo, Edmund O’Gorman, Alberto Caturelli, Richard Rorty, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e outros. Influenciando o pensamento de Tzvetan Todorov (em *A Conquista da América – A Questão do Outro*. Diferentemente do que se pensa, é Todorov quem herda o conceito de *Outro* de Dussel, e não o contrário), e fazendo uma forte crítica aos anteriores, a tese de Dussel passa pelas diversas figuras (*gestalt*) de leitura da América Latina como: “invenção”, “descobrimento”, “conquista”

e “colonização”, revelando os seus conteúdos teóricos, espaciais e diacrônicos distintos, mostrando como o Outro não foi descoberto como Outro, mas sim, como o “si-mesmo” e portanto, o Outro foi negado como *encobrimento*.

Outra tese de Dussel é a sinalização de “uma ‘teoria’ ou ‘filosofia do diálogo’”, como parte de uma ‘filosofia da libertação’ do oprimido, do incomunicado, do excluído, do Outro”. (DUSSEL, 1993, 8). Dussel, portanto, está criticando esta leitura conclusiva e de uma linguagem unidimensional de que falei logo atrás, à medida que postula uma “teoria” ou “filosofia do diálogo”. É deste conflito entre os dois continentes históricos e filosoficamente falando, que Dussel quer pensar uma teoria filosófica do diálogo. O seu pensamento tem a América Latina Caribenha como horizonte, portanto. Isto significa uma ruptura com o pensamento eurocêntrico que, segundo sua tese, inicia-se a partir de 1492, quando a Europa-centro traz para sua órbita econômica, política e cultural as outras três partes, ou seja, a América, a África e a Ásia.

Ao introduzir a questão central do outro e da escuta do outro,⁴ Dussel já está postulando a questão da ética – filosofia primeira do seu discurso filosófico. Não uma ética eurocêntrica e nem helenocêntrica, pois, para ele, é necessário nos descentrar dos provincianismos ocidentalistas. Assim, ao colocar a questão da escuta do outro, Dussel está colocando a questão da exterioridade frente à totalidade totalizada, ou seja, à totalização do sistema.

Portanto, é a experiência do cara-a-cara na exterioridade que permite destruir o fechamento, a totalização do sistema. Superar os limites do sistema para ver o

⁴ A questão da **escuta** é o traço fundamental do pensamento semita (judeu, cristão, muçulmano), enquanto que o traço fundamental da tradição helênica é a **visão**. Dussel irá desenvolver estes temas em sua trilogia: *El humanismo semita* (1969); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974) e, *El humanismo helénico* (1975).

Dussel tem afirmado que os dois grandes profetas do século XX são Freud e Marx e, continuarão sendo também no século XXI. Marx é o pensador da objetividade e Freud o pensador da subjetividade. Ambos são judeus, e isto é de suma importância; por exemplo, Dussel diz que Marx fala por *órgãos* em seu pensamento e não por faculdades, ao se referir ao homem. Falar por órgãos é algo exatamente hebreu. Em relação a Freud – agora digo eu – fundou a Psicanálise enquanto lugar da escuta e, o que não é outra coisa a escuta, senão algo exatamente hebreu! Vale sinalizar novamente, e não é demais repetir, que a antropologia semita é muito mais complexa que a antropologia dualista grega. Como não se consegue acompanhar o discurso bíblico sobre o homem referenciado ao dualismo grego, também vale dizer, que não se pode acompanhar o complexo latino-americano-caribenho, referenciado ao dualismo antropológico grego. Lezama Lima dirá do homem latino-americano-caribenho assim: "el hombre es un instante sensorial infinitamente polarizado". Há manutenção da *tensão* e, freudo-lacanianamente, da *pulsão*. A paisagem latino-americana-caribenha enquanto *la cantidad hechizada* ou lugares de *exageros culturales*, é lugar de bolsões de gotas pulsionais. Somos já, o *inconsciente* realizado, a despeito da grandeza e genialidade de Freud, pois o nosso homem é o *Senhor Barroco*.

próximo, o outro, enquanto semelhante e não mais idêntico, enquanto o mesmo. Estar em cara-a-cara é se abrir ao infinito. Isto é o que Dussel irá chamar da experiência metafísica da alteridade.

O Novo Mundo nasceu “moderno” junto com a modernidade européia - e sem uma Idade Média -, e foi tecido no “processo originário da constituição da subjetividade moderna”, como já dito anteriormente pelo próprio Dussel, pode-se dizer que, toda a tradição ocidental, qual seja, a teológico-filosófico-científica enquanto um sistema de linguagens logocêntrico, lingüicêntrico e hierárquico, transplantou-se todo como um sistema de valores significantes, como por exemplo: idiomático-lingüístico, ético-religioso, político-econômico-jurídico e, porque não dizer também, todo um modelo educacional-científico. No Novo Mundo, além de já sermos “alfabetizados” desde o “princípio” – pois a proto-história do Novo Mundo está a anunciar isto, também já se tinha tudo isto por aqui, ou seja, todo um sistema idiomático-lingüístico, ético-religioso, político-econômico-jurídico e educacional-científico.

Parece então ser necessário, além de enfrentar o debate filosófico com a tradição moderna, pós-moderna e pré-moderna, presente no cenário cultural, também, ampliar o conceito de linguagem para além de um conceito lingüicêntrico e fonocêntrico. Charles Sanders Peirce, pensador e cientista fundador da Semiótica norte-americana é quem irá fazer essa ruptura.

O que nos interessa reter e apreender do edifício teórico construído por Peirce, é o conceito de linguagem presente em sua Semiótica. A linguagem aqui, não se restringe ao discurso verbal onde está assentada a lógica ocidental. O conceito de linguagem na semiótica peirceana é amplo e está para além do próprio “verbo”. Como diz Samira Chalhub: “No entanto, nem só de mensagens verbais vive o ser humano. A linguagem participa de aspectos mais amplos que apenas o verbo. O corpo fala, a fotografia flagra, a arquitetura recorta espaços, a pintura imprime, o teatro encena o verbal, o visual, o sonoro, a poesia – *forma especialmente inédita de linguagem* – surpreende, a música irradia sons, a escultura tateia, o cinema movimenta etc”. (CHALHUB, 1987, 6).

Assim, pode-se dizer que a Semiótica pretende ser uma *ciência de todas as linguagens*. E os estudos semióticos investigam, portanto, a ação, a ação dos signos, ou seja, a semeiose existente em toda realidade e da realidade mesma.

Pode-se pensar em perspectiva peirceana, a América Latina Caribenha então, enquanto um *vasto representamem*. Assim, diz Peirce em suas *Conferências sobre o Pragmatismo*: “Portanto, se me perguntarem que papel as Qualidades podem desempenhar na economia do Universo, responderei que o Universo é um vasto representamem, um grande símbolo do desígnio de Deus, acabando suas conclusões em realidade vivas. Cada símbolo deve ter organicamente ligados a si seus Índices de Reações e Ícones de Qualidades; e o mesmo papel desempenhado por reações e qualidades num argumento, elas também o desempenham nesse argumento que é o Universo.(...)”. (Peirce, 1983, 43).

Para Peirce, a cultura é um signo muito complexo; tudo está em processo de auto-organização. Este processo não pode ser linear, pois tem a ver com o engendramento do signo. No dizer de Lúcia Santaella, “o signo, por sua própria constituição, está fadado a germinar. Desenvolver-se num interpretante (outro signo) que se desenvolverá em outro, e assim indefinidamente. Evidencia-se aí a natureza inevitavelmente incompleta de qualquer signo”. (SANTAELLA, 1995, 43).

Vale dizer então, que a América Latina Caribenha pode ser pensada como um *vasto representamem*, ou seja, um complexo sógnico cultural, que num processo não-linear, está em semente, e que ela, a América Latina Caribenha, se desempenha já em forma de um argumento inacabado, um *por fazer-se* infinitamente.

Falei de uma filosofia semiótica em perspectiva peirceana, no sentido de que ela pode dar conta de pensar a América Latina Caribenha enquanto um “vasto representamem”. Seria, portanto, correto afirmar, que a América Latina Caribenha é este “vasto representamem” já, enquanto um signo barroco?

Diz Afrânio Coutinho: “Criação da Contra-Reforma, o Barroco passou à América Latina desde muito cedo, desde quando criado no século XVI e se tornou no século XVII o grande fator de formação de nossa consciência, passando imediatamente a criar um estilo de vida e de arte – literatura, escultura, arquitetura, pintura – impregnando de modo geral os nossos hábitos e maneira de viver. É o grande motor de nossa vida, criador de um tipo de homem, ‘o senhor barroco’, na palavra de Lezama Lima. Este homem está em toda a parte em nossa América, diferente do europeu e do norte-americano, graças à marca católica, contra-reformista, introduzida no Brasil pela mão barroca do jesuíta, como tenho dito. E não é só na arte que ele encontra expressão, resultado da mistura ibérica, indígena e negróide. Tudo isto é uma criação original, de

nossa patente, que o racionalismo europeu jamais terminará por compreender, incapaz de penetrar a sua essência irracional, ilógica. Isto é a América. Daí o nosso americanismo”. (COUTINHO, 1994, 332).

Se como foi visto anteriormente a respeito do Novo Mundo que nasceu moderno junto com a modernidade européia e foi tecido no “processo originário da constituição da subjetividade moderna” no dizer de Dussel, pode-se afirmar creio, que essa América – no caso a *lacionaméricacaribenha* – nasce também barroca. América Latina Caribenha: Moderna e Barroca, portanto.

O estado da questão do Barroco na América Latina Caribenha e, que tomará forma no pensamento escolástico, na arquitetura, na literatura, na religião, na mística, na educação e em outras dimensões e formas da cultura colonial, bem como no modo de ser, sentir, pensar, agir, querer e desejar do homem, tanto na América hispânica como na América lusa, será desenvolvido logo mais adiante, entretanto, dentre os vários literatos latino-americanos e suas respectivas produções de romances e ensaios dos anos 1960-1980, vamos encontrar várias perspectivas sobre o Barroco, bem como o neo-Barroco: a de Alejo Carpentier, a de Severo Sarduy, a de Lezama Lima, para mencionarmos apenas alguns. Estas perspectivas têm, portanto, a América Latina Caribenha enquanto via de acesso ao pensar literário e estético. Mais que um “estilo histórico”, buscam eles, um “espírito”, a “arte da disposição e discussão”. O Barroco assim entendido, é já o próprio contra-texto da latinoamérica-caribenha.

Em que pese, sendo o Barroco uma estética importada, aqui ele é apropriado e transformado. É nesta direção, de pensar o Barroco enquanto o contra-texto da latinoamérica-caribenha, é que o autor de *Paradiso*, se coloca. Lezama Lima vai dizer que, depois de apropriado e transformado, o Barroco, entre nós, em *A Expressão Americana*, foi uma arte da contraconquista”. (LEZAMA-LIMA, 1988, 80).

A apropriação que Lezama faz do Barroco americano distinta da do Barroco europeu, além de ser original, sinaliza três aspectos fundamentais, ou seja, que nosso Barroco se apresenta enquanto: uma tensão, portador de um plutonismo e sendo de um estilo pelnário. (LEZAMA-LIMA, 1988, 79-80).

Este Barroco vivo, pleno e dinâmico, portanto, associado às culturas periféricas, possibilitará a Lezama falar do *Senhor Barroco*, que fará a arte da

contraconquista: “O primeiro americano que vai surgindo dominador de seus caudais é o nosso senhor barroco”.

O barroco lezamiano, enquanto uma crítica à modernidade, ou seja, a esta modernidade marcada pela visão de uma razão forte e monológica, por uma idéia de desenvolvimento positivo e crescimento tecnológico, por um critério epistemológico unívoco, por uma auto-legitimação do saber científico e filosófico e etc., é uma crítica à concepção filosófica do idealismo ontológico hegeliano.

Em Hegel, como se sabe e já bem desenvolvido anteriormente, tudo é essencialmente histórico; a história é constituinte do ser. Ela enquanto sendo um processo, o é enquanto tal e como lugar onde o Espírito Absoluto se manifesta, se reconhece e se realiza. Ou seja, é neste processo que o Espírito passa de um ser *em si* para um ser *por si*.

Este Espírito (*Lógos* ou Razão), em Hegel, é eterno e não tem pressa para levar a cabo suas tarefas e projetos. Como diz Hegel: “(...) pelo contrário, a linha, que o espírito percorre, segue por vias indiretas e é feita de mediações; tempo, fadiga, consumo e semelhantes considerações da vida finita não convêm ao seu caso. Não devemos, portanto, impacientar-nos pelo fato de alguns conhecimentos particulares não poderem ainda desenvolver-se, ou por causa de ainda se não haver obtido isto ou aquilo: *na história universal os progressos são lentos*”. (HEGEL, 1985, 344 – Destaque meu).

A esta concepção de história enquanto progresso, lugar onde o Espírito se automanifesta, aliena-se, Lezama vem propor uma outra concepção e uma outra razão: *o logos poético*.

Como bem diz Irleamar Chiampi – responsável pela tradução brasileira – na Introdução de *A Expressão Americana*: “É, pois, às margens do historicismo e da Ontologia que Lezama coloca o seu projeto de construir uma visão histórica pelo filtro da imagem. Delicado, tênue ponto intermediário, no qual o devir americano, sem se render à noção de progresso ou evolução, sujeita-se, em troca, ao vaivém ideacional de um ‘sujeito metafórico’. Toda a seção inicial do primeiro capítulo está dedicada a teorizar e justificar a atuação do logos poético, pela perspectiva desse sujeito metafórico que deve adquirir uma visão histórica livre das malhas do historicismo. Na sua atuação, visa ‘a produzir a metamorfose (das entidades naturais e culturais) em busca de uma nova visão’; quer ser ‘o fator temporal que impede que

as entidades naturais ou culturais imaginárias se tornem *gelées* na sua estéril planície” (CHIAMPI, 1988, 23-24).

Severo Sarduy, Alejo Carpentier e Lezama Lima, para além da constante histórica do Barroco, de um Barroco que esteve ligado à Contra-Reforma – entenda-se a Contra-Reforma como uma Reforma também religiosa, portanto, enquanto Reforma Católica -, ao Centralismo e Absolutismo europeus, de um Barroco enquanto “acumulação sem tensão e assimetria sem plutonismo” como quer Lezama, inauguram do ponto de vista da literatura, da poética e da estética, inovações no tocante à compreensão da América Latina Caribenha (Lezama inclui os Estados Unidos), no sentido de revelarem a América Latina Caribenha em sua *outridade*, ou seja, o Barroco enquanto a razão do outro.

Toda esta literatura neo-barroca que emerge das décadas de 60 a 80 do século XX, e que apresenta o Barroco como um “novo cânone” da estética pós-moderna latinoamericana, está muito próximo da problemática, tanto filosófica quanto teológica, que também se apresenta neste período, ou seja, a de uma Filosofia da Libertação e de uma Teologia da Libertação, estas duas tradições que deitam raízes muito mais na tradição hispânica do que na tradição lusa, como já dito anteriormente na Introdução. Assim, são as palavras preliminares de Enrique Dussel, em sua obra *Filosofía de la Liberación*: “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia”.⁵ (DUSSEL, 1985, 9).

Creio que, tanto a literatura neo-Barroca, quanto a Filosófica - de orientação semiótica e ética – bem como a Teológica – assim como outros saberes, como a Psicanálise, a Literatura, a Educação, etc. -, enquanto formas elevadas e não estanques da cultura latinoamericana, problematizam este complexo real que é o continente latino-americano-caribenho em sua complexidade textual de multiplicidade e contigüidade, ou seja, este *vasto representamem*, desde suas próprias especificidades.

Assim, reafirmando o que já dito logo na Introdução, a Semiótica peirceana possibilita compreender a América Latina Caribenha enquanto um Signo em

⁵ DUSSEL, Enrique D. (1985). *Filosofía de la Liberación*. Argentina: Ediciones la Aurora, p.9. Esta obra de Dussel tem sua tradução portuguesa com o seguinte título: (1977). *Filosofia da Libertação na América Latina*. Uma co-edição de: São Paulo: Edições Loyola: Piracicaba, SP.: Editora Unimep. Elas serão utilizadas por mim indistintamente ao longo e ao largo deste Ensaio.

semiose, para além de uma linguagem lingüicêntrica e fonadora. A Estética neo-barroca revela uma América Latina Caribenha enquanto um signo proliferante e desmesurado, América Barroca, portanto. Além, também, de apresentar o Barroco enquanto nossa “arte da contraconquista”. A Ética dusseliana, filosofia primeira do discurso filosófico libertário, acentua, a questão do Outro e da escuta do Outro, enquanto traço fundamental do pensamento semita (judeu, cristão, muçulmano).

As três perspectivas teóricas - formas elevadas de pensamento - são portadoras de lógicas não identitárias, distintas das lógicas provincianas ocidentalistas. Ao aproximar os elementos dos distintos campos epistêmicos, ou seja, da Semiótica, da Estética e da Ética, não se pretende em nenhum momento, estabelecer identidades entre eles, muito pelo contrário. Porque não são sistemas que se fecham em si, mas, se inter-relacionam, se interfaceiam sem, necessariamente, terem que produzir alguma rima e sim, talvez, o trauma, cenário este que não se quer mostrar. Estas perspectivas teóricas então, funcionam já, como uma forte Teoria Crítica da pós-modernidade latino americana caribenha.

O homem que sai da medievalidade (ou da pré-modernidade) no horizonte do mundo ocidental é muito distinto. No medievo, grosso modo, há uma visão helimórfica de homem e que se faz presente em outras dimensões da realidade. Este helimorfismo dualista se dá na interioridade do sujeito medieval e do mundo, constituindo-se como uma “tensão cruel”, presente na antropologia, na arquitetura – o gótico é a expressão máxima disto -, na filosofia, na teologia, na mística e, na própria existência mesma. Tensão entre a imanência e a transcendência, entre a “cultura do céu” e a “cultura da terra” no dizer de Umberto Eco, tensão, portanto, entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, no dizer de Santo Agostinho em *De Civitate Dei*. No horizonte do homem moderno ocidental a visão será outra. A visão mecanicista, aliada agora ao corpo dualista aberto, e em sua exterioridade, sem tensão, portanto, quando da sua saída da medievalidade à modernidade, e que rompe com o helimorfismo tensionado e inaugurar o conc eito de Homem mesmo, como critério de verdade no novo horizonte nascente: o da *modernidade* e o da *subjetividade*. Aí, neste novo cenário, terá origem e início um novo debate filosófico e científico no cenário moderno ocidental: o racionalismo e o empirismo.

O resgate e a re-significação desta tensão/pulsão na modernidade dar-se-á, creio que fundamentalmente, dentro de dois contextos: o da estética barroca,

fundamentado na escolástica na Segunda Escolástica, portanto, escolástica barroca e, na filosofia crítica de Immanuel Kant, no contexto da mesma modernidade que elimina a tensão/pulsão. Quanto à estética barroca e à escolástica barroca, estilo desmesurado e paradoxal que se contrapõe ao estilo de equilíbrio e de apaziguamento do renascimento, dará fundamentação ao conceito do Senhor Barroco, em paisagens latino-americana-caribenha, em uma concepção de natureza e de cultura completamente distinta da tradição filosófica eurocêntrica.

Agora, quanto à Filosofia Crítica de Kant, quero seguir uma leitura e uma formulação muito próprias, distinta dos enquadres feitos em uma História da Filosofia já convencionalizada e, portanto, cristalizada. Immanuel Kant, o filósofo de Königsberg, inaugura um momento extraordinário nos rumos que o pensamento moderno até então vinha tomando, inaugura um “outro passeio da filosofia”, à maneira de seus passeios no meio da tarde todos os dias. Não tem lugar aqui desenvolver a complexa estrutura do pensamento kantiano, mas vale reter que, com Kant, tem início a tarefa de aproximação das duas grandes tendências filosóficas abertas pelo racionalismo e levadas adiante pelo empirismo. O Kant das três Críticas: a Crítica da Razão Pura (1787 - 2^a edição), a Crítica da Razão Prática (1788) e a Crítica da Faculdade do Juízo (1790) dá uma outra direção ao movimento do pensamento ocidental. Kant é um filósofo bifronte pois, ao mesmo tempo que tem em suas mãos os fios ideológicos culturalmente falando da tradição, faz a primeira reviravolta de fato no percurso da tradição filosófica da modernidade ocidental. A filosofia é uma antes de Kant e é outra, depois dele.

O Kant das Críticas restitui a *res cogitans* e a *res extensa* no horizonte da tríade das Críticas. Kant só pode ser entendido no contexto desta tríade, portanto, e não fora dela. Isto porque o pensamento pós-Kant, irá novamente "esfacelar" a totalidade do sistema kantiano, do mesmo modo que o corpo helimorficamente tensionado foi esfacelado pela estrutura do pensamento cartesiano. O desenvolvimento posterior da filosofia de Kant, principalmente na Alemanha, irá constituir aquilo que ficou conhecido como o Idealismo Alemão, levado a cabo por

Fichte - esteado pela Crítica da Razão Prática -, por Schelling - esteado pela Crítica da Faculdade do Juízo -, e, por Hegel - esteado pela Crítica da Razão Pura.⁶

A questão que aqui me interessa é mostrar como desde Kant e em Kant, já se encontram uma *razão* e uma *des-razão*. Será desde esta vertente da filosofia, que poder-se-á compreender sempre rasteando como serpente, como a questão da *pulsão* na Psicanálise será recolocada - depois da estética barroca a partir dos séculos XVI e XVII em Espanha e demais países europeus e, posteriormente na América Latina Caribenha -, com a noção subversiva do inconsciente freudiano. De Kant a Freud, Schopenhauer e Nietzsche são passagens obrigatórias à des-razão. De Kant a Hegel, Fichte e Schelling, são passagens também obrigatórias à razão. Portanto, atrevo-me a dizer, que Kant é um pensador Barroco. Este pensador barroco germânico, etá nas pegadas daquele núcleo de pensamento também barroco que se desenha no século XVII: Descartes, Spinoza e Leibniz. Hans Joachim Störig, em sua *História Geral da Filosofia*, reconhece os três pensadores como os três grandes formuladores de sistemas da era barroca. (Conferir: STÖRIG, 2008, 269-294). Ora, o século XVII, no Novo Mundo, na América Lusa, é o século de Antônio Vieira. Vieira de Portugal, Vieira do Brasil, Vieira da América Lusa Barroca, com Frei Bartolomé de Las Casas e Sor Juana Inês de La Cruz da América Hispânica. Portanto, mais um outro atrevimento: Vieira constitui juntamente com Descartes, Spinoza e Leibniz, os epígonos do século XVII. Desta forma, Vieira ganha um *status* de pensador universal.

Mas não só para a Psicanálise se vai a partir de Kant, vai-se também para Hegel e Marx, outro lugar de restituição da tensão/pulsão: o lugar da história do corpo, principalmente do corpo explorado, vitimado, alienado. Vai-se também para o existencialismo e a fenomenologia: o lugar do corpo enquanto um existente e de

⁶ Comumente, Kant está inserido naquilo que se convencionou chamar de Idealismo Alemão. Mas, aqui se comete um grande equívoco e injustiça com a filosofia mesma e principalmente, com a filosofia crítica de Kant. Na verdade, Kant nunca foi idealista. Juan Luis Segundo - talvez, o maior teólogo e filósofo da latino-américa-caribenha -, diz que "todo o mundo associa o nome de Kant ao idealismo. Obviamente, trata-se apenas de uma aproximação que leva mais em conta o que Kant desencadeou do que o próprio sistema de Kant. Este nunca foi idealista. Ou, se o preferimos, teve sempre um pé no realismo e outro no idealismo. No meu entender, quando se fala de seu sistema filosófico, não se levam em conta duas coisas provenientes, uma vez mais, da interação, que se dá em seu pensamento entre concepções vindas do dogma cristão e a lógica, mais explícita e racional, de sua filosofia. E. Kant era pietista e sua religião influenciou poderosamente, sobretudo de duas maneiras muito claras, seu sistema de pensamento, ou o que poderíamos chamar - mais propriamente - sua metafísica, apesar de que geralmente não seja chamada assim"; SEGUNDO, Juan Luis (1995). *Que mundo? Que homem? Que Deus?* - Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia. São Paulo: Edições Paulinas, pp. 94-95.

intenção. Maurice Merleau-Ponty assim se expressa em sua *Fenomenologia da Percepção*: "Reconhecemos no corpo uma unidade distinta daquele do objeto científico. Acabamos de descobrir uma intencionalidade e um poder de significação até em sua 'função sexual'. Procurando descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto". (Merleau-Ponty, 1999, 237). Ainda, no campo da Fenomenologia, vai-se a Husserl, o seu fundador, cujo lema pelo qual o movimento fenomenológico ficou conhecido é o *Zu den Sachen Selbst!* (Vamos às coisas mesmas!). Esta passagem pela Fenomenologia faz-se fundamental nesta pesquisa, pois é por meio dela que se vai adentrar na etapa atual da Escolástica, que aqui, estou denominando de Quarta Escolástica. Pela primeira vez, na história do pensamento católico uma outra Filosofia que não a de Platão e a de Aristóteles, constituir-se-á no campo do catolicismo – mas também na história do pensamento protestante - e, a responsável por esta tarefa, será fundamentalmente, Edith Stein. De Kant vai-se ao *Doctor Eximius, Francisco Suárez*, que erigiu uma síntese escolástica tendo por base Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Occan. Sua escolástica original irá exercer uma influência de tal magnitude no Humanismo renascentista e, além da forte influência na tradição do pensamento católico, também marcará de forma indelével, a tradição do pensamento protestante. E, por fim, de Kant, vai-se para o campo das muitas e infinitas linguagens, paisagens estas da semiótica, pelo menos a de Charles Sanders Peirce: o corpo enquanto um signo. Isto porque o horizonte agora é de espaços nem geocêntricos e nem heliocêntricos. Do espaço da geometria euclidiana presente em Kant se parte e se ramifica aos espaços, agora, não-euclidianos e einsteinianos, espaços estes de não-centros, de não-reducionismos, de não-determinismos, de caos, de in-certezas, portanto, signos do paradigma da complexidade. O corpo-signo, como o mundo-signo e deus-signo, lugares estes de des-centramentos em espaços de infinitos não-centros, portanto.⁷

Mas isto tudo, também tem a ver com a estética barroca e neo-barroca. A maior novela neo-barroca - *Paradiso* - é o signo maior destas realidades todas. Seu autor, fazendo uma reflexão sobre o significado de *Paradiso*, assim diz:

⁷ Miguel Reale diz o seguinte sobre Kant: "Kant é um ponto de partida perene e universal. Toda filosofia moderna é crítica na medida em que herda o criticismo kantiano de uma forma mais extensa ou não. Kant é um depositário de soluções e a todo instante podemos volver a ele para descobrir coisas novas". NOBRE, Marcos e REGO, José Marcio (2000). *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34.

Creo que Paradiso permitirá al fin una penetración más justa en mis obras anteriores. Para un escritor que ya ha cumplido sus días y sus ejercicios, el centro del paraíso es la novela: ella ordena el caos, ella lo tiende bajo nuestras manos para que podamos acariciarlo. En Paradiso, lo lejano está próximo, todos los opuestos se resuelven en forma de cercanía; por eso el capítulo de las Modas es también el capítulo de la Muerte. (SIMÓN, 1995, 25).

Este volteio a Kant, em última instância, é para reconhecer muito mais em sua forma - tríade crítica kantiana - e não necessariamente no conteúdo, que a questão do outro enquanto possibilidade filosófica na América Latina Caribenha pressupõe os três momentos necessários: a *lógica*, a *ética* e a *estética*. Com Peirce, se está no âmbito da lógica que é sua semiótica; com Dussel, se está no âmbito da ética, filosofia primeira de sua filosofia da libertação; e, com Lezama Lima, se está no âmbito da estética. Como já dito, nesta tríade, à maneira kantiana, Peirce, Dussel, Lezama Lima - sem estabelecer identidades entre eles, mas muito mais complementaridades -, constituem uma forte teoria crítica da pós-modernidade latino-americana-caribenha, teoria esta que, como já sinalizado por mim logo na Introdução, tenho chamado de nossa neo-escolástica, justamente pela sua forma profundamente elevada, forte e abarcante da realidade, portanto Teoria Crítica da pós-modernidade latino-americana-caribenha.

Isto porque, para a América Latina Caribenha - território de complexidade textual de multiplicidade e contigüidade - requer-se um *jeito metodológico* para transitar em suas paisagens. *Metà-ódos inter-semió(é)tico*. Passear nos campos de linguagens de distintos territórios epistêmicos, com o intuito de ir alterando o sintoma, empurrado no desejo. Sem *rimar*, talvez *traumar*. Ser honesto e também irônico.

Não rimarei a palavra sono
com a incorrespondente palavra outono.
Rimarei com a palavra carne
ou qualquer outra, que todas me convêm.
As palavras não nascem amarradas,
elas saltam, se beijam, se dissolvem,
no céu livre por vezes um desenho,
são puras, largas, autênticas, indevassáveis.

(DRUMMOND, 1983, 109).

DO MAGISTÉRIO DE DOIS SÉCULOS OU, TALVEZ, DO ÚNICO PROJETO EDUCACIONAL QUE O BRASIL TEVE, PORQUE PROJETO DE CIVILIZAÇÃO

O Brasil mental nasceu
pela mão barroca dos jesuítas.

Afrânio Coutinho

Benedictus Dominus Deus
noster qui dedit nobis signum.

Fernando Pessoa

No capítulo anterior, a discussão foi de ordem ontológica. A pergunta se dirigiu ao objeto/signo/coisa que, mais do que presente, é ausente e fugidio ou, quem sabe, inexistente. A nomenclatura América Latina Caribenha mais esconde do que revela. Então, como abarcar o que é in-abarcável? A questão é de método também, então. O lógico, o ético e o estético foram os três momentos necessários para se buscar a compreensão crítica do objeto, mais que presente, ausente e - ou inexistente ou perdido. Peirce, Dussel e Lezama Lima, à maneira da tríade crítica kantiana, estão ajudando na formulação da questão: o que é a América Latina e Caribe? Estes três autores, cada um a sua maneira, estabelecem rupturas com a tradição eurocêntrica ocidental, sempre subsumindo-a.

Também no capítulo anterior, formulei idéias constituidoras de onze teses que, à maneira das onze teses de Marx contra Feuerbach, sem pretensão de síntese como foram aquelas do novo materialismo nascente e criado por Marx, querem ser teses abertas e sem sínteses, isto porque, mais que apaziguar, quer agravar, mais que *rimar*, quer *traumar*.

A idéia principal é que a América Latina Caribenha é *cindida* entre América hispânica, América lusa e América anglo-saxônica. Portanto, este *Continens Absconditus* porta um cindimento, um fraturamento, um abismo e falha, culturalmente falando, bem como, geologicamente. Isto o torna - o Continente - o mais novo e o mais recente. Da mesma forma, o homem barroco é dividido, é cindido, é fraturado. Este cindimento pede, neste momento da reflexão e das formulações feitas até então, a entrada em cena daquilo que na Introdução foi anunciado, ou seja, ainda na discussão do método, faz-se necessário o caminho para a compreensão da realidade que nos chegou neste Novo Mundo cindido. E,

daqui para a frente, sem deixar as dialetizações com a América hispânica, a América anglo-saxônica, o *olhar* e a *escuta* se dirigem à América lusa, esta parte cindida do *Continens Absconditus*.

Assim, no diálogo com Kant, Hegel, Peirce, Dussel e Lezama Lima e com tantos outros, se quer inscrever na textura desta pesquisa, o pensamento de José Maria de Paiva, isto porque faz-se imperativo, para se formular melhor o objeto/signo/coisa, tema-problema desta investigação, que é a Primeira Filosofia na Colônia e a Segunda Escolástica.

O pensamento paiveano, como daqui para frente será tratado, é um pensamento *in fieri*. Pensamento que vem sendo tecido desde sua obra *O Método Pedagógico Jesuítico: uma análise do Ratio Studiorum* até sua obra heurística *Colonização e Catequese, 1549-1600*, seu trabalho de mestrado, cuja primeira edição foi lançada em 1982 e, vinte e cinco anos depois, relançada com uma releitura pelo próprio autor, e que tem cumprido no campo da historiografia educacional o papel de reafirmar a importância do trabalho educacional jesuítico no Brasil Colonial.

Suas pesquisas prosseguem no âmbito das aulas no Programa de Mestrado e Doutorado em Educação na Universidade Metodista de Piracicaba, inaugurando um jeito de pensar próprio, onde a lógica da construção do pensar se desenha ao enfrentar e abordar os objetos da realidade do Brasil Colonial, na dialetização com Portugal, explicitando então uma forma de entender e pensar a Educação enquanto uma realidade cultural plenificada pela vida, e reafirmando a realidade histórica e cultural dos homens a partir de suas vivências, entendendo a cultura “enquanto *forma de ser*”. Prossegue ele também com suas pesquisas no âmbito da FAPESP, com as orientações de mestrandos e doutorandos, com participação em bancas em instituições e, fundamentalmente, com o processo de consolidação de um grupo de pesquisadores que, ao seu redor, se move na mesma inspiração ao se engajarem nas pesquisas e reflexões sobre a história da educação colonial brasileira.

Ao longo desta pesquisa o pensamento de José Maria de Paiva será apresentado, e conceitos fundamentais da construção de seu pensamento serão utilizados como chaves de leitura ao objeto/signo/coisa desta pesquisa. O pensamento paiveano será o caminho, agora desde dentro do lado luso da América Latina Caribenha, o *metà-ódos* - caminhar através do caminho - para se

compreender que, se há uma *Primeira Educação*, como propõe José Maria, que foi se fazendo a partir do Portugal que nos chegou, há também uma *Primeira Filosofia*, que dará suporte a ela. Esta é a formulação que estou propondo a partir do princípio heurístico e do conceito.

É importante dizer que a Primeira Filosofia que nos chega, juntamente com a Primeira Educação é, na verdade, a Segunda Escolástica, já presente na Península Ibérica e que tomará rumos distintos na Europa, na América hispânica e na América lusa. O problema, de trabalho, portanto, é que na América lusa, a Segunda Escolástica e, juntamente com ela, a Primeira Educação, sofrerá um seqüestro na cultura brasileira. Mas o fundamental é que este seqüestro, tanto da Primeira Educação quanto da Primeira Filosofia, será um seqüestro da educação colonial do debate pedagógico brasileiro, assim como será um seqüestro da filosofia colonial do debate filosófico nacional. As conseqüências disto, como ver-se-á na seqüência, são gravíssimas, tanto no debate educacional quanto no debate filosófico, como já salientado, no que se refere à cultura brasileira mesma, enquanto um todo.

Tenho afirmado que o livro de José Maria de Paiva *Colonização e Catequese* é obra heurística. Também afirmei o princípio heurístico do conceito de *Primeira Educação* formulado por José Maria de Paiva. Afirmar a dimensão heurística da obra e do conceito é reconhecer que isto possibilita a compreensão histórica de uma época da história brasileira - época colônia - e, que esta possibilidade heurística afirmada, é reconhecer também, a possibilidade de inteligibilidade mais profunda do processo histórico da época colonial. Se se olha e toma o sentido etimológico do signo verbal heurística como é apresentado no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, ver-se-á o signo constituído de dois componentes da língua grega: *heurískó* e *tékhné*. Assim, *heiristiké*, significa “arte de descobrir”. Heurística é então, a arte de inventar, de fazer descoberta; ciência que tem por objeto a descoberta dos fatos. No sentido da ciência histórica, é ramo da História voltado à pesquisa de fontes e documentos. (Conferir HOUAISS e VILLAR, 2001).

Assim estabelecido o significado e o sentido do conceito heurístico, quero, no gesto do *reconhecimento*, afirmar que a obra *Catequese e Colonização* e, o conceito que será fundamental nesta pesquisa – *Primeira Educação* – inauguram *descobertas* fundamentais e, ao mesmo tempo, constituirão vias de acesso à compreensão histórica de uma época que carece de inteligibilidade, principalmente

ao que tange às pesquisas na área da educação e na área da filosofia. Digo fundamental, principalmente, no que se refere à estas áreas, porque há hoje, principalmente no Brasil, grandes avanços nas pesquisas sociológicas, etnográficas, antropológicas, jurídicas sobre esta época denominada de Brasil Colônia.

Fernando de Azevedo em sua obra *A Cultura Brasileira*, onde aponta uma visão panorâmica sobre a cultura do Brasil, reconhece na síntese que faz, que o Brasil é constituído de uma realidade múltipla, complexa e fugidia. (Conferir: AZEVEDO, 1971, pp. 21-28). Portanto, ler o Brasil, dar inteligibilidade a este imenso contido e imerso no imenso que é o Novo Mundo, não é uma tarefa nada simples e nada fácil, ao contrário, como já visto, é difícil e complexa, portanto estimulante. Ler o Brasil é uma tarefa que se faz necessária e imperativa, portanto, fundamentalmente para os fins a que se propõe nesta investigação.

Pode-se dizer que o Brasil, de maneira particular, nasce moderno, como o Novo Mundo nasce moderno. Nasce moderno também sob o signo da modernidade européia, sem uma Idade Média, tecido no processo originário da constituição da subjetividade moderna e, será denominado e reconhecido, o lugar da *colonização* e da *catequese*. Diz José Maria de Paiva que “cristianização e aportuguesamento são tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis entre si”. (PAIVA, 2006, 13). Portanto, *Colonização e Catequese*, expressões constantes do título do livro de José Maria, serão os signos constituintes e constitutivos da formação da civilização brasileira. “O livro do professor José Maria de Paiva”, diz Casemiro dos Reis Filho no Prefácio, “registra o marco inicial da implantação da europeização da América Portuguesa”. (PAIVA, 2006, 9).

Considerando os aspectos políticos da organização social do país, ou seja, os períodos Colonial, Imperial e Republicano, encontrar-se-á no período colonial o momento *decisivo* de nossa formação cultural, e também de nosso projeto de civilização. A latinidade e o cristianismo – leia-se cristianismo formado na medievalidade, pois existem muitas formas de cristianismo – irão *in-formar* uma possibilidade de ser, em nenhum momento pensado e em nenhum momento presente em outro canto do mundo. Isto porque o Brasil, no seu processo de formação - bem como de resto em todo o processo de formação do Novo Mundo, da América Latina Caribenha em especial, mas, mais especialmente no Brasil - tornar-se-á um território de *linguagens nativas* - indígenas ou gentílicos -, de *linguagens*

adquiridas – portugueses -, os primeiros e, depois os espanhóis, holandeses, franceses e africanos – e, de *linguagens devoradoras*, processos de mestiçagens entre as várias etnias. Este processo de mestiçagem deu-se – e continua ainda a dar-se – de forma profundamente violenta real e metaforicamente.

Será no Brasil colonial que se formará também, enquanto momento decisivo, um modelo econômico e social que será organizado e re-organizado no sentido de alavancar e incrementar o capitalismo mercantil, o capitalismo industrial europeu e, hoje, o capitalismo de mercado na lógica do imperialismo e do mundo globalizado. O modelo econômico no Brasil colonial será o agroexportador, sob a égide e o domínio da metrópole portuguesa, depois, sob o domínio da monarquia constitucional e, na seqüência, sob a República Federativa oligárquica e, atualmente, sob a oligarquia dos grandes bancos. A base econômica de exploração exportadora terá em suas relações de trabalho o modelo pré-capitalista, ou seja, a escravidão azeitando esta engrenagem, cuja produção dos bens está organizada em bases tecnicamente rudimentares.

No âmbito cultural, toda uma diversidade de povos, línguas e religiões presentes naquilo que arbitrariamente, foi reduzido à designação geral de africanos e índios, mais o “choque ecológico e cultural” com o europeu, irá inevitavelmente, colocar a “questão da alteridade”, ou seja, o índio e o africano frente ao europeu, serão o outro *incompleto* e, mais tarde, o outro *inferior*. O que fazer com o índio e o negro, ou seja, o gentil? A cultura nativa será sufocada e a negra será domesticada. É nesse processo de violência real e simbólica, que encontrar-se-á a *originalidade* de nosso *ecumenismo*, enquanto uma nova experiência feita possível, pelas forças presentes no processo histórico da decisiva formação do Brasil e de seu processo de formação de um projeto de civilização.

No âmbito educacional caberá – no contexto das lógicas da Metópole e do Cristianismo Católico de reforma trentina – à Companhia de Jesus, a tarefa de civilizar o *outro*, este *outro* incompleto frente à completude do europeu português. É sabido que não somente os Jesuítas estiveram por estas bandas do Novo Mundo. Dominicanos, Franciscanos, Carmelitas, Mercedários, também por aqui inauguraram seus projetos de civilização, enquanto catequese e evangelização, bem como o Clero Secular. Mas serão os jesuítas que se sobreporão sobre as demais Ordens Religiosas e memo sobre o Clero Secular e que nos levarão a reconhecer o que está em epígrafe neste capítulo: o Brasil mental nasceu pelas mãos dos jesuítas.

Com a chegada ao Brasil do Primeiro-Governador Geral Tomé de Souza, em 1549, vieram juntos, os primeiros jesuítas incumbidos de catequisar, evangelizar e instruir os nativos – estas gentes gentílicas – e toda população que para cá se aportava. Fernando de Azevedo assim diz:

A vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da história da educação no Brasil, mas 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. Quando naquele ano seis jesuítas aportaram à Bahia com o 1º. Governador-geral *Tomé de Souza*, não tinha mais de nove anos de existência canônica a Companhia de Jesus, cujas bases foram lançadas por *Inácio de Loiola* e seus seis companheiros e que, apenas confirmada em 1540 por *Paulo III*, se dispersava, no continente europeu, em missões de combate à heresia e, além dos mares, à propaganda da fé entre os incrédulos e à difusão do Evangelho por todos os povos. Animados de um ardente zelo apostólico e ligado entre si e à Igreja Católica por uma rigorosa disciplina, refletida e aceita, não tardaram os discípulos de *Inácio de Loiola* a conquistar uma justa preeminência na hierarquia das ordens religiosas e uma autoridade moral imensa, selada pelo martírio, nos combates sem tréguas nem transigências a serviço da religião. Uma fé inabalável, como a dos primeiros apóstolos, e dispostos a todos os sacrifícios; uma disciplina que dava aspectos de milícia à nova Ordem, fundada em plena tempestade da Reforma, pelo intrépido soldado de Pamplona, e uma cultura literária sagrada e profana, erguida a um alto nível e utilizada como instrumento de dominação, fizeram dos grandes missionários a força mais eficaz e robusta na luta contra o protestantismo e na implantação do poder da Igreja entre os povos infiéis. Era uma congregação nova que se criava numa época sombria de paixões e lutas religiosas e com o propósito obstinado de enfrentá-las, e que, ainda nos começos, guardava intata e viva a chama do espírito evangélico do seu fundador; e as missões jesuíticas que chegaram ao Brasil em 1549 e em 1553, estavam entre as primeiras legiões de missionários que atravessaram os mares, para a catequese do gentio, em longes terras desconhecidas. (AZEVEDO, 1971, 509-510).

Os jesuítas, com todo o *Portugal que nos chegou*, trouxeram uma representação de mundo que aqui lançaram, implantaram e pela qual zelaram. Foi uma representação de mundo teológico-política, marcada pela pregação cristã, ou seja, o *Orbis Christianus*. Esta que é uma representação da imagem medieval de mundo, é elaborada no contexto da Escolástica Luso-Hispânica, que irá ser denominada de Segunda Escolástica, ou Escolástica Ibérica ou ainda Escolástica Barroca.

Dentre os vários pensadores da Segunda Escolástica, como por exemplo Francisco Silvestre de Ferrara, Tomás de Vío, Francisco de Vitória, Domingo Soto, Melchor Cano, Luis de Molina, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, João de Santo

Tomás, Juan de Lugo e outros, será o padre jesuíta e pensador, filósofo, teólogo e jurista Francisco Suárez quem marcará de forma indelével e significativa a formulação de uma representação de mundo onde o *Orbis Chirstianus* será o Corpo Místico teologicamente falando. É bom não esquecer que o *Doctor Eximius* marcará presença não somente na Europa ocidental, tanto na tradição católica quanto na tradição protestante, como já dito, mas marcará sua presença e vigirá em todo o continente latino americano caribenho, até pelo menos o século XVIII. Sua presença será decisiva, tanto na América Lusa quanto na América Hispânica. O Estado e a Sociedade para Francisco Suárez são entendidos enquanto um Corpo Místico. Além do mais, Suárez é um dos formuladores e realizadores da *Ratio Studiorum*, que será nossa *Paidéia* no contexto da educação colonial, ou seja, nossa *Humanitas* a qual, posteriormente, se manterá no ensino nacional durante o Império e a República.

Os primeiros espaços de formação deste lado de cá do oceano que vão se constituir serão as Missões, em modos de Recolhimentos ou Aldeamentos. Também foram espaços de formação os Seminários e os Colégios. Aí, a *Ratio Studiorum*, o Plano de Estudos dos jesuítas, se fez presente de forma quase que absoluta, até mesmo quando da expulsão dos jesuítas em 1759 pelo Primeiro Ministro, Marquês de Pombal, no reinado de Dom José I, no contexto do Iluminismo português. Este Iluminismo assemelhava-se muito mais ao modelo italiano – cristão e católico – do que ao modelo francês, inglês ou alemão.

Assim, considerando os aspectos acima arrolados e desenvolvidos, vê-se que a formação do Brasil Colonial, enquanto momento decisivo do Brasil e da formação cultural brasileira, tem que ser tratada como um objeto de estudo muito especial e fundamental pois, disto depende a compreensão, portanto a inteligibilidade desta época histórica e do processo mesmo de formação e elaboração do primeiro e único projeto de civilização do Brasil. A Primeira Educação, o magistério de dois séculos, e a Primeira Filosofia só poderão ser compreendidos no enquadre e no garante desta realidade maior, entendida enquanto um projeto de civilização que nos veio com este *Portugal que nos chega* e, aqui – na *terra brasilis* – se instalando, se amalgamou.

Mas que Portugal é este que nos chegou? Se se *olhar e escutar* o que algumas leituras do Brasil dizem deste Portugal que nos chegou, poder-se-á compreender e, portanto, reconhecer, a importância da abordagem Histórico-Cultural inaugurada e que vem sendo formulada por José Maria de Paiva.

Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, assim diz deste *Portugal que nos chega*:

Pioneiros da conquista do trópico para a civilização, tiveram os portugueses, nessa proeza, sua maior missão histórica. E sem embargo de tudo quanto se possa alegar contra sua obra, forçoso é reconhecer que foram não somente os portadores efetivos como os portadores naturais dessa missão. Nenhum outro povo do Velho Mundo achou-se tão bem armado para se aventurar à exploração regular e intensa das terras próximas à linha equinocial, onde os homens depressa degeneram, segundo o conceito generalizado na era quinhentista, e onde – dizia um viajante francês do tempo – “la chaleur si véhémement de l’air leur tire dehors la chaleur naturelle et la dissipe; et par ainsi sont chaulds seulement par dehors et froids en dedans”, ao contrário do que sucede aos outros, os habitantes das terras frias, os quais “ont la chaleur naturelle serrée et contrainte dedans par lê froid extérieur que les rend ainsi robustes el vaillans, car la force et faculte de toutes les parties du corps dépend de cette chaleur”. (HOLANDA, 1995, 43. A citação em francês feita por Sérgio Buarque é da obra: THEVET, André. *Les singularitez de la France Antarctique*. Paris, 1879, pp. 408 ss.).

Fernando de Azevedo, referenciando-se em Serafim Leite, apresenta em sua obra *A Cultura Brasileira* da seguinte maneira o *Portugal que nos chega*:

O Brasil, pode-se dizer com *Serafim Leite* que nasceu cristão. E nasceu cristão, antes de tudo, pela fé que ardia no peito dos descobridores e de seu rei e se transportara, com os costumes e os usos, as mercadorias e as armas, no bojo das caravelas. A grande cruz, de madeira indígena, trazida em procissão por portugueses e índios, e arvorada junto ao altar armado a céu aberto e em que disse a missa *Frei Henrique de Coimbra*, a 1^o. de maio, em terra firme, foi, no ato oficial de posse do Brasil, celebrado em Pôrto Seguro, o símbolo agusto da conquista, à civilização cristã, das terras descobertas. O nome de Ilha de Vera Cruz, com que as batizou o seu primeiro historiador *Pêro Vaz de Caminha*, brotara como uma inspiração do sentimento religioso que animava os descobridores e se devia transferir do pequeno país peninsular ao vasto campo que então se abria à propagação da fé e ao esforço colonizador dos portugueses. A religião católica, ao tempo dos descobrimentos, já havia penetrado em toda a sua extensão o reino lusitano, desde as suas pequenas cidades às vilas, aldeias e povos, (...). (AZEVEDO, 1971, 244-245).

Serafim Leite, por sua vez, em *História da Companhia de Jesus no Brasil*, em seu tomo VII, assim fala do *Portugal que nos chega*:

(...) A instrução ou educação, que lhes permitiam (ao escrevos negros), essa, e mais do que essa, lhes ensinava a Igreja. E a Igreja foi a única educadora do Brasil até ao fim do século XVIII, representada por todas as organizações religiosas do Clero Secular e do Clero Regular, que possuíam casas no Brasil. (LEITE, 1949, 144).

E Afrânio Coutinho, em sua obra *Do Barroco – Ensaios*, sinalizará o seguinte quanto ao *Portugal que nos chega*:

É que o Brasil não teve Renascimento, passou da Idade Média para o Barroco, como disse Sérgio Buarque de Holanda. Só o batismo renascentista lhe teria emprestado características lusitanas na sua origem. Porque Portugal renascentista é o Portugal das navegações e do Humanismo renascentista, erasmista, manuelino, racionalista, inteiramente oposto ao espírito barroco.

O Barroco é espanhol. E Portugal e Espanha não se entendiam, a ponto de após 1580 até 1640 se formar a unidade tão odiada pelos lusos.

(...)

Em luta contra a Espanha, em nome do autonomismo luso antiespanhol, além de inspirado por sua vocação antes atlântica e ultramarina, a que se deve a sua grande empresa marítima, o Barroco passou por cima de Portugal, que lhe ficou praticamente indiferente e imune, nas letras e letras, fiel ao manuelino e ao Renascimento, o qual aí teve significado notável na aventura atlântica e conquista dos caminhos marítimos.

E passou por cima de Portugal, indo pela mão dos jesuítas instalar-se nos páramos americanos. (...). (COUTINHO, 1994, 300 e 302).

Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo, Serafim Leite e Afrânio Coutinho em suas sinalizações acima sobre o *Portugal que nos chega*, apresentam diversas figuras - *gestalt* -, imagens, representações enquanto leituras deste *Portugal* e, também conteúdos teóricos e relacionados ao espaço brasileiro, diacrônicos e sincrônicos, mostrando também a complexidade desta visão de mundo luso. Desde um Portugal entendido como o mais arrojado no Velho Mundo para adentrar o oceano desconhecido, a um Portugal cuja extensão espaço-temporal é tecida e formada pela religião católica saída do medieval e res-significada pela reforma trentina, a um Portugal educador, portanto civilizador das gentes lusas e das gentes gentílicas, até a um Portugal que, na Ibérica Península, também já sofria do cindimento com a Espanha, este é o conjunto das visões lusas. Deste mesmo *mal* a América Latina Caribenha sofrerá, como já visto, pois se Portugal não é Barroco, sendo o Barroco espanhol em sua origem, saído das mãos de Góngora, Tereza d'Ávila, João da Cruz, portanto, com cheiro da mística cristã mas também com cheiro da mística sufí, passando pelas mãos dos jesuítas, aí se encontra a grande *gestalt*, a forma de ser, ou, como diz José Maria de Paiva, a Cultura enquanto *forma de ser*, que marcará de maneira indelével o modo de ser, sentir, pensar, agir, querer, desejar, crer etc., deste objeto/signo/coisa que é o Brasil.

O *Portugal que nos chega* é uma formulação conceitual de José Maria de Paiva. O *quefazer* histórico para este pesquisador é algo misterioso, isto porque, ao se querer descrever a realidade tal como foi vivida, o historiador capta tão somente aspectos, portanto, fragmentos da realidade. Assim, o que pode ser apreendido, são tão somente, fragmentos, aspectos da realidade e, nenhum aspecto dá a imagem da totalidade. Desta forma, da totalidade do real tem-se tão somente aspectos, fragmentos que precisam ser articulados em um campo de sentido com o intuito de retratar com fidelidade a realidade vivida. Assim, sobre este *Portugal que nos chega*, José Maria de Paiva diz o seguinte:

O momento que nos interessa, nesta História, é Portugal do século XVI em diante. Não há, porém, como não fazer referência às experiências anteriormente vividas, para salientar o que julgamos característico da *forma de ser* portuguesa. Uma primeira chamada diz respeito à forma de organização da sociedade. Foi muito vagarosamente que ela se fez portuguesa e, nesse compasso vagaroso, preservou influências romanas, conheceu o modo visigótico e suevo de ser, depois o mouro, fez contatos com os demais povos europeus. No início, as relações de poder se estabeleciam fundadas no aglomerado *comunidade*. Não havia Estado; não havia fronteiras juridicamente definidas; a vida acontecia segundo as forças dos diversos grupos, os chefes representando os grupos. A manutenção da vida se fazia por constantes invasões aos territórios fronteiriços, em busca do alimento, de vestiário, dos instrumentos necessários. Aos poucos, a superioridade de uns grupos foi sendo estabelecida, significando na prática tributos a pagar. Portugal vai definir seu território por volta do século XIV, mesmo com ajustes posteriores. As comunidades, relativamente pequenas, só tenderam a se unificar pela pressão das invasões, pelos efeitos do comércio internacional, pela racionalização jurídica dos termos de convivência. (PAIVA. *O Portugal que nos chega*, 2008, 1).

Entender a proto-história de Portugal, nos seus contornos, por volta do século XIV, e com seus ajustes posteriores, até chegar ao Portugal do século XVI, é um momento necessário no pensamento paiveano, pois conhecer os portugueses em sua forma vivida faz-se necessário e imperativo para entender e alavancar o *quefazer* histórico do Brasil Colonial. Entender a *forma mentis* portuguesa quinhentista/seicentista, é premissa no pensamento paiveano. “Premissa básica, pois, para se fazer História Colonial é conhecer como os portugueses entendiam seu próprio viver em sociedade” diz José Maria de Paiva. (PAIVA, *Como ler a História da Educação Colonial*, 2008, 3). Ora, entender a *forma mentis* do Portugal que nos chega - quinhentista/seicentista – supõe entender e reconhecer os marcos teológicos que modelarão todas as formas constitutivas da realidade vivida. Assim,

A compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se fundava sobre os marcos teológicos cristãos, sedimentados ao longo de pelo menos treze séculos, eles próprios construídos no contexto da vida social da época, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, as relações interculturais, modelando cada gesto da vida social. A literatura o confirma sobejamente. Há que se explicitar qual era essa teologia, qual a espiritualidade; qual o entendimento que dela tinham os *letrados*, qual o que dela tinha o povo. Embora distinguindo suas possíveis interpretações práticas, tem-se que afirmar a mesma qualidade de origem: a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens. (PAIVA. *Como ler a História da Educação Colonial*. 2008, 4).

A mesma qualidade de origem constitutiva da *forma mentis do Portugal que nos vem* é a realidade religiosa. A realidade religiosa foi tecida no horizonte do homem medieval, e tem sua origem no imbricamento, portanto no encontro, de pelo menos duas grandes culturas, a grega e a semita. Neste imbricamento formar-se-á aquilo que *a posteriori* convencionou-se chamar de Patrística, mas o solo cultural onde este fenômeno se deu, é o do mundo romano. Assim, por exemplo, pode-se entender e reconhecer porque Paulo, sendo judeu, tem formação grega e cidadania romana. As *Cartas* de Paulo emergem deste contexto, falam para este contexto, exortam para este contexto. Não só as *Cartas* de Paulo, mas o processo mesmo de formação dos *Evangelhos* e da composição da própria Bíblia como a conhecemos hoje, se dá neste contexto. A idéia mesma de corpo que constituirá e moldará a experiência do homem medieval e, por tabela, do homem luso, antes de se chegar a um modelo de homem individualista e racional, é o homem entendido na comunidade, no corpo, no corpo místico de que já se falou anteriormente. O homem quinhentista/seicentista vai fazendo esta passagem do afeto ao racional, porque a sociedade *afetiva* vai sendo substituída pela sociedade *mercantil*. Esta compreensão e reconhecimento faz-se importante, pelo menos, para o que interessa nesta investigação, ou seja, a questão mesma do pensamento escolástico, que no contexto da *Primeira Educação* na Colônia, será a *Primeira Filosofia*, entendida enquanto a Segunda Escolástica. A Escolástica medieval, oriunda da longa tradição da Patrística, dar-se-á em uma sociedade *afetiva*, enquanto a Segunda Escolástica se dará em uma sociedade *mercantil*. A Segunda Escolástica desenvolvida nos albores do mundo moderno, na Península Ibérica, nascerá juntamente com este mundo agora marcado pela racionalidade, marcado pela metáfora do relógio, que

tanto iria encantar René Descartes, o fundador de outro ramo do pensamento moderno que desenvolver-se-á e constituir-se-á naquilo que a tradição ocidental moderna e, também a pós-moderna, chamará de Ilustração, que encontrará seu ápice no monumental sistema hegeliano. Tem-se aqui, então, duas vias de pensamento, a da Ilustração e a da Segunda Escolástica. A primeira seguirá seu curso, juntamente com o desenvolvimento do pensamento científico. A segunda, também seguirá seu percurso, no entanto, sempre em tensão com o mundo moderno. Na América Latina Caribenha, tanto lusa quanto hispânica, a Segunda Escolástica, esta velha filosofia em tempo, seguirá seu percurso também. Na América Hispânica, ela será *encobertada*, mas na América Lusa ela será *seqüestrada* juntamente com a Primeira Educação.

Além da qualidade de origem constitutiva da *forma mentis do Portugal que nos vem*, José Maria de Paiva, apontará mais dois traços, também constitutivos desta experiência do português quinhentista/seicentista, quais sejam, o *jurídico* e o *mercantil*. Estes traços, não vêm um antes do outro, mas são traços que se plasmam simultaneamente e que vão dando a *forma de ser portuguesa*. Assim, diz José Maria:

O que significa cada um destes itens? Como plasmaram a *forma de ser portuguesa*? Tudo, com efeito, se processava simultaneamente, o conjunto de atos refletindo, todos, o conjunto de experiências, as transformações que se operavam. Por isto, o leitor deve usar da imaginação para perceber sua operacionalização e, assim, acompanhando a elaboração dos significados, ter uma idéia mais realista do que era a vida nessa sociedade. Isto posto, vou distinguir alguns traços, certamente marcantes, que não devem ser vistos isoladamente. Serão o instrumento de aproximação do que teria sido esse Portugal quinhentista. O primeiro traço é a *religiosidade*. O segundo é o *jurídico*. O terceiro, o *mercantil*. (PAIVA. *O Portugal que nos chega*. 2008, 2).

Uma questão importante que se põe é a do ser que se exhibe. Digo importante, porque começa já a ficar mais *exibido*, para me utilizar de um conceito caro ao pensamento paiveano, no sentido de entender a *forma de ser*, como já, uma *forma de estar hic e nunc*. Exibir, no sentido de *ex-abere*, ou seja, como um sair de si e manifestar-se para o outro. Este manifestar-se nunca o é em sentido absoluto. Tem-se então, na etimologia latina, duas possibilidades para exhibir. Exhibir enquanto *exhibeo*, *ere*=mostrar, apresentar, realizar, dar, reproduzir, representar e, *abeo*, *abire*=ir-se, transformar. (Conferir: HOUAISS e VILLAR, 2001. TORRINHA, 1942). O exhibir é, portanto, muito mais um emergir, no sentido de vir à tona. Ora, José Maria apresenta *uma concepção de ser que se exhibe*. O ser enquanto forma de ser é uma

realidade. A via de acesso ao ser enquanto forma de ser no sentido de estar é sempre pela experiência, uma vez que ela, a experiência, implica em movimento para fora. Assim, o modo de ser é o modo de experimentar. Isto posto, significa que, para José Maria, os fatos não podem ter proeminência sobre o sujeito. José Maria faz uma crítica a à concepção de história que reduz o sujeito a uma multidão de viventes e que, portanto, reduz todas as possibilidades de relações entre os sujeitos. A formatação das experiências que cada um é, se dá nas relações, e sempre nelas. O sujeito, portanto, enquanto um vivente, é quem significa. Significar é a ação fundamental do vivente, portanto. O vivente é o mais importante, aquele que determina tudo o mais. Compreender e reconhecer uma época histórica e, no caso aqui, a época colonial, é compreender e reconhecer as relações dos sujeitos enquanto viventes: o rei, o soldado, o letrado, o sacerdote, o inquisidor, o navegante, o índio, o negro etc. Estas diferenças entre esses sujeitos viventes em seus conflitos se operam em um mesmo diapasão cultural. Portanto, toda cultura é exibição e toda exibição brota do ser.

Ora, a questão importante que se quer afirmar é, justamente, a compreensão e o reconhecimento de que a cultura emerge do ser. Por isto, toda exibição brota do ser. A cultura não pode ser entendida, compreendida e nem reconhecida, fora do horizonte ontológico. Está é a questão importante, enquanto questão fundamental, porque fundante: a cultura enquanto *forma de ser*, portanto, enquanto *ser*. Assim, pode-se dizer que o enfoque de seu pensamento é cultural e, daí, tudo o mais decorre, tudo é corolário. Assim:

O enfoque cultural só é possível se entendermos esse processo. O *cultural* emerge do ser, não podendo ser pensado como imposto de fora, como um entre outros enfoques analíticos. O cultural explicita o viver, o com-viver, *dizendo* e dando nomes a esses viveres e com-viveres. Um bom princípio, pois, de análise histórico-cultural é relacionar os diversos comportamentos sociais, interpretando-os na imbricação de significados. (PAIVA, 2006, 109).

O enfoque histórico cultural que José Maria de Paiva propõe e assume, como já dito anteriormente, é um pensamento que se apresenta *in fieri*. Muitos são os aspectos que o compõem entre os quais: as formulações conceituais que revelam já a capacidade de criação de conceitos para melhor traduzir a verdade da realidade; o método, portanto, o caminhar de um pensar nas veredas da complexidade cultural que tem mais primazia nos sujeitos que nos fatos, e que vai demonstrando um jeito,

um modo, uma atitude toda singular para se acessar o objeto/signo/coisa. No caso desta pesquisa, estes elementos mencionados permitem que um Brasil vá vindo à tona, vá saltando aos *olhos* e aos *ouvidos*, exigindo destes, luminosidade e acuidade, atitudes estas, grega e semita, portanto.

Em *Religiosidade e Cultura Brasileira – Séculos XVI e XVII*, José Maria de Paiva, fundamentado em todo o aparato conceitual construído e, que vem sendo demonstrado até agora, inaugura uma outra dimensão de seu pensamento de extremada importância e que está em profunda conexão com outros momentos de sua reflexão. Esta dimensão que ganha importância, peso e significação é a linguagem. Assim, cultura enquanto forma de ser no pensamento paiveano não está dissociada da linguagem. Esta relação - forma de ser e linguagem - é uma questão que atravessa os mais de 25 séculos de pensamento filosófico. Ontologia e linguagem sempre foram questões relevantes entre os filósofos. Basta recordar o debate entre Platão e os Sofistas, o debate entre os Nominalistas na Medievalidade e principalmente no pensamento do franciscano Guilherme de Occam. A Escola de Port-Royal e o pensamento alemão com Herder na modernidade. Já no século XIX, com Ferdinand de Saussure, o nascimento da própria lingüística. A relação entre Ontologia e Linguagem ganha mais densidade, quando se trata de formular uma concepção de cultura que tem por núcleo originário a dimensão do ser e a dimensão da linguagem. Desta forma, uma visita à concepção de linguagem presente no pensamento paiveano faz-se fundamental e necessária. Assim, diz José Maria de Paiva:

A linguagem não é um ato de enunciação *simpliciter*; não é um instrumento de elocução; não é meramente um meio de comunicação; não é um conjunto de signos lingüísticos externos; não é “algo de fora”, um “aparelho” exterior, que facilita a compreensão do ser. O ato de o ser se pôr, de se pôr *tal* e não *outro*, isto é linguagem. O ser, em sendo, *se diz*. A linguagem é explicitação criadora, *in actu*. O vivente, em se desdobrando, ou seja, em vivendo, *diz* o mundo. Nada está “pronto”, a linguagem vindo depois para explicitá-lo: tudo, nós criamos, i.e., fazemos que seja tal e, em fazendo assim, estamos dando à luz, estamos *dizendo*. Isto é linguagem. A linguagem *diz*, com efeito, do sujeito e do objeto, sem divisão, porque, o ato de se pôr põe simultaneamente sujeito e objeto, o objeto fazendo parte da essência do sujeito. Disto resulta que a linguagem é, de uma só vez, criação e enunciação de um e de outro. Em outras palavras, um e outro estão umbilicalmente comprometidos, um o duplo do outro. Isto – a divisão – pela incapacidade de explicitar todo o real de uma vez, sem fragmentação. A compreensão, que a linguagem comunica, explicita a identidade do *ser*, aquilo que o faz *tal*: ao sujeito e a seus objetos. Importa, pois, caracterizar essa linguagem para se ter a chave de entendimento da realidade vivida. (PAIVA, 2008, 3-4).

A relação Ontologia e Linguagem, portanto - ser e linguagem - ganha importância no pensamento paiveano porque, se de um lado inaugura uma concepção de cultura, por outro, supera a dicotomia, ainda muito presente no campo do pensamento filosófico, entre sujeito e objeto. Cultura e Teoria do Conhecimento são perspectivadas enquanto “um sendo o duplo do outro”. E ir para além da *separação*, bem como, da *redução* de um pólo ao outro, como sempre acaba acontecendo na relação sujeito/objeto, é entender, compreender e reconhecer que na cultura enquanto um todo, porque *forma de ser*, todos os atos, ações, gestos, diferenças, tensões, conflitos se manifestam na unidade, na harmonia, enquanto ajustes necessários à vivência das gentes. Isto porque, como a primazia não está no fato, mas no sujeito humano, será este que se manifestará a partir de tudo, de todas as coisas. Portanto, linguagem é sempre atribuição de *sentido*, é quando objeto/signo/coisa se torna signo, e signo daquilo que se entende, daquilo que se atribui ao objeto/signo/coisa. A cultura é então um signo.

Entrar no campo do signo é entrar no campo da Semiótica. Uma reflexão sobre o que é isto, é necessária e fundamental.

A Semiótica é plural e infinita como é ela mesma. São tantas as Semióticas como é ela mesma. Isto, porque o signo está em processo permanente e infinito de proliferação e expansão. Mas, no entanto, se quer fincar pé desde um solo que deve ser tomado como nosso *lugar epistemológico* para se pensar, captar, associar, apreender e traduzir as aventuras dos signos. O solo para se fincar pé, se revelou como América Latina Caribenha, este chão de traduções sígnicas in-abarcantes. Este lado luso e este lado hispânico – como lugar epistemológico – se apresentam como lugar epistemológico enquanto um complexo, um conjunto, um compósito de infinitas interdependências e subordinações, um território fronteiriço de linguagens próximas e distantes ao mesmo tempo, porque fundamentalmente cindidos, tal como Portugal e Espanha na Ibérica Península. A Semiótica de origem anglo-saxônica - a de formulação peirceana - possibilitou o acesso a esse lugar. Mas, agora, faz-se necessário a mediação da teoria para, ainda na dimensão do entendimento, da compreensão e do reconhecimento, *ver* e *escutar* – heleno e semiticamente falando - a novidade contida na abordagem do pensamento paiveano que se apresenta na

perspectiva de uma analítica histórico-cultural, portadora de uma compreensão de cultura e de linguagem.

Discutir a questão a partir da Semiótica possibilita trazer pelo menos, algumas notas desta forma elevada e complexa de conhecimento, que ocupa lugar central nas pesquisas dos mais variados objetos, e se destaca no contemporâneo, pois, no dizer de Lúcia Santaella, "ela é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido" (*O que é Semiótica*, 1999, 15). E por outro lado, ela se destaca porque, enquanto muitos a colocam como uma disciplina subalterna no conjunto dos sistemas e classificações do conhecimento, ela vem *re-significar* todo o *edifício* e os *fundamentos* das demais ciências.

Pela primeira vez em talvez trezentos anos, a semiótica torna possível o estabelecimento de novos fundamentos para as ciências humanas. Esses fundamentos, por sua vez, tornam possíveis uma nova superestrutura para as humanidades e as chamadas ciências exatas e naturais, uma estrutura freqüentemente sonhada e que a semiótica pela primeira vez coloca ao nosso alcance, contanto apenas que tenhamos um entendimento do signo e seus funcionamentos essenciais suficientemente rico para impedir a possibilidade de isolar a pesquisa semiótica dentro da esfera da língua, no sentido dos signos construídos de que fala Perron. (John DEELY. *Semiótica Básica*. Ática, pp.19-20).

A Semiótica é um campo difícil; ela é do âmbito da Lógica. É plural e infinita em suas inúmeras tendências e perspectivas. (Conferir: Baitello Jr., Deely, Hénault, Morris, Nöth, Santaella, Souza.). Em que pese que o termo semiótica atravesse a história do pensamento, principalmente o filosófico, tanto no Oriente quanto no Ocidente, a Semiótica é uma ciência recente, tanto quanto a Lingüística. Lúcia Santaella assim diz: "Antes de tudo, cumpre alertar para uma distinção necessária: o século XX viu nascer e está testemunhando o crescimento de duas ciências da linguagem. Uma delas é a Lingüística, ciência da linguagem verbal. A outra é a Semiótica, ciência de toda e qualquer linguagem". (SANTAELLA, 1999, 10).

O termo semiótica, de origem grega - *semeiōtiké, és* -, tem a ver com "diagnóstico ou observação dos sintomas" (Conferir: HOUAISS e VILLAR). Portanto, a Semiótica tem sua origem no campo da medicina grega e, desde aí, vai se deslocando, não só no sentido de ganhar significações em sua semiose semântica, mas vai se constituindo num vigoroso e rigoroso campo de saber, como já sinalizado

por John Deely, transformando e inovando em uma outra concepção a organização dos saberes, para além ou para aquém da classificação positivista dos saberes.

Na busca da compreensão não só semântica do termo mas, também, das respectivas áreas que começam a se preocupar com a Semiótica, Charles Morris, assim diz:

El término 'semiótica' fue adaptado por John Locke de los estóicos griegos, que a su vez estaban influidos por la tradición de la medicina griega, que interpretaba la diagnosis y la prognosis como procesos de signos. A Charles S. Peirce (1839-1914), que sigue a John Locke en este empleo del término, se debe el uso actualmente muy generalizado de la palabra 'semiótica'. También se emplean los términos 'significs' y 'semantics', aunque actualmente se tiende a limitar el uso de semántica para referirse sólo a una rama de la Semiótica.

E na seqüência, falando das áreas e dos campos que se interessam e elaboram aportes desde a Semiótica, Morris prossegue dizendo:

Los filósofos y lingüistas son quienes han hecho las principales aportaciones a la teoría general del signo, pero en la actualidad se realizan también amplias investigaciones en este mismo campo debidas a psicólogos, psiquiatras, teóricos de la estética, sociólogos y antropólogos. (MORRIS, 1976, 13-14).

Ora, nesta perspectiva a Semiótica tem muito a dizer aos distintos mundos das mais diversificadas culturas: aos mais distintos objetos presentes nas diversas culturas; ao mundo macro e ao mundo micro, orgânico e in-orgânico. Pode-se afirmar que a Semiótica é este saber ou ciência do todo, ou pelo menos, esta é a sua pretensão. Isto por quê? Isto porque *os mundos e os universos se estruturam como linguagem*. Esta é a razão pela qual a questão da linguagem é tão importante e se faz fundamental na religião, na arte, na filosofia, na ciência, na técnica, na comunicação, no *Lebenswelt*, neste mundo da vida cotidiana das gentes etc.

Aqui talvez, resida a magnitude do pensamento semiótico, pois este mundo, hoje, tão somente poderá ser entendido no âmbito da linguagem. Isto porque o mundo se transformou e vem se transformando rapidamente, onde *as imagens do mundo* são modificadas. Por esta razão, a linguagem se tornou em nosso século, a questão central. As linguagens habitam, constituem e estruturam os mundos e os universos como visto logo acima. Por isto, a linguagem em nosso século se tornou a questão central da Filosofia, da Ciência e das demais formas de linguagens e saberes. A esta

questão, à medida que foi ficando mais claro, recebeu o nome de giro lingüístico (*linguistic turn*). Por que isto? Isto porque, como diz Manfredo Araújo de Oliveira,

em uma palavra, não existe mundo totalmente independente da linguagem, ou seja, não existe mundo que não seja expresso na linguagem. A linguagem é o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade, (OLIVEIRA, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, p. 13).

Mas o conceito de linguagem já é em si, problemático, pois ele sempre foi reduzido à linguagem humana e, de forma especial, à linguagem enquanto signo verbal. É verdade que ele abunda no mundo do humano, mas não é privilégio humano. A crítica da linguagem se desenvolveu em um complexo e vasto panorama. Se ela, a crítica, sempre esteve presente ao longo do pensamento filosófico, principalmente, é verdade que ela ganha densidade no horizonte do mundo contemporâneo. Desde o ponto de vista da Filosofia e da Lógica, a crítica vem desde Friedrich Nietzsche (1844-1900), passando por Heidegger, Foucault, Derrida, a Escola de Frankfurt, Habermas, Apel, Dussel, ou seja, a crítica da linguagem passa fundamentalmente pela crítica da cultura e, Gottlob Frege (1848-1925), considerado o pai da Filosofia Contemporânea, seguido por Wittgenstein, Carnap, Austin e Quine. Desde o ponto de vista da Lingüística, a crítica se inicia com Ferdinand de Saussure (1857-1913) com seu *Curso de Lingüística Geral*, que fundará a Semiótica como Semiologia, seguido por pensadores como Hjelmslev, Jakobson, Barthes, Greimas, Eco, Merleau-Ponty, Lévy-Strauss, Foucault, Lacan.

Mas será com Charles Sanders Peirce, que o conceito de linguagem ganhará nova dimensão e amplitude, um conceito que irá *mais além* ou *ao lado* do conceito lingüicêntrico e fonocêntrico de linguagem da longa e larga tradição do pensamento europeu. Peirce, pensador, cientista e *fundador* da Semiótica norte-americana é quem fará esta ruptura ou esta grande *demarcation*.

O que interessa reter e apreender, compreender e reconhecer, neste momento, do edifício teórico construído por Peirce, é o *conceito de linguagem* presente em sua Semiótica. A linguagem aqui não se restringe, não se circunscreve, mas está para além do âmbito do discurso verbal. Este é o lugar onde se assenta toda a tradição da lógica ocidental, da concepção de linguagem ocidental. O conceito de linguagem na semiótica peirceana é amplo e está *mais além* ou *ao lado* do próprio “verbo”. Como já visto com Samira Chalhub, a linguagem não habita tão somente no

humano, mas ela se apresenta em outros tantos lugares que são, efetivamente, desdobramentos do humano, como o corpo, a fotografia, a arquitetura, a pintura, a dança, a poesia, o cinema o inconsciente etc. Ora, no pensamento peirceano, a linguagem tem também este desbordamento, pois ela está na religiosidade, na mercancia, no jurídico, enfim, nas relações dos seres vivos que doam significação às coisas do mundo, tornando-as signos.

Vale dizer então, que a Semiótica, de *orientação peirceana*, toma o Universo, o Mundo (tanto orgânico como inorgânico), a Cultura, a Vida, o Homem como signo, ou como diz Peirce em suas *Conferências sobre o Pragmatismo*, “um vasto representamen, um grande símbolo do desígnio de Deus, acabando suas conclusões em realidades vivas”, como já afirmado. Este vasto e polissêmico complexo signo: o Universo, o Mundo (orgânico/inorgânico), a Cultura, a Vida, o Homem, tudo entendido como um signo – representamen - está em processo de auto-organização e de expansão infinita. Processo este que tem a ver com o engendramento do signo.

Ao se estabelecer estes marcos teóricos no âmbito do pensamento semiótico, desejei indicar a complexidade deste saber que é a Semiótica, da vastidão que é a realidade que ela quer abarcar, de suas ligações com outros saberes, principalmente a Filosofia, a Lógica e a Linguística e dos problemas inerentes e presentes nela, como a questão mesma do signo, quando se enfrenta, principalmente, a questão do signo verbal e do signo não-verbal. Isto evidencia a importância e a necessidade de uma teoria do signo.

Também não quis e não tenho a intenção de afirmar uma ortodoxia ao pensamento semiótico. Pelo contrário. O que se quer reconhecer é que, à maneira de Saussure que diz em seu *Curso de Lingüística Geral*, ao estabelecer as relações entre *linguagem* e *língua*, que aquela é heterogênea e esta homogênea, desejei, tão somente, apontar a sua heterogeneidade da semiótica. Ora, o campo semiótico – se assim podemos dizer – é um campo heterogêneo como também foi já sinalizado: portanto, é um campo plural.

É importante lembrar que Peirce dialogou com estes vinte e cinco séculos de pensamento, solitariamente. Mas, também, uma leitura sincrônica se impõe, pois é necessário entender o papel preponderante da linguagem no mundo contemporâneo e, nele perceber que a semiótica se apresenta como a teoria de todos os tipos de

signos, códigos, linguagens. Daí, a necessidade de uma teoria do signo. A emergência do saber da Semiótica - juntamente com a emergência da Lingüística, bem como da Lógica, da Matemática, da Psicanálise – tem que ser compreendida neste mundo que se expressa pela linguagem.

Foi dito anteriormente que a Semiótica é um campo difícil, pois ela é do âmbito da Lógica, portanto ela é da ordem do abstrato e da ordem do geral. Lúcia Santaella diz que:

por ser uma teoria muito abstrata, a semiótica só nos permite mapear o campo das linguagens nos vários aspectos gerais que as constituem. Devido a essa generalidade, para uma análise afinada, a aplicação semiótica reclama pelo diálogo com teorias mais específicas dos processos de signos que estão sendo examinados. Assim, por exemplo, para se analisar semioticamente filmes, essa análise precisa entrar em diálogo com teorias específicas de cinema. Para analisar pinturas, é necessário haver um conhecimento de teorias e história da arte. Para fazer semiótica da música, é preciso conhecer música, e assim por diante. (*Semiótica Aplicada*, p. 06).

A partir desse momento, já se pode começar a falar, então, de algo fundamental que é a produção de sentido. Isto por quê? Porque as linguagens – o cinema, o teatro, a dança, a música, o esporte, o inconsciente, a culinária, o silêncio, a poesia, a arquitetura e, no caso desta investigação, a religião, o direito, o poder, a mercancia etc., estão fundamentadas em esquemas perceptivos. Estes, em seus processos, fazem parte das pesquisas e dos estudos semióticos.

Ao introduzir a questão da percepção, se está já em uma questão que atravessa toda a história do pensamento filosófico, tanto no ocidente como no oriente. De Platão a Descartes até Locke, passando pelos escolásticos, e de Kant a Husserl, até Merleau-Ponty, passando fundamentalmente por Peirce, a interrogação e a problematização sobre a percepção em oferecer algo do objeto ao sujeito é uma *disputatio* permanente. Mas, o que vale refletir sobre esta questão é que, ao colocar-se a questão da percepção, em certo sentido, se coloca a questão do sujeito, do homem, da subjetividade.

Em que pesem as diferenças teóricas entre Saussure, Husserl e Peirce, ou seja, a Semiologia, a Fenomenologia e a Semiótica, estes pensadores colocam a questão do sujeito sem cair em um antropocentrismo. Saussure, este modesto filólogo e lingüista suíço, fundador da lingüística contemporânea, diante da heterogeneidade da linguagem, nos diz da necessidade do reconhecimento de

nossa linguagem, a língua. Já Husserl, este matemático que vem à Filosofia, no dizer de Edith Stein, afirma que a consciência é intencional e, é ela que caracteriza a consciência de modo significativo. Afirma ele o seguinte: “o ‘*ver*’ *imediato*, não meramente o ver sensível, empírico, mas o *ver em geral*, como *consciência doadora originária*, não importa qual seja a sua espécie, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais”. (HUSSERL, 2006, 62). Já Peirce, este degustador de vinho e sabedor de cor, da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant, reconhece que o homem coopera no processo do engendramento do signo, ou seja, não há *semiose* sem o homem. Frederick Copleston diz o seguinte sobre isto: “Peirce thus has the vision of the cosmic process as moving towards the realization of reason or rationality, and of man as co-operating in the process”. (COPLESTON. *A History of Philosophy*, p. 318).

Aqui há algo de importante que precisa ser explicitado, embora, já se tenha anunciado logo acima. É a questão da *experiência* e da *imaginação* no pensamento de José Maria de Paiva. A questão da cultura enquanto uma *forma de ser* não está separada da questão da linguagem. Ser e linguagem estão entrelaçados. Pode-se perguntar aqui se *ser* já não é linguagem e vice-versa, pois um não se percebe sem o outro na formulação paiveana. A ênfase e a primazia no processo do conhecimento estão no sujeito que diz o objeto enquanto signo, mas não no fato. Isto posto, o sujeito chega ao objeto pela experiência, enquanto forma de sair de si, mas também, pela imaginação. Ora, entrar no campo da experiência e da imaginação é entrar no campo da percepção, pois só desta forma, o sujeito que diz o ser enquanto signo, diz o sentido. Então, a experiência de que fala José Maria de Paiva não pode ser só e tão somente a experiência empírica, mas a subsume como elemento fundamental, pois ela faz parte constitutiva dos viventes, mas a transcende, para poder doar sentido ao mundo que não tem sentido. Vale retomar uma pequena parte de uma citação já feita para se perceber sobre isto de que se fala: “(...) Tudo, com efeito, se processava simultaneamente, o *conjunto de atos refletindo*, todos, o *conjunto de experiências*, as transformações que se operavam. Por isto, o leitor deve usar da *imaginação* para *perceber* sua operacionalização e, assim, acompanhando a elaboração dos *significados*, para ter uma *idéia* mais realista do que era a vida nesta sociedade (...). (PAIVA. *O Portugal que nos chega*. P. 2. Grifos meus).

José Maria de Paiva ao formular uma concepção de cultura que é ser, também a diz como linguagem. O sujeito, para além dos dualismos presentes na relação sujeito/objeto, consciência/mundo, pensamento/existência, teoria/práxis, instaura uma outra formulação onde sujeito e objeto não podem estar separados, mas estão fundados na origem primeira da cultura enquanto ser e enquanto linguagem. Desta forma, seu pensamento está avizinjado de Peirce, Saussure, Husserl, bem como de outros, cuja investigação seria fundamental de ser feita.

É de importância fundamental voltar à questão do *locus*, ou seja, do *lugar epistemológico* apontado anteriormente: a *América Latina Caribenha*.

A América Latina Caribenha é um continente jovem e em *devir* e nela, como já sinalizado, existem exageros de calor cultural. Isto não significa deixar de entender, compreender e reconhecer que, ainda sob o signo de uma teoria da dependência econômica, tecnológica, política etc. e, em que pese que, alguns países neste imenso continente estão hoje sob a lógica econômica de países emergentes, o empobrecimento e a existência das vítimas do sistema não deixa de ser uma realidade cruel. Quanto a esta questão, o geógrafo e pensador brasileiro Milton Santos em sua obra *Ensaio sobre a urbanização latino-americana*, ao discutir no capítulo sobre *Alguns aspectos da crise urbana na América Latina*, aponta os seguintes pontos para se entender o fenômeno da crise urbana na América Latina: as diferenças de renda; as diferenças de consumo; o subemprego e o desemprego; o endividamento; a marginalidade e a favelização; o amontoamento; os problemas de nutrição e de saúde; a inacessibilidade aos serviços; e, a insegurança e o isolamento. (Conferir: SANTOS, 1982, 151-175). Ora, o que se vem fazendo até o momento desta investigação é, justamente, buscar elementos para dar inteligibilidade a este *Continens Absconditus*, impossível, portanto. Assim, a pergunta pelos *saberes* para se enveredar em forma de vias de acesso neste Grande Sertão Veredas, para me utilizar aqui de uma figura de linguagem cara ao pensamento de Guimarães Rosa e, que não deixa de ser uma outra possibilidade de leitura, dentre tantas outras, para estas coisas das quais aqui se está falando, torna-se fundamental, necessária, imperativa e vital: com quais saberes se *olha* e *escuta* este *Continens Absconditus*?

García-Canclini sinaliza sobre a necessidade de saberes nômades para se entender apreender, compreender e reconhecer este complexo cultural, portanto,

semiótico, que é nosso continente, rompendo com as oposições e com os saberes estanques. Assim ele diz:

Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlos. Es necesario desconstruir esa división en tres pesos, esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura, y averiguar si su hibridación puede leerse con las herramientas de las disciplinas que los estudián por separado: la historia del arte y la literatura, que se ocupan de lo 'culto'; el folclor y la antropología, consagrados a lo popular; los trabajos sobre comunicación, especialmente en la cultura masiva. Necesitamos ciencias sociales nómadas, capaces de circular por las escaleras que comunican esos pisos. O mejor: que rediseñen los planos y comuniquen horizontalmente los niveles. (GARCÍA-CANCLINI, 1995, 14-15).

A magnitude complexa que é o continente latino americano caribenho e, de resto, todo o continente americano, incluindo a América anglo-saxônica como sonharam José Martí e José Lezma-Lima na representação que ainda continua atual – *Nuestra América* – está a exigir, como aponta García-Canclini, saberes nômades para se superar as disciplinas que estudam em separado os objetos/signos/coisas constitutivos deste Novo Mundo, desta Nuestra América. Pensar a organização dos saberes necessários se torna uma tarefa fundamental mais que urgente. Isto, para se escapar aos reducionismos, às fragmentações, às disjunções, às simplificações, aos dizeres rasteiros sobre as coisas mais densas e profundas da realidade dos viventes desta parte de cá do Atlântico.

José Maria de Paiva inaugura uma via de acesso para um mundo – esta parte cindida da América Latina Caribenha que é a América Lusa – que, analogamente ao mundo medieval foi seqüestrado. A Educação Primeira e a Filosofia Primeira foram seqüestradas do debate educacional e do debate filosófico respectivamente. As razões são inúmeras, mas, talvez, justamente, por causa dos saberes estanques e das disciplinas que estudam em separados os objetos/signos/coisas.

Em *Religiosidade e Cultura Brasileira – Séculos XVI e XVII*, ao formular a hipótese da religiosidade apreendida como categoria de *linguagem*, José Maria de Paiva, está também, apontando para a forma de operar a hipótese. Ou seja, é necessário uma série de saberes para se entender, apreender, compreender e reconhecer como se formou o *Portugal que nos vem*. Assim, sinaliza e aponta sobre esta questão José Maria de Paiva:

Diferente da escolha da hipótese é a forma de operá-la. Esta pesquisa supõe um conhecimento abrangente de História de Portugal, História do Cristianismo, Teologia Patrística, Espiritualidade ocidental, História do Comércio – todos, campos ilimitados – além da bibliografia existente bem como dos documentos, publicados ou não. Por certo, faltam referências. Com ela, no entanto, pretendi – pela crítica que ela pode suscitar – sugerir temas que, no seu conjunto, favorecessem uma interpretação religiosa da cultura portuguesa/brasileira dos séculos XVI e XVII. Trata-se, assim, mais de um esboço do que de um trabalho acabado. (PAIVA, 2008, 57).

A via de acesso que José Maria de Paiva inaugura à parte lusa da América Latina Caribenha instaura uma compreensão da Educação que se dá nas confluências da história e da cultura, podendo ser chamado de Culturalismo histórico ou Historicismo cultural. As confluências são múltiplas, sem perder o elemento de unidade. A cultura enquanto *forma de ser* é também *linguagem* que é também *história*. A História é fundamental no pensamento paiveano, principalmente a história da cultura. É justamente isto, que ele se propõe a fazer. Em *Colonização e Catequese*, assim diz José Maria de Paiva:

Fazemos História, história da cultura. Procuramos conhecer a fisionomia própria adquirida pela sociedade brasileira, fisionomia esta que realça, no presente, as características individuais do grupo em questão. A História, com efeito, não é a Ciência do passado, levantando os fatos, alinhando-os em ordem de sucessão, oferecendo explicações causais. Um serviço muito útil, mas não menos dispensável, dado que a experiência mostra à sociedade que se vive muito bem sem conhecimento algum de História. A História é ciência do presente. (PAIVA, 2006, 13.).

Se a história é ciência do presente e não do passado, como sinaliza José Maria de Paiva, é porque o que está em questão é o presente. Se se vai ao passado, é porque a inteligibilidade lançada em uma época histórica melhora, amplia, dilata a compreensão da época histórica do presente. No entanto, José Maria de Paiva constata que há um erro primário que se faz presente na história: os *rótulos*. José Maria, diz que “*a posteriori*, é fácil rotular: ‘eles pertenciam ao século XVI’ ou, então, ‘eles viviam a fase do Renascimento’, como se o século XVI existisse, como se o Renascimento existisse. E ‘eles’ foram postos lá. Este erro do historiador é primário: quer explicar o processo pelo nome que caracteriza o seu resultado! O historiador, ao invés, tem que narrar o processo, salientando os elementos, as articulações. Só fazendo assim, chegará próximo da *forma de ser* do seu objeto”. (PAIVA. *História da Educação – Apontamentos metodológicos*. 2008, 4).

O elemento que estava faltando – o da história – agora, creio, completa a figura – *gestalt* – do pensamento paiveano. Agora tem-se os elementos da cultura, da linguagem e da história. Dos três elementos, o que mais explicitarei, com recurso à história do pensamento, foi o da linguagem, como anteriormente foi apresentado. Explicitar os elementos da cultura e da história presentes no âmbito da história do pensamento agora, com a finalidade de avizinhar com o pensamento paiveano, é uma tarefa que carece ser feita e que não será realizada de todo aqui neste investigação. Quanto à história, ela sempre foi uma questão presente no âmbito do pensamento ocidental. Basta recorrer à tradição formulada por Heródoto na tradição do pensamento grego. Basta deslocar-se à tradição agostiniana nos fins da antiguidade clássica. Basta aportar-se no pensamento do monge cisterciense Joaquim de Fiore. Basta mais próximo do tempo presente, transitar no pensamento de Vico ou de Kant. Mas, será com Hegel que a história ganhará *status* filosófico. Isto já ficou explicitado anteriormente. Para Hegel, tudo é essencialmente histórico. A história é constituinte do ser. O ser para Hegel é o Espírito mesmo que necessita alienar-se. Portanto, a história é um processo pelo qual o Espírito se manifesta, se reconhece e, se realiza. A história é um processo pelo qual o Espírito passa de um *ser em si* para um *ser por si*. É neste movimento, constituído pelo princípio ordenador da história que é a dialética, que o Espírito absoluto se manifesta, primeiro, no Espírito do Mundo – *Weltgeist*; segundo, no Espírito de uma época – *Zeitgeist*; e, terceiro, no Espírito do povo – *Volksgeist*.

Se a história ganha *status* filosófico em Hegel, a cultura também ganhará, pois ela é o resultado objetivo do Espírito Absoluto que, em se perdendo e decaindo nas malhas da natureza, se re-encontra agora sob a forma mais elevada que é a cultura e, as formas mais elevadas *da* e *na* cultura, são a religião, o estado, a filosofia, o direito, a arte.

Hegel abre então, todo um caminho para o pensamento da cultura, para o pensamento da história, para o pensamento da política, para o pensamento jurídico, para o pensamento educacional, para um pensamento da arte, para o pensamento da religião, enfim, Hegel abre as portas para o mundo da imanência e para o mundo da transcendência. Para ambos em separado ou conjuntamente. Este é o debate dos pós-hegelianos, dos hegelianos de direita e dos hegelianos de esquerda. Esta é

a razão pela qual se anunciou anteriormente que se tem, ainda, que caminhar *com* Hegel e *contra* Hegel.

Assim, pode-se dizer que, o pensamento de José Maria de Paiva, *grosso modo*, ao se mover na confluência da Cultura, da História e da Linguagem, se move no âmbito desta grande tradição que vai tomando formas distintas no âmbito do pensamento. A importância da história e da cultura que se presentifica em seu pensamento, remonta fundamentalmente a Hegel. Por outro lado, ao se instaurar no âmbito da linguagem, pode-se dizer que operou aqui, o que hoje, se convencionou chamar de giro lingüístico – *lingüistic turn* – portanto. O que dá contemporaneidade ao seu pensamento é justamente o giro lingüístico operado em sua formulação Cultural Histórica ou Histórica Cultural e, ou ainda, Semiótico Histórico Cultural.

É no eixo da *lingüistic turn* que José Maria poderá afirmar que a religiosidade é linguagem. “*Religiosidade*, apreendida como categoria de linguagem, deve satisfazer à leitura da história *rerum gestarum*. Essas *res* (coisas) teriam seu significado e sua expressão derivados do religioso, compondo-se com todas as demais, na unidade da vivência e, portanto, da significação compartilhada”. (PAIVA. *Religiosidade e Cultura Brasileira – Séculos XVI e XVII*. 2008, 2).

A cultura enquanto *forma de ser* do século XVI, estudada por José Maria de Paiva é a religiosa. Em um outro século poderia ser outra a *forma de ser*, por exemplo, como a do século XXI, no horizonte do mundo globalizado, que terá em suas características fundamentais a Tecnologia, a Ciência, o Mercado etc. No século XVI, no *Portugal que nos chega* a vigência é a do religioso. A partir daí se vai aos traços do jurídico, da mercancia, da primeira educação, do primeiro pensamento, da arquitetura, etc.. A religiosidade é, então, tomada como formação da cultura. Poderia perguntar aqui, como operar com este *constructo* proposto por José Maria de Paiva, para dar inteligibilidade à Espanha que nos chega, à Inglaterra que nos chega, à África que nos chega, a Ásia que nos chega, a Arábia que nos chega. Isto por quê? Porque a América Latina Caribenha é a síntese mais elevada e dinâmica de todos os tempos, porque portadora de todas estas culturas.

A questão do seqüestro vem sendo sinalizada desde as primeiras páginas deste trabalho. Faz-se necessário, então, apresentar de forma mais articulada a questão do seqüestro da Primeira Educação e da Primeira Filosofia. É necessário, portanto, elucidar tal questão para poder entender, apreender, compreender e

reconhecer qual a relação que há do constructo formulado por José Maria de Paiva e a questão do seqüestro da Primeira Educação e da Primeira Filosofia.

A questão do seqüestro aparece primeiramente na obra do poeta Haroldo de Campos *O Seqüestro do Barroco na formação da Literatura Brasileira: o caso Gregório de Matos*, lançado pela Fundação Casa de Jorge Amado em 1989. A idéia fundamental desta obra de Haroldo de Campos é colocar em questão na obra de Antônio Cândido - *Formação da Literatura Brasileira* – o modelo semiológico articulado ao descrever o processo de formação da literatura brasileira sinalizando que nela, não tem porta de acesso ao Barroco, formulado na prosa de Antônio Vieira e na poética de Gregório de Matos. Haroldo de Campos – ao se referir a Gregório de Matos - diz que “um dos maiores poetas brasileiros anteriores à Modernidade, aquele cuja existência é justamente mais fundamental para que possamos coexistir com ela e nos sentirmos legatários de uma tradição viva, parece não ter existido literariamente ‘em perspectiva histórica’ “. (HAROLDO, 1989, 10).

O que Haroldo de Campos está questionando na obra de Antônio Cândido, não é a sua importância capital mas, ao tomá-la, como ele mesmo diz, enquanto uma discussão crítica que lhe responda às instigações mais provocativas, problematiza o tema substancialista que circula todo o texto de *Formação da Literatura Brasileira – Momentos decisivos* de 1959. Assim, diz Haroldo de Campos:

(...) Essa exclusão – esse “seqüestro” – e também essa inexistência literária, dados como “históricos” no nível manifesto, são, perante uma visão “destrutiva”, efeitos, no nível profundo, latente, do próprio “modelo semiológico” engenhosamente articulado pelo autor da *Formação*. Modelo que confere à literatura como tal, *tou court*, as características peculiares ao projeto literário do Romantismo ontológico-nacionalista. (...). (HAROLDO, 1989, 32).

O conceito de seqüestro, enquanto exclusão, então formulado por Haroldo de Campos em sua obra, e que põe em questão o modelo semiológico presente na formulação da formação da literatura brasileira de Antônio Cândido, aponta para uma certa leitura da história que enfatiza um modelo linear e uma tradição contínua, portanto, muito mais próxima de uma perspectiva ideológica. Para além de um modelo semiológico linear, de tradição contínua, portanto ideológico, Haroldo de Campos propõe um modelo de história constelar.

Tal conceito de seqüestro, enquanto exclusão, é subsumido nesta investigação, pois é um conceito que revela, desvela, descobre, põe à nu vários

níveis de seqüestros que o magistério de dois séculos no Brasil Colonial sofreu. A obra de Haroldo de Campos, sem deixar de reconhecer a importância canônica da obra de Antônio Cândido, no âmbito da crítica e da teoria literária, sugere algo de fundamental importância. Ou seja: se na América Hispânica, a estética barroca se manteve em franca expressão sob o pensamento que a sustenta - a Segunda Escolástica, esta filosofia velha no tempo e ao mesmo tempo, nossa *Primeira Filosofia* - no Brasil, os fios com a estética barroca se perderam e, portanto, também se perderam os fios da Segunda Escolástica, a *Primeira Filosofia* da América Lusa. A crítica de Haroldo de Campos ao modelo semiológico presente na *Formação da Literatura Brasileira*, faz-se necessária de ser mencionada, pois é ela, e é a partir dela, que tudo o mais, ganhará sentido e luminosidade. Haroldo de Campos assim diz:

Nesse modelo, à evidência, não cabe o Barroco, em cuja estética são enfatizadas a *função poética* e a *função metalingüística*, a auto-reflexividade do texto e a autotematização inter-e-intratextual do código (meta-sonetos que desarmam e desnudam a estrutura do soneto, por exemplo; citação, paráfrase e tradução como dispositivos plagiotrópicos de dialogismo literário e desfrute retórico de estilemas codificados). Não cabe o Barroco, estética da “superabundância e do desperdício”, como o definiu Severo Sarduy: “Contrariamente à linguagem comunicativa, econômica, austera, reduzida à sua funcionalidade – servir de veículo a uma informação – a linguagem barroca se compraz no suplemento, na demasia e na perda parcial de seu objeto”. O Barroco, poética da “vertigem do lúdico”, da “ludicização absoluta de suas formas”, como o tem conceituado entre nós Afonso Ávila. O Barroco que – na concepção de Octavio Paz, referindo-se a Sor Juana Inês de la Cruz, contemporânea de nosso Gregório, - produziu, no espaço americano, um poema crítico, reflexivo e metalingüístico, um “poema da aventura do conhecimento”, *Primero Sueño* (ca. 1685), que se anteciparia, como tal, a esse poema-limite da Modernidade que é o *Coup de Dês* de Mallarmé... . (HAROLDO, 1989, 33-34).

Afirmar vários níveis de seqüestros – exclusões, portanto, – que ganharão sentido no chão da própria história e, que se apresentarão decisivos também no próprio processo histórico. Se a história é ciência do presente como afirma José Maria de Paiva, entender, apreender, compreender e reconhecer estes seqüestros, significará não necessariamente voltar ao tempo, pois o tempo é irreversível - não há ponto de volta nele - mas ele possibilitará avaliar as rotas que vão sendo processadas no momento presente, principalmente no que tange ao debate *educacional* e ao debate *filosófico* no Brasil e, por que não dizer também, na América Latina Caribenha,

ou talvez, no continente americano, principalmente do ponto de vista de um maior intercâmbio de idéias, propostas, construções individuais e coletivas.

Um *primeiro nível de seqüestro* é já articulado pelo próprio José Maria de Paiva quando ao discutir sobre a história da educação e seus aspectos metodológicos diz que o objetivo da História Cultural é compreender a formação de uma realidade social. Formação, como é apresentada por ele, o é no sentido de dar *forma*, a maneira do que é empregado por Aristóteles, enquanto *aquilo que faz de um ser aquele ser*. Para ele não há molde, não há modelo pré-fabricado. Este é o ofício do historiador que tem que ser sensível à história de uma realidade social. Em *História da Educação – Apontamentos Metodológicos*, José Maria tece uma crítica à obra de Otaíza de Oliveria Romanelli – História da Educação no Brasil – e assim ele diz:

Exigir, por exemplo que os jesuítas tivessem feito ensino profissional ou que esboçassem um *espírito de nacionalidade brasileira*, como quis Romanelli, é um despropósito histórico. Trabalhar a História do Brasil, atribuindo à instituição Igreja Católica um papel quase prepotente, também o é. Falar de Inquisição, de castigo, de direitos autorais, de honra, de dor, etc., estudando o século XVI, implica, de início, que tudo isto possa ter um significado diferente do que nos é familiar. A esse modo de proceder chamamos de anacronismo. (PAIVA. 2008, 6).

Otaíza de Oliveira Romanelli apresenta uma obra canônica no âmbito da literatura historiográfica da educação nacional, cuja edição, já superou a 30ª. Esta obra que foi apresentada, sob forma de tese na Sorbonne, para doutorado, e constitui na confluência da história e da sociologia. Em seu segundo capítulo, cujo título é *Fatores atuantes na evolução do sistema educacional brasileiro*, quatro páginas são dedicadas à realidade do Brasil Colonial, à relação de dominação Metrôpole-Colônia, ao papel elitista da educação jesuítica ao se aproximar muito mais da classe dominante e se distanciar das classes dominadas, sem tocar uma linha sobre a questão do processo de formação do Brasil Colonial a partir de um *Portugal que nos chega* – para continuar empregando o uso do conceito formulado por José Maria – constituído e tecido na linguagem religiosa. José Maria de Paiva assim diz que “fincada que foi nossa cultura – portuguesa e, mais tarde, brasileira – nos valores da religião cristã, desempenhou a catequese um papel sem par na conservação e sobrevivência da sociedade, informando-lhe o estilo e organizado-a idealmente. Esses valores funcionam paradigmaticamente, ou condenando ou reforçando ou extinguindo”. (PAIVA, 2006, 12). Nesta obra de Romanelli, nada é

falado da *Ratio Studiorum* – a não ser indiretamente - e da estética barroca, trazida pelas mãos dos jesuítas, cuja origem é a Espanha. Mais ainda, quando fala da educação, Romanelli a reduz às mãos dos jesuítas. Mas se sabe, que a *Primeira Educação* não é educação jesuítica, porque ela é muito mais ampla, pois está para além de Portugal. Daí a necessidade de um conhecimento abrangente, como propõe José Maria de Paiva, sobre a História de Portugal, a História do Cristianismo, a Teologia Patrística, a Espiritualidade ocidental, a História do Comércio e outros. Pode-se dizer, então, que este *seqüestro dá-se em nível epistemológico*, portanto no âmbito do método.

O *segundo nível de seqüestro* da Primeira Educação Colonial dá-se no horizonte mesmo do Brasil Colônia, quando das tentativas para se criar a Universidade do Brasil. A *Universidade* é uma invenção do século XIII, juntamente com o *Gótico*, nas pegadas da arquitetura românica, com a formulação do *Direito Canônico* e com a construção da *Escolástica*, signo máximo da forma de inteligir as realidades dessa época histórica. No *Portugal que nos chega*, além dos Colégios, as duas insígnies Universidades serão a de Évora e a de Coimbra. E todo o processo de criação da Universidade do Brasil tinha, em última instância, o modelo destas duas, bem como a solicitação de todos os privilégios que lá existiam. Serafim Leite assim diz sobre as tentativas da criação da Universidade do Brasil:

Um dos períodos mais brilhantes da história colonial do Brasil é a segunda metade do século XVII, depois da sua reunificação, expulsos os invasores holandeses. É desse período a tentativa para se criar a Universidade do Brasil, e a questão dos graus acadêmicos em particular os do Curso das Artes ou Faculdade de Filosofia. (LEITE, 1949, 191).

O processo de criação da Universidade do Brasil será seqüestrado – sofrerá exclusão – pelas autoridades portuguesas principalmente e, mesmo pelas autoridades da Companhia de Jesus. Serafim Leite narra o referido processo com farta documentação em forma de cartas e outras correspondências. No entanto, dentre várias razões, além do regalismo reinante na época e de uma mentalidade que também não favorecia, como diz Serafim Leite, a concessão universitária, havia a questão dos moços pardos. Serafim Leite, assim diz:

Tendo ido a Roma, como Procurador do Brasil, o P. António de Oliveira, ao voltar, tratou em Lisboa dos privilégios da Universidade para a Baía. Respondeu-lhe o Ministro que os *moradores brancos* do Brasil não queriam que os seus filhos estudassem com os *moços pardos*, que por esse tempo estavam impedidos também de entrar na

vida sacerdotal e religiosa de todas as Ordens, por motivos que se invocavam contra eles de serem atreitos a rixas e vadiagem. (...). (LEITE, 1949, 201. Grifos meus).

Tal discussão entre *moradores brancos* e *moços pardos*, talvez tenha ou se apresente, como a origem da discussão de cotas para negros em nossas universidades hoje, mais de duzentos anos depois. Aliás, diga-se de passagem, que esta discussão nunca cessou no Brasil. No século XIX, com a Escola do Recife, este debate será atualíssimo. No pensamento de Gilberto Freyre, de Monteiro Lobato, em fins do século XIX e inícios do século XX, mais atualíssimo ainda.

O que vale reter é que no contexto de uma conjuntura adversa, a Universidade do Brasil, na época Colonial, não vingou. Enquanto, a partir de 1538 é fundada a primeira universidade no continente americano, havia na América Hispânica entre 26 e 27 universidades, segundo Luiz Antônio Cunha, à época de nossa Independência. No Brasil, ela será uma *invenção recente*, tão recente, que ela ainda não tem 100 anos. Pode-se dizer, então, que *este segundo nível de seqüestro, dá-se no campo do político* devido, justamente, às forças regalistas, cujas ingerências dos chefes de estado faziam-se predominantes nas questões religiosas. Esta mentalidade, reinante na época não só em Portugal, mas de resto em toda a Europa católica, estendia seus reflexos no Novo Mundo.

O *terceiro nível de seqüestro* se dá com a expulsão dos Jesuítas em 1759 pelo Marquês de Pombal, pois seu pensamento, com fundamentação vinda dos enciclopedistas de orientação anticlerical, estendeu-se, tanto na Europa como no Novo Mundo. Os jesuítas, com seu “terrível e pernicioso método”, como sinaliza Serafim Leite, foram proscritos do Novo Mundo, de Portugal e dos espaços referentes às suas ações. Serafim Leite assim narra sobre isto:

Quando o Cabido da Baía, dando cumprimento ao Alvará Régio de 28 de Julho de 1759, que proscovia o ensino da Companhia, escreveu a Pastoral de 5 de Fevereiro de 1760, cita nela seis autores que nominalmente se mandavam suprimir e se liam nas escolas: a *Arte* do P. Manuel Álvares, os seus três explicadores, António Franco, João Nunes e José Soares, “o extenso e inútil *Madureira*”, e a *Prosódia* de Bento Pereira. Os bons dos Cônegos, querendo ser amáveis com o decreto perseguidor, afinaram com a dele a própria linguagem, classificando estes estudos de “pernicioso e terrível método”. Num breve apontamento pessoal, o P. Luiz Gonzaga Cabral interpretou assim o documento: “Pastoral apoplética do Cabido da Baía na toada de Sebastião José sobre malefícios Jesuíticos em Gramática Latina”. O caso não merece maior atenção, porque é da mentalidade enfática e insincera do tempo, que os

adversários da Companhia refinaram. Devem-se apenas lastimar os pobres alunos dos Jesuítas, aos milhares, que não tiveram outros mestres e ficaram sem saber nada de belas-arts, Corneille, Molière, Calderón, Lope de Vega, Manuel Bernardes, Francisco Manuel de Melo, Tasso, Vieira, Cervantes, Descartes... (LEITE, 1949, 157).

A este terceiro nível de seqüestro, enquanto uma forma de exclusão, pode-se acrescentar também a forma de proscricão. O que está e será proscrito, então? Será proscrito todo um projeto educacional, portanto, todo um projeto de civilização. O Enciclopedismo da tradição iluminista francesa, em cuja linha de pensamento se movia o Marquês de Pombal e, com ele, toda uma época, aponta para um outro projeto educacional, científico, político, portanto, para uma outra cosmovisão, eminentemente laica, anticlerical, antireligiosa, antiescolástica. Este seqüestro, mais que exclusão, é proscricão, foram cortados todos os fios com a Primeira Educação e a Primeira Filosofia, portanto, com toda a estética barroca jesuítica. Compreende-se aqui, porque Gregório de Matos e Vieira não cabem num projeto semiológico de literatura, porque um projeto educacional colonial, não cabe num projeto historiográfico de uma certa orientação sociológica da educação. Pode-se dizer então, que *este terceiro nível de seqüestro dá-se em nível de uma cosmovisão*.

O *quarto nível de seqüestro*, agora no âmbito da meditação filosófica produzida no Brasil do século XIX, dar-se-á com a obra filosófica de Sylvio Romero (1851-1914), principalmente com a sua *A Filosofia no Brasil – Ensaio Crítico*, que saiu em 1878, pela tipografia da *Deutsche Zeitung*, de Porto Alegre. Assim, Sylvio Romero inicia a primeira parte de sua obra:

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

As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um eco só até cá. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Espinoza, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolff e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós! O fato é de uma explicação mui clara: o abandono da Colônia e, ainda mais, o atraso da Metrópole, para a qual aqueles nomes, passaram despercebidos, fornecem a razão do fenômeno.

Nos três séculos que nos precederam nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro. É mister avançar até ao século presente – XIX – para deparar com algum produto desta ordem e, neste mesmo, é preciso chegar até aos anos posteriores àquele que marca-lhe o meado para que a coisa seja uma pequena realidade. (ROMERO, 1969, 7).

Tudo indica e, talvez, assim seja, que o primeiro *manual de Filosofia* que se escreveu no Brasil Colônia e chegou até meados do século XIX, sendo empregado nos Colégios, foi escrito por Antônio Vieira em 1635. A primeira obra de História de Filosofia será formulada por Sylvio Romero em 1878, no século XIX – *A Filosofia no Brasil: Ensaio Crítico* - e, no século XX, de Leonel Franca, a primeira edição de *Noções de História da Filosofia*, data de 1918, e se encontra já, para além de sua 23ª edição. Sylvio Romero pertence a uma geração de pensadores que estudou e pensou filosofia de forma auto-didata, considerando que eram poucas as alternativas para os habitantes da terra, considerando o seqüestro do Projeto de Universidade. Isto também porque as áreas de conhecimento e formação profissional, à época, passavam pela Medicina, Engenharia, Direito e Literatura. A tradição filosófica nacional convencionou chamar e denominar o período filosófico onde Sylvio Romero formulou suas críticas tanto à filosofia quanto à literatura, bem como às questões sociais vigentes, como Evolucionismo, marcada pelo olhar desta tradição, por causa das idéias de Spencer, Haeckel e Kant, bem como da tradição positivista. No círculo filosófico do qual Sylvio Romero faz parte e, que será denominado de Escola do Recife, encontram-se Tobias Barreto, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando, José Isidoro Martins Júnior, Fausto Cardoso, Tito Lívio de Castro, Samuel de Oliveira, Graça Aranha, Gumercindo Bessa. (Conferir: PAIM, 1981). Da Escola do Recife, desenvolver-se-á uma tradição de pensamento filosófico que será denominada de Culturalista, desenvolvida fundamentalmente pelos seus quatro epígonos desta forte tradição brasileira: Luís Washington Vita, Antonio Paim, Miguel Reale e Djacir Menezes. Esta tradição filosófica denominada de Culturalismo encontrará sua sistematização dentre várias obras, na obra de Antônio Paim chamada de *Problemática do Culturalismo*, obra que sistematiza o Culturalismo no Brasil, desde suas origens mais próximas, na Escola do Recife, até suas origens européias, principalmente na tradição transcendental kantiana.

Sylvio Romero, no dizer de Luís Washington Vita, terá por mestres Joaquim Veríssimo da Silva, estudioso da metafísica alemã e de Kant e o padre Patrício Muniz, mestre de Retórica e Poética, admirador da filosofia germânica, combinando-a com a Escolástica. De fato, Sylvio Romero será um divisor de águas no campo do pensamento no Brasil pois, segundo Antônio Cândido em sua obra sobre a teoria literária de Sylvio Romero – *O Método Crítico de Sílvio Romero* – reconhece que este “foi, a falarmos com rigor, o primeiro grande crítico e fundador da crítica no

Brasil” e que, “de qualquer modo, ele permanece um grande marco, ao que é necessário voltar se quisermos compreender a formação do espírito crítico no Brasil”. (CÂNDIDO, 1988, 9).

Não há dúvidas e, isto tem que ser reconhecido, sobre a importância do debate filosófico instaurado *na e pela* Escola do Recife em um contexto histórico e decisivo na história do Brasil, principalmente, porque o que está em questão nesta época é a crítica à monarquia brasileira e à escravidão. Portanto, a República e a Abolição são as duas questões principais deste momento e, toda esta geração de pensadores, imbuídos de kantismo, de positivismo, e evolucionismo sperceriano e haekeliano, bem como de uma tradição espiritualista formulada por Raimundo de Farias Brito, dará densidade reflexiva e teórica enquanto, talvez, sendo nossa *primeira crítica* em solo nacional. Se este é o momento afirmativo, o momento negativo é o de por em questão o Império e todo um pensamento escolástico que vem justificando as forças conservadoras advindas de um modelo de igreja presente à época. Há uma escolástica aqui, portanto, justificadora e defensora da monarquia. O pensamento escolástico e o Império se identificam neste contexto. Ao ser identificada a Monarquia Brasileira com um modelo de Igreja Católica, juntamente com a Escolástica, toda uma identificação e colagem com uma Colônia abandonada e uma Metrópole em atraso, caem juntos, reféns das malhas da nossa primeira crítica. Portanto, a repulsa de tudo o que é escolástico tem nascimento no contexto da *primeira crítica*, instaurada e formulada em solo brasileiro, praticamente, cem anos depois da *crítica* instaurada por Immanuel Kant. Antônio Cândido está ligado, pela própria obra que elabora sobre Sylvio Romero à esta tradição. Mas, também, esta tradição está ligada a toda a tradição culturalista no Brasil, com Vita, Paim, Reale e Menezes. Esta tradição cunhará uma distinção e uma conceituação para nomear o pensamento presente no Brasil Colônia como sendo um *Saber de Salvação*. O que precisa ser investigado é se nesta formulação, não há, também, um seqüestro da Primeira Educação e da Primeira Filosofia. Aqui há uma suspeita que merece cuidadosa investigação. Afirmo isto porque, efetivamente, precisa-se saber o que foi, de fato, a Escolástica Colonial – e a Imperial também -. Dela, muito pouco, ou quase nada se sabe, a despeito das críticas que a ela são dirigidas. Compreende-se aqui, como já dito anteriormente, porque Gregório de Matos e Vieira não cabem num projeto semiológico de literatura, porque um projeto educacional colonial não cabe num projeto historiográfico de uma certa orientação sociológica da

educação e, agora, porque um projeto escolástico barroco não cabe em um projeto crítico de filosofia.

Pode-se dizer então que *este quarto nível de seqüestro dá-se em nível cultural*, porque ruptura com toda a cultura do Império e, por conseqüência, da Colônia. Todo um projeto educacional, filosófico, teológico, estético, consubstanciado na estética barroca e todo um projeto de civilização, agora desde dentro – *ad intra* - do Brasil, porque o anterior foi desde fora – *ad extra* -, serão seqüestrados.

DO PENSAMENTO ESCOLÁSTICO OU DO PENSAMENTO ONDE O *LOGOS* GREGO E A *DABAR* SEMITA INTELIGEM O AQUÉM E O ALÉM

Irmãos, não tomem este mundo como modelo.
Ao contrário, transformem-se interiormente, renovando sua mentalidade, a fim de
que possam discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que
agrada, o que é perfeito.

(Bíblia Sagrada. Rom 12,2).

Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade.
Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto,
muitos membros, mas um só corpo.

(Bíblia Sagrada. 1Cor 12, 18-20).

No capítulo anterior, fez-se um percurso no horizonte de dois séculos de magistério no contexto do Brasil Colonial, por meio de leituras formuladas sobre as várias *formas* do Brasil Colônia. O pensamento paiveano, entretanto, enquanto abordagem Histórico-Cultura-Semiótica, possibilitou uma penetração enquanto acesso a um mundo, cuja *forma de ser*, foi constituída pela religião entendida enquanto uma linguagem com todas suas outras manifestações, como o jurídico, a mercancia etc. Pela abordagem paiveana quatro dimensões de seqüestros foram possíveis de serem diagnóticas, revelando que, um Projeto Educacional e, portanto, um Projeto de Civilização, foram seqüestrados. Ambos os Projetos seqüestrados se fundamentavam em uma tradição de pensamento que se fez, e se constituiu ao longo de muito tempo. Esta tradição filosófica recebeu o nome de Escolástica e ficou conhecida como a expressão de pensamento de um horizonte histórico e cultural denominado pela tradição historiográfica de Idade Média. Sobre este significante há um peso histórico e uma carga de compreensões e incompreensões muito grande. É este mundo que chegará a Portugal e à Espanha, portanto, à Península Ibérica. É este mundo que chegará à Península Ibérica e que chegará ao Mundo Novo. É ainda, um mundo incógnito, que terá seu nascimento com o romantismo moderno, principalmente o romantismo alemão, com o pensamento da Doutrina Social da Igreja, formalizado na Encíclica *AEterni Patris* de 1879 com o Papa Leão XIII e, no século XX, com a historiografia formulada pela Escola dos Anais – *Annales* –, com a Semiótica de Umberto Eco, com pensadores que superaram o divórcio da História e da Filosofia como Étienne Gilson, Marie-Dominique Chenu, Paul Vignaux, Jacques Maritain, Ferdinand Van Steenberghen,

Martin Grabmann, Alain de Libera. A Idade Média nasce então em plenos séculos XIX e XX. (Conferir: DE LIBERA, 1999).

Bernardo de Chartres, falecido entre 1124 e 1130, monge, professor e, um dos responsáveis pelo grande florescimento da Escola de Chartres – esta, uma das escolas mais aberta e progressista do século XII em Paris, devido a presença aí, das ciências naturais, da literatura clássica e árabe, de um pensamento humanista cristão, platônico e nominalista – dizia, comparando os modernos aos antigos, serem aqueles, os modernos, “como anões montados nos ombros de gigantes”.

Os modernos são os anões montados nos ombros de gigantes que são os antigos. Os medievais, portanto, nunca se perceberam medievais, mas, sempre modernos em relação ao seu próprio tempo. Não se possui nenhum escrito de Bernardo de Chartres, mas, se sabe, principalmente por João de Salesbury que nasceu entre 1110 e 1120 em Sarum na Inglaterra e faleceu em Chartres em 1180, que sendo aluno de Pedro Aberlardo e, depois, mais tarde, aluno dentre outros, de Bernardo de Chartres, escreveu o seguinte sobre o monge e professor platônico da Escola de Chartres:

Dizia Bernardo de Chartres que somos comparáveis a uns anões que por feliz acaso se vêem alçados aos ombros de uns gigantes, o que nos possibilita abranger um panorama mais vasto e profundo; isto se deve, não à acuidade da nossa própria vista, nem à nossa grande estatura corporal, mas ao fato de sermos guindados àquelas alturas pela grandeza gigantesca (dos antigos). (BOEHNER e GILSON, 1985, 333).

Este gesto dos medievais - em se reconhecendo sempre modernos – de perceber o poder ver mais além, abrangendo neste ver, um panorama mais vasto e profundo da realidade, é um gesto de profundo respeito, reconhecimento e de memória agradecida para com os antigos devido à grandeza gigantescas destes. Não se encontra este gesto nos modernos e nem nos contemporâneos ocidentais, que somos nós, para com os medievais. Este gesto coube entre os medievais para com os antigos, não entre os modernos, principalmente em Petrarca e em uma certa linha da Ilustração moderna e entre os contemporâneos ainda que somos nós.

Falar em Idade Média no mundo Moderno e no mundo Contemporâneo (e ou Pós-Moderno) como o nosso, ocidentalmente falando, significa tocar num significativo carregado de densidade, aí está condensado toda uma carga valorativa não das melhores. Os pré-conceitos e estigmas não são poucos, ainda mais, quando

se fala de pensamento medieval ou filosofia medieval. Pois, muitos dizem: o que aí se teria produzido culturalmente de tão significativo? Existiu de fato um pensamento medieval filosoficamente falando?

Atribui-se freqüentemente, duas notas em relação à Idade Média, ou seja, a de *mediocridade* e a de *mediação*. No tocante à *mediação*, “é verdade, carregada de conotações negativas: entre o esplendor greco-romano da Antigüidade e as fervilhantes transformações do Renascimento, a Idade Média apresentava-se como a ‘idade das trevas’, a ‘longa noite dos mil anos’ durante os quais a civilização ocidental teria quedado ‘adormecida’, soterrada em sangue, ignorância e fanatismo religioso”. (INÁCIO e LUCA, 1988, 07).

No que se refere à *mediocridade*, quer se dizer que aí nada se produziu, criou-se ou inovou-se, ao contrário, estagnou-se, conservou-se.

No campo do pensamento científico e filosófico, o período medieval seria marcado pelo ‘obscurantismo’ e a única virtude de seus pensadores teria sido a de preservar – ainda que precariamente – as valiosíssimas riquezas do pensamento antigo, cujo desenvolvimento seria apenas retomado no Renascimento, preparando-se então o advento das ‘luzes’ do Iluminismo. Tratar-se-ia, portanto de uma época de total mediocridade, preocupada exclusivamente em guardar um tesouro cujo valor desconhecia e para o qual em nada contribuía. Para muitas pessoas, ainda hoje, a única luz que a Idade Média viu brilhar foi a das fogueiras sistematicamente alimentadas pela perseguição contínua e implacável que a Igreja – senhora absoluta de corações e mentes - movia a toda e qualquer ‘ovelha desgarrada’: judeus, hereges, infiéis ou pecadores de qualquer espécie que atentassem contra a ortodoxia moral e ideológica por ela exercida. (INACIO e LUCA, 1988, 07-08).

Penetrar no universo da Idade Média que se estende cronologicamente do século V ao século XV, significa necessariamente o ter que rasgar as tintas e vernizes dos estigmas e preconceitos e, ao mesmo tempo, romper com uma visão de história advinda do homem Moderno: Idade Média, período da *mediocridade* e da *mediação*. A Idade Média não é isto, mas está para *além* ou *aquém* disto: a Idade Média é um conceito plurissignificativo (KUJAWSKI, 15). O que significa isto? Significa que se tem que *des-cobrir* os múltiplos sentidos dessa Idade Média que é dos cristãos, dos não-cristãos, dos judeus, dos muçulmanos etc. Esta Idade Média, que *talvez*, seja até mais moderna que a própria modernidade e, que os pensadores aí existentes, como Tomás de Aquino e Duns Escoto entenderam algo de filosofia,

talvez mais do que os modernos, no dizer de Heidegger, como diz o professor Celestino Pires. (SOUZA, 1983, 16).

O medievalista francês Alain de Libera, por sua vez, diz que

a primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe. A duração contínua, o referencial único em que o historiador da filosofia inscreve a sucessão das doutrinas e das trajetórias individuais que, a seus olhos, compõem uma história, a 'história da filosofia medieval', não existem. São várias durações: uma duração latina, uma grega, uma árabo-muçulmana, uma judaica. Como inscrever o primeiro século da Hégira na 'Idade Média', sem considerar que, para o historiador da filosofia medieval, o primeiro século da Hégira é o século VII da Era Cristã – ele 'corresponde ao século VII'; é, precisamente, 'o século VII', dito de outro modo, o 'nosso' século VII. O cristianismo latino, aquele que fala no 'nós' da historiografia e nos chega ventríloquo, como a palavra de uma estrela morta, erigiu seu tempo em tempo universal. (DE LIBERA, 1988 07-08).

A questão do tempo é uma das primeiras questões que se tem que enfrentar para se penetrar no universo complexo que é a Idade Média. Isto porque o tempo do horizonte do homem medieval, não é um tempo mecânico como o do horizonte do homem moderno e o do horizonte do homem contemporâneo. E também não é o mesmo do horizonte do homem da antigüidade clássica. Não há uma única duração do tempo do vasto e complexo horizonte do mundo medieval, pois o tempo não é coetâneo. Como diz Alain de Libera logo acima, são várias as durações: uma duração latina, uma grega, uma árabo-muçulmana, uma judaica e, pode-se continuar dizendo: uma duração pagã, uma chinesa, uma duração hindu e indiana, uma duração africana e, haveria uma duração "americana" ou relativa ao "novo mundo", ou seja, aos Astecas, aos Maias e aos Incas? Neste momento, ainda não se pode falar, nas durações do tempo do medievo, sobre a duração do mundo "americano" ou do "novo mundo", pois este mundo, no âmbito da historiografia, não tem uma Idade Média. Este tempo só ira surgir em 1492, tempo este acordado pela historiografia. Sobre isto, veremos mais à frente.

O tempo no mundo medieval não é coetâneo porque são várias as culturas que vivem seus tempos. Há uma diacronia. Cada cultura está carregada de seu tempo. Assim, cada cultura é já uma civilização carregada de seu tempo. A Idade Média é então um mundo de muitas civilizações com suas respectivas próprias durações. Sendo assim, poderíamos continuar falando em Idade Média no singular, com e como uma única duração apresentada de forma universal? Parece-nos que não. O

que há é uma Idade Média no plural e que sempre foi moderna. Esta Idade Média enquanto período intermediário, constituindo-se um bloco monolítico e unitário, de um tempo obscuro, monoculturalmente falando, situada entre a Antigüidade e o Renascimento, não existe. Esta questão se apresenta hoje problemática para o historiador da filosofia, para o filósofo da história, para o historiador da cultura e também para o teólogo.

Ora, se o tempo no mundo medieval não é coetâneo, portanto, sincrônico, mas ao contrário, é diacrônico, também o mundo medieval não tem um centro. A Idade Média Cristã foi a duração contínua e universal e, portanto, etnocentricamente apresentada até aos dias de hoje. É esta Idade Média que ainda vigora em nossas mentalidades e nas várias manifestações do mundo da cultura hoje: nas escolas, nos manuais e livros, na arte cinematográfica, nos cursos universitários e, principalmente, nos cursos de filosofia, enfim. Se não há um centro devido às várias durações existentes, há, portanto, centro nenhum ou vários centros.

E Alain de Libera, assim prossegue, dizendo:

Filosoficamente, o mundo medieval não tem centro. Não só porque o mundo medieval ocidental tem uma pluralidade de centros (o que é admitido por muitos historiadores), mas, sobretudo, porque há muitos mundos medievais. A Bagdad do século III da Hégira e a Aix do século IX da Era Cristã são contemporâneas, sem estar no mesmo tempo, no mesmo mundo, na mesma história. Quando duas histórias se encontram (o que ocorre no caso aqui citado), o historiador da filosofia que testemunha o fenômeno – e a que distância! – tem, como primeira obrigação, de deixar que esses universos espaço-temporais e geopolíticos se encontrem no mesmo nível de consideração. São dois mundos epistemologicamente iguais em direitos que convergem ou divergem sob seu olhar: O lugar do especialista não é ao lado de Carlos Magno nem de Hârûn al-Rashid; é do lado de ambos, isto é em lugar nenhum. (1988, 08).

Se este mundo denso e de longa duração com muitas durações, como a do pagão, a do bárbaro, a do judeu, a do cristão e a do muçulmano bem como de outras culturas existentes neste mundo ainda incógnito, revela uma pluralidade cultural imensa, revela também uma pluralidade de pensamento. A expressão de pensamento que neste horizonte se formou e, que como já dito, recebeu o nome de Escolástica, e terá também, suas durações respectivas. Assim, encontrar-se-á uma Escolástica judaica, uma Escolástica muçulmana e uma Escolástica cristã. Não se teve ainda notícias de uma Escolástica pagã, uma Escolástica chinesa, uma Escolástica hindu, uma Escolástica africana e, isto não significa que não possa

existir tais expressões de outras durações da Escolástica. No entanto, as três durações conhecidas e que se influenciarão mutuamente e, também, influenciarão o pensamento subsequente, principalmente o pensamento moderno, serão as Escolásticas judaica, cristã e muçulmana.

Não terá lugar nesta investigação a gênese, o desenvolvimento e as várias escolas que a Escolástica teve. Mas vale apontar alguns representantes, pelo menos, das três tradições de durações distintas da Escolástica. Na Escolástica judaica encontra-se a figura de Moisés Maimônides. Na Escolástica muçulmana, encontram-se expressões como Al-Kindî, Al-Fârâbî, Avicena, Ghazâlî, Averroes, Ibn Khaldun e toda uma tradição místico-metafísica do Sufismo. O Pensamento muçulmano é por demais complexo, pois nela há o desenvolvimento de toda uma tradição helênica, Sufí, Sunnita, Shiíta. Sem a compreensão da duração muçulmana, não é possível entender a escolástica cristã. Se não fosse ela, a tradição latina cristã ocidental estaria ainda se movendo no pensamento patrístico formulado por Santo Agostinho no fim da antiguidade clássica. Mas, será graças à tradição muçulmana, que o século XII poderá estar de posse de todo Platão e Aristóteles saído das Escolas de Tradutores já existentes na Península Ibérica. (Conferir: CORBIN, 1994).

As Universidades criadas a partir do século XIII poderão ler e comentar Aristóteles e, de passagem, grande parte da cultura antiga, agora traduzida ao árabe e depois ao latim, graças aos Árabes. Alexandre Koyre diz que “o mundo árabe se sente, e se diz, herdeiro e continuador do mundo helênico. No que tem bastante razão. Pois a brilhante e rica civilização da Idade Média árabe – que não é uma Idade Média, mas, antes um Renascimento –, é, verdadeiramente, continuadora e herdeira da civilização helênica. E foi por isso que ela pôde desempenhar, em face da barbárie latina, o papel eminente de educadora que lhe foi característico”. (KOYRÉ, 1991, 25).

A Escolástica cristã latina ocidental tem um processo de formação nada fácil. É um processo complexo e profundamente denso, pois é uma forma de pensamento e ao mesmo tempo um método que tem o objetivo de articular a verdade revelada, advinda da tradição judaica cristã – neste sentido a Patrística está na origem de sua formação -, e a verdade da natureza (entenda-se essência das coisas) – neste sentido a tradição helênica, primeiramente platônica e depois aristotélica está também na origem de sua formação. Assim, a tradição judaica-cristã, a tradição

greco-romana e, posteriormente, toda uma tradição bárbaro-germânica, irão formar este pensamento que terá por tarefa, articular duas ordens de razão – a razão natural e a razão revelado ou sobrenatural -, isto porque, o horizonte do mundo medieval, agora, independente de suas durações, é um mundo religioso. Cada Escolástica em sua duração cultural formulará uma compreensão deste mundo religioso constituído pela tensão entre imanência e transcendência.

No mundo ocidental latino cristão, os espaços onde esta tensão são traduzidos terão lugar nas seguintes invenções: no Direito Canônico, na Universidade, na Catedral, no Purgatório, na arquitetura das cidades, na existência do mundo da vida – no *Lebenswelt* – do homem medieval. Mas o espaço maior onde se dá estas tensões é um espaço fechado, finito e hierarquizado astronômica e teologicamente falando. É o espaço do geocentrismo. Este espaço, enquanto mundo fechado, finito e hierarquizado é reflexo e espelho do Infinito, do Absoluto, de Deus. É um mundo revelador do *vestigium* de Deus no dizer do franciscano São Boaventura. O Espaço hierárquico é entendido enquanto um corpo que contém outros corpos e cuja cabeça deste corpo é Deus. Assim é a representação desta hierarquia: Deus, Anjos, Arcanjos, Potestades, Papa, Reis, Nobres, Clero, *Laos* (povo, leigo). A Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino será, dentre as várias Sumas existentes no contexto, a expressão desta representação de mundo. Santo Tomás será o paradigma teológico e também filosófico desta realidade.

O chão histórico do processo de formação da Escolástica se dá na renascença carolíngia, mas os seus fios ideológicos datam de tempos anteriores. A Patrística, portanto, esta teologia de comunhão com Deus, e de linhagem agostiniana, estará na origem da Escolástica, teologia esta de especulação sobre Deus. No horizonte da medievalidade cristã será João Scoto Erígena quem irá elaborar a primeira grande síntese metafísica medieval, tendo por base o pensamento de Pseudo-Dionísio Aeropagita. Este pensador, Pseudo-Dionísio, será um autor central no pensamento de Santo Tomás de Aquino também. Como já dito anteriormente, a primeira síntese elaborada por João Scoto Erígena dar-se-á no contexto das duas longas tradições formuladas em fins da antiguidade clássica, quais sejam, a tradição grega e a tradição latina. (Conferir: GILSON, 1985, 229 e seguintes).

Este mundo finito, fechado, hierarquizado, mas marcado por uma tensão cruel entre o saber de salvação, dado pela fé e, o saber de ordenação, dado pela razão,

cujo sentido teológico e histórico é dado pela formulação de Santo Agostinho contida na *De Civitate Dei*, é o mundo onde, já a partir do século XI, já havia um comércio internacional estabelecido e consolidado. José Maria de Paiva, fundamentando-se em historiadores como Lê Goff e Fourquin, está a afirmar isto, no sentido de entender a linguagem da mercancia, juntamente com a linguagem jurídica que, em forma de homologia, far-se-ão presentes com a linguagem religiosa constitutiva *da forma de ser do Portugal que nos chega*. E o *Portugal que nos chega*, é um Portugal medieval. (Conferir: NOGUEIRA, 2010).

José Maria de Paiva irá reconhecer que, no horizonte do homem medieval, os elementos do *afetivo* e do *comunitário* serão constitutivos daquela realidade, mas que, devido ao aparecimento do comércio já no século XI, uma transformação começará a realizar-se neste mundo marcado pelo signo do afeto e do comunitário para um mundo agora, marcado pelos signos da *racionalidade* e do *individualismo*. A compreensão desta transformação no pensamento paiveano é fundamental, justamente porque, será nela e com ela que um novo tempo será estabelecido, um tempo agora, instrumental, medido pelo relógio, tempo mecânico, portanto. José Maria de Paiva assim diz:

O que, da melhor forma, poderia retratar a transformação leva o nome de *racionalidade*. Na sociedade *afetiva* a religiosidade confirmava o caráter pessoal das relações. Na sociedade *mercantil* predomina uma maneira “abstrativa” de pensar as relações, as ações, o mundo enfim: tudo agora é formado segundo o binômio *mercadoria/lucro*. Cada ser era pensado como entidade à parte, classificado pois segundo categorias. As próprias pessoas pensam e se pautam pela *racionalidade*: a responsabilidade moral, a normatização dos ofícios, a religiosidade, etc. Com efeito, o comércio obriga ao cálculo e ao planejamento; ensina o distanciamento; impõe o individualismo tanto em termos pessoais quanto em termos sociais; cria o “objeto”: tudo vira coisa; mina a *ordem* tradicional e cria uma nova *ordem*, o que se reflete na legislação, nos privilégios, no *status*; estabelece um novo *tempo*, instrumental, medido pelo relógio. A *racionalidade* leva à distinção entre Fé e Razão, a Teologia cedendo espaço à Filosofia e aos conhecimentos da Razão (ciências). É o tempo da Escolástica, tempo de tratados com gosto de abstração, ao contrário da Teologia que propunha o gosto da vivência. É o tempo dos *letrados* da área jurídica, se sobrepondo aos homens da Igreja. Antes, razão sinalizava *o que era*; agora, o *deve ser*. Antes, era equilíbrio, dizendo da *naturalidade* da ordem; agora, é instrumento, *argumento*. (PAIVA. O Portugal que nos chega. 2008, 12-13).

A Teologia de comunhão com Deus, que implicava adesão e comunhão no contexto de um mundo pensando enquanto um corpo, justamente por causa do

aparecimento do comércio internacional no século XII, começa a produzir uma outra teologia agora, ou seja, uma Teologia da especulação sobre Deus, que implicava portanto, uma explicação de Deus. A Escolástica assim pensada, é o signo do processo de transformação que vai se dando lentamente até os séculos XV e XVI, séculos estes constitutivos do *Portugal que nos chega*. De uma sociedade cooperativa, porque constituída enquanto corpo social vai se transformando para uma outra sociedade, agora sociedade individualista. De uma Teologia denominada Patrística, porque comunhão Deus, vai se transformando para uma outra teologia, a Teologia da especulação, porque necessário a explicação de Deus.

No mundo quinhentista/seicentista que vai se transformando, uma outra Escolástica vai se desenhando agora em um mundo organizado pelo comércio. Uma geração e pensadores como: Francisco Silvestre de Ferrara, Tomás de Vio-Cardeal Cayetano, Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Melchor Cano Luis de Molina, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás Juan de Lugo irá se impor com seus tratados filosófico-teológico-jurídico. Santo Tomás, Duns Scotus e Guilherme de Occam, darão a base teórica para toda esta geração que vive em um outro contexto agora: o contexto das grandes navegações, da reforma religiosa, do nascimento de uma outra forma de ler o homem e o sagrado, o renascimento. (Conferir: FERNANDEZ, 1986). Toda esta tradição far-se-á presente no Novo Mundo. Enrique Dussel chamará este período na América Latina Caribenha, principalmente no lado hispânico, de teologia da cristandade colonial, nos marcos de 1553 a 1808. O método será tomista nas interpretações: salmatina (dominicanos), suareciana (jesuítas) e agostiniana e scotistas (franciscanos). Dussel denominará este período de teologia acadêmica, justamente porque produzida e formulada no ambiente universitário. (Conferir: DUSSEL, 1981).

De toda a geração responsável pela formulação disto que será denominado de Segunda Escolástica, Francisco Suárez será marco constante tanto na tradição do pensamento europeu de enfoque católico e protestante quanto no Novo Mundo. Francisco Larroyo reconhece Francisco Suárez como sendo a figura mais sobresaliente da escolástica do século XVI e, ao mesmo tempo, diz que “por vez primera, el filósofo español se suelta de las andaderas aristotélicas y crea el nuevo género literario del *cursus philosophicus*”. (LARROYO, 1958, 67). Já o filósofo boliviano Guillermo Francovich diz que “el tomismo jesuítico tuvo su más alto

representante em el Padre Francisco Suárez. Y fué el tomismo suarístico el que se enseñó en la Universidad de Chuquisaca". (FRANCOVICH, 1945, 31).

Francisco Suárez, *signo* de ruptura e continuidade entre a antigüidade/medievalidade e a modernidade/pós-modernidade. Francisco Suárez, *signo* maior da Segunda Escolástica e do Barroco. Francisco Suárez, *signo* da Escolástica Barroca. Francisco Suárez ou sua *Disputaciones Metaphysicae*, constituem o *signo* de conexão e de elo entre os *horizontes* da antigüidade clássica e a antigüidade medieval com os *horizontes* da modernidade e da pós-modernidade.

Francisco Suárez é o *epicentro* - entre Platão/Aristóteles e Edith Stein/Martin Heidegger -, da tradição do pensamento filosófico e teológico no ocidente, ou seja, é o ponto da superfície da questão do *ser infinito* e *ser finito* onde primeiramente chega a onda sísmica do pensamento metafísico e teológico.

Toda uma tradição de *horizontes*, hermeneuticamente falando, se conflue e se funde em Francisco Suárez. De Suárez se pode ir a Aristóteles e a Platão passando por Tomás, Agostinho, Sctus e Occam; de Suárez se pode ir a Heidegger e a Edith Stein passando por Descartes, Leibniz, Wolff, Kant. Os elementos neo-escolásticos residuais que se encontram na tradição da filosofia moderna, bem como da teologia moderna também, principalmente a da tradição da reforma protestante, são indelévels.

O século XVI, século este de Suárez, é o século da Segunda Escolástica. Questões de natureza teológica, metafísica, ética e jurídica que marcam e estruturam o pensamento de Francisco Suárez, são ao mesmo tempo, os valores fundamentais e estruturais da Segunda Escolástica. Carlo Giacon irá dizer de Francisco Suárez o seguinte: "Insigne in teologia, in filosofia, in diritto, egli è come il simbolo di un'epoca assai feconda del pensiero humano". (GIACON, 1946, 169)

Já o século XVII, por sua vez, será fundamentalmente o século da epistemologia marcado pela tensão entre o racionalismo e o empirismo. René Descartes em o *Discurso do Método* (1637) apresentará aquilo que será a "carta-programa" da modernidade em quatro notas principais, quais sejam, autonomia da filosofia em relação à teologia, ênfase e direção gnoseológica e não mais metafísica, acento e ênfase na questão do método e, virada antropocêntrica em relação ao teocentrismo medieval. Esta virada dars-se-á, como já visto anteriormente, fundamentalmente pela transormação advinda do comércio internacional. Neste contexto, a filosofia irá se dividir

em duas grandes direções: a filosofia moderna e a filosofia escolástica. Sobre isto, Edith Stein em *Ser Finito e Ser Eterno* (1950), assim irá dizer:

El pensamiento moderno, desprendido de la tradición, se caracteriza por su insistencia en el problema del conocimiento en lugar del problema del ser, y porque rompe de nuevo los lazos con la fe y la teología. Sería posible demostrar que la filosofía moderna buscaba también esencialmente el ser verdadero y que há prestado servicios apreciables al problema del ser al retomar las ideas en germen desde los principios de la filosofía griega, y que estas dos ideas representaban hilos necesarios para el conocimiento. Pero la separación total de la filosofía moderna de la verdad revelada tuvo consecuencias aún de mayor peso. La filosofía moderna no veía ya en la verdad revelada una norma para verificar sus resultados. Tampoco aceptaba ya las tareas que le fijaba la teología, sino que quería resolver las dificultades por sus propios medios. Consideraba su deber limitarse a la luz natural de la razón, y no rebasar el mundo de la experiencia natural. Quería ser una ciencia autónoma en toda la acepción del término. Esta tendencia la llevó en gran medida a ser una ciencia atea. Por eso la filosofía se dividió en dos grupos que caminaban separadamente, hablaban lenguas diferentes y no se cuidan ya de comprenderse mutuamente: a saber, la filosofía moderna y la filosofía escolástica católica, que se consideraba a sí misma como la *philosophia perennis*, pero que ante los ojos de las personas que le eran extrañas no pasaba de ser la doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos". (STEIN, 1994, 23).

Dois caminhos e duas direções marcam o destino do pensamento filosófico ocidental. O pensamento de Suarez por sua vez, irá se impor e impor suas marcas tanto na direção da filosofia moderna quanto na direção da filosofia escolástica.

René Descartes terá a marca da Segunda Escolástica em sua formação no Colégio de La Flèche fundado pelos Jesuítas em 1604. Aí, Descartes terá acesso a um Tomás bem como a um Aristóteles nada puros. Diferentemente dos Comentários medievais, os Comentários estabelecidos e determinados pela *Ratio Studiorum*, recomendavam aqueles feitos por Fonseca e Toletus.

Na *Ratio* de 1586, recomendou-se o comentário do *Organon* feito por Fonseca e, na versão definitiva de 1599, acrescentou-se a *Introductio in dialecticam*, de Toletu". (GAUKROKER, 1999, 82).

Francisco Suárez por sua vez irá inovar quanto à forma e, ao mesmo tempo, na síntese que elabora de seu pensamento, irá re-significar de maneira inédita toda a tradição herdada da Primeira Escolástica. E, ao mesmo tempo que tem a tradição nas mãos, a traduz de forma criativa, revelando sua autonomia enquanto pensador e, inaugurando a autonomia mesma da metafísica na modernidade nascente. Em *Descartes: Uma biografia intelectual*, Stephen Gaukroger assim diz:

(...) E também vale a pena lembrar que alguns filósofos jesuítas nem sequer vinham produzindo comentários aristotélicos: Suárez, que se destaca como a fonte desse movimento, estava mais interessado em definir uma metafísica sistemática do que em expor mais um comentário sobre Aristóteles, o que conferiu a seus textos, evidentemente, um ineditismo e um atrativo que deram uma certa contribuição para garantir seu sucesso(...). (1999, 90).

Aqui reside o *signo* de ruptura e continuidade, na magnitude do pensamento de Francisco Suárez, entre a antigüidade/medievalidade e a modernidade/pós-modernidade. Não é exagero dizer, mas Francisco Suárez ao mesmo tempo que é antigo e medieval também o é moderno e pós-moderno. Esta é a razão pela qual hoje se descobre este pensador, tanto na tradição europeia quanto na tradição latino americana caribenha.

As representações de antigo, medieval, moderno e pós-moderno carecem de maior determinação quanto ao uso e ao emprego bem como à concepção que se faz deles neste trabalho de investigação, pois, como já sinalizado anteriormente, no pensamento paiveano, “*a posteriori*, é fácil rotular”. No entanto, não será possível neste contexto, explicitá-los mais cuidadosamente. O que vale dizer, é que, quando afirmo que Francisco Suárez é antigo, medieval e moderno, isto torna-se mais compreensível, pois de fato, ele o é. Mas, quanto ao ser pós-moderno, já não se é tão compreensível assim, pois, as características da pós-modernidade como incerteza, caos, complexidade, desconstrução em nada rimam com a Segunda Escolástica que caracteriza o pensamento de Francisco Suárez, pelo menos isto, à primeira vista.

Vale lembrar que Francisco Suárez é o *signo* da Escolástica Barroca. Isto será sinalizado por José Ferrater Mora em *Suarez et la philosophie moderne*.⁸

Ora, o Barroco será a estética estruturante da cultura latino-americana-caribenha. Será uma estética importada, é verdade, mas funcionará como o contra-discurso latino-americano-caribenho em relação à metrópole no dizer do ensaísta e poeta cubano José Lezama Lima; e, no dizer de Jacques Derrida, a estética barroca

⁸ MORA, José Ferrater. Suarez et la philosophie moderne, *in: Revue de Metaphysique et de Morale*. N. 1. Jan./Mar. 1963. Ferrater Mora, assim diz: “(...) Et c’est ce qui nous permet des comprendre que les plus importants d’entre eux ont tenu compte, explicitement ou non, de la scolastique de la période baroque, en particulier, de celle des jésuites espagnols, et, c’est ce qui nous prépare à retrouver sans grande surprise chez ces derniers, mais formulés en un langage traditionnel, certains problèmes au résonnances étonnamment ‘modernes’(...)”, p. 59.

será a pós-modernidade mesma da América Latina Caribenha. No Brasil, esta estética sendo de origem hispânica, chegará pelas mãos dos jesuítas.

Uma teoria do barroco faz-se necessária, portanto, para se poder enquadrar sob nova perspectiva a Segunda Escolástica e principalmente, aquele que formulou a filosofia barroca, ou seja, Francisco Suárez. O Barroco enquanto uma estética complexa, como já sinalizado acima, passa pelo estilo desmesurado e paradoxal que se contrapõe ao estilo de equilíbrio e de apaziguamento de Renascimento. Eis a grande diferença destas duas estéticas: se a primeira reflete a ordem, a simetria, o centro, tudo aquilo que é higiênico, a *consciência*, portanto, a segunda, por sua vez, reflete a desordem, a assimetria, a periferia, tudo aquilo que é sujo, a *inconsciência*, então. Nos dois caminhos abertos do pensamento filosófico ocidental da modernidade, pode-se dizer grosso modo, que a filosofia moderna está para o Renascimento, enquanto que a filosofia escolástica está para o Barroco. Uma para a *ilustração* da razão, outra para a *tensão fé/razão*. E, juntamente com o *Portugal que nos chega*, chega não a Ilustração, mas o Barroco.

Falar em Idade Média na modernidade e na pós-modernidade significou e ainda vem significando como já anteriormente apontado, tocar num significante carregado de densidade, pois aí está condensada toda uma carga valorativa não das melhores. Os pré-conceitos e estigmas não são poucos, ainda mais, quando se fala de pensamento medieval ou filosofia medieval. Pois muitos dizem: o que aí se teria produzido culturalmente de tão significativo? Existiu de fato um pensamento medieval filosoficamente falando? Ora, em relação à Escolástica enquanto forma de pensamento filosófico e teológico nos seus respectivos momentos, ou seja, a Primeira Escolástica na medievalidade mesma, a Segunda Escolásticas já na modernidade, a Terceira Escolástica no século XIX com os Pontífices romanos Leão XIII e Pio XI e, naquilo que venho propondo de Quarta Escolástica que se dá com o pontificado do Papa João Paulo II a partir de sua Carta Encíclica *Fides et Ratio*, há também, analogamente à Idade Média, um forte pré-conceito. Como bem disse Edith Stein, a filosofia escolástica, como *philosophia perennis*, não deixou de ser ao longo e ao largo de toda modernidade até hoje, "doutrina privada das faculdades católicas, dos seminários e dos colégios religiosos".

Fides et Ratio – sobre as relações entre fé e razão – é a décima terceira encíclica de João Paulo II.

A encíclica – do latim *encyclica* – é um gênero de documento eclesiástico. Etimologicamente é de origem grega, cujo significado é: circular, escrito destinado a passar de mãos em mãos. Na semântica eclesiástica, já desde os primeiros séculos, a encíclica correspondia às cartas que um bispo enviava a seus diocesanos ou a um outro bispo.

Hoje, com outro sentido semântico, ela é escrita ou pelo próprio Papa ou com o auxílio de pessoas peritas, dependendo do objeto em questão, e sempre publicada sob a autoridade do Sumo Pontífice. Ela é um gênero de documento pontifício destinado ora a toda Igreja ora a um setor dela, portanto. Outros gêneros de documentos eclesiásticos, por exemplo, são as bulas, as constituições apostólicas.

C. van Gestel em sua obra *A Igreja e a Questão Social*, diz que, “a primeira encíclica no sentido atual da palavra, data de Bento XIV, que publicou, aos 3 de dezembro de 1740, uma *Littera Encyclica et Commonitoria ad Omnes Episcopos*, na qual tratava dos deveres dos Bispos. Desde o pontificado de Gregório XVI (1831 – 1846), os papas utilizaram cada vez mais este gênero de documento”.

Do ponto de vista do conteúdo, uma encíclica contém verdades de fé, verdades naturais, e dados de observação social. Assim, pode-se dizer que, as fontes constitutivas de tal documento encontram-se: na visão bíblica; na tradição patrística; na filosofia escolástica; na filosofia escolástica; na reflexão teológica; e, nas vicissitudes espaço-temporal, ou seja, na realidade concreta.

O campo semântico de uma encíclica é tecido de forma complexa, portanto, revelando vários fios que formam na sua tessitura o corpo doutrinário da Igreja. A isso se convencionou chamar de Ensino Social da Igreja ou Doutrina Social da Igreja.

Os autores norte-americanos de *Nosso grande segredo: Ensino social da Igreja – Herança e Compromisso (Catholic Social Teaching) – Our Best Kept Secret*, assim dizem:

O mais bem guardado Segredo da Igreja Católica, assim poderia haver sido classificado, até pouco tempo, o Ensino Social da Igreja (ESI). Que a Igreja tenha um corpo doutrinário bem desenvolvido sobre questões; sociais, econômicas, políticas e culturais é um fato incontestável; que esse mesmo corpo tenha sido esquecido ou nunca tenha chegado ao conhecimento da maioria dos católicos, não é menos verdadeiro. (HENRIOT *et alii*. 1993, 17).

João Paulo II – Karol Wojtyła, o eslavo – diferentemente dos pontífices anteriores, tem escrito encíclicas densas, de cunho tanto teológico quanto filosófico.

Também, percebe-se neste papa mais que nos anteriores por ser um grande intelectual marcado por influências de tradição filosófica e teológica, como por exemplo: Santo Tomás de Aquino, Max Weber, Max Sheler, Martin Buber, Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier, bem como pela mística hispano-barroca de um San Juan de la Cruz.

Em seu livro *Dom e Mistério*, João Paulo II assim diz:

Mais tarde, por vontade do meu bispo, tive de ocupar-me de ciência como professor de ética na Faculdade de Teologia de Cracóvia e na Universidade Católica de Lublin. Fruto destes estudos foi o doutoramento sobre São João da Cruz e, depois, a tese para professor-catedrático sobre Max Sheler: especialmente, sobre a contribuição que o seu sistema ético de tipo fenomenológico pode dar para a formação da teologia moral. A este trabalho de pesquisa devo realmente muito. Na formação aristotélico-tomista que recebera anteriormente, inseria-se assim o método fenomenológico, fato que me permitiu realizar numerosas experiências criativas neste campo. Penso, sobretudo, no livro *'Pessoa e ato'*. Deste modo me incluí na corrente contemporânea do personalismo filosófico, estudo que deu os seus frutos pastorais. (JOÃO PAULO II, 1996, 106).

Pode-se bem notar então, que o pensamento wojtyliano se inscreve no eixo da tradição do pensamento cristão, naquilo que se convencionou chamar de “filosofia cristã” e, no eixo do pensamento contemporâneo, mais precisamente, a fenomenologia. É fundamental observar que se Platão e Aristóteles ainda constituem as vértebras do pensamento escolástico, isto desde o horizonte do homem medieval, agora, a Escolástica vai subsumindo uma outra filosofia, a Fenomenologia como parte de sua estrutura. Esta é fundamentalmente, a marca do venho formulando no sentido de apontar um outro momento ao desenvolvimento do pensamento escolástico como sendo a Quarta Escolástica.

A encíclica carta apostólica – *Fides et Ratio* – é um texto filosófico e ao mesmo tempo teológico, marcado por uma densidade teórica e lógica por um lado e, por outro, por uma análise das questões do contemporâneo, principalmente aquela que toca a questão da razão.

Não cabe lugar aqui, fazer uma analítica do complexo texto em seu todo. No entanto, vale considerar um ponto, que parece-me importante, ou seja, o da relação entre fé e razão, que é o objeto mesmo da encíclica.

Em maio de 1991, João Paulo II lança a *Centesimus annus*, uma releitura da encíclica *Rerum novarum* de Leão XIII de maio de 1891. *Fides et Ratio* de setembro

de 1998, dista de outra encíclica leonina que tem por objeto a questão da filosofia cristã 119 anos, ou seja, da *AEterni Patris* (Sobre a Filosofia Cristã), de agosto de 1879. Qual o sentido de se estabelecer estas relações? Creio que há um sentido, se quisermos tomar a sério a encíclica de João Paulo II.

Primeiramente, vale dizer que, com a promulgação de *Fides et Ratio* forma-se uma *gestalt* do pontificado de Leão XIII ao de João II: *Rerum Novarum e Centesimus Annus – AEterni Patris e Fides et Ratio*. Compreender as relações intrínsecas e extrínsecas dos respectivos documentos no arco de tempo/espço que vai do século XIX ao XX, significa compreender a história da cristandade que depois de perder sua hegemonia na modernidade ocidental, devido aos embates com o protestantismo por um lado e por outro, com o mundo moderno, começa com o pontificado de Leão XIII a dialogar com o mundo, ainda que timidamente, até ao Concílio Ecumênico Vaticano II, e que se desdobra até o pontificado de João Paulo II. A avaliação desse diálogo, creio, tem que ser feita em sua profundidade e extensão.

Em segundo lugar, o mundo de Leão XIII não é o mesmo mundo de João Paulo II, e nem a eclesiologia é a mesma.

O mundo de Leão XIII é um mundo já laicizado e não mais cristão. É um mundo marcado tanto pelo progresso material e social como também pelo progresso moral e científico. É um mundo delineado pelo imaginário materialista tanto liberal capitalista como socialista. É um mundo marcado pelo idealismo, pelo positivismo e materialismo filosoficamente falando. É um mundo do signo da ciência e da técnica. É um mundo de Deus ausente e do Homem mais que presente. É o mundo Moderno.

O projeto eclesiológico de Leão XIII tem por “nova cruzada” a re-cristianização do mundo em todas as suas dimensões, ou seja, restaurar toda ordem e unidade que havia sido quebrada e arruinada quando da passagem da medievalidade latina cristã ocidental para a modernidade. Assim, o pontificado de Leão XIII será o símbolo de uma nova cristandade: *civitas Dei* no lugar da *republica Christiana*: restauração da filosofia cristã e coisas novas. Este o mundo da terceira Escolástica.

O mundo de João Paulo II é um mundo marcado pelo “fim das certezas”, é um mundo “pós-moderno”. É o mesmo João Paulo II quem sinaliza isto e toda sua crítica vai em relação a esse mundo. Assim, diz ele em *Fides et Ratio*:

A nossa época foi definida por certos pensadores como a época da ‘pós-modernidade’. Este termo, não raramente usado em contextos muito distanciados entre si, designa a aparição de um conjunto de

fatores novos, que, pela sua extensão e eficácia, se revelaram capazes de determinar mudanças significativas e duradouras. Assim, o termo foi primeiramente usado no campo dos fenômenos de ordem estética, social, tecnológica. Depois, estendeu-se ao âmbito filosófico, permanecendo, porém marcado por certa ambiguidade, quer porque a avaliação do que se define como 'pós-moderno' é muitas vezes positivo e outras, negativo, quer porque não existe consenso sobre o delicado problema da delimitação das várias épocas históricas. Uma coisa, todavia, é certa: as correntes de pensamento que fazem referência à pós-modernidade merecem adequada atenção. Segundo algumas delas, de fato, o tempo das certezas teria irremediavelmente passado, o homem deveria finalmente aprender a viver num horizonte de ausência total de sentido, sob o signo do provisório e do efêmero. Muitos autores, na sua crítica demolidora de toda a certeza e ignorando as devidas distinções, contestam inclusive as certezas da fé. (JOÃO PAULO II, 1998, 69).

Do ponto de vista eclesiológico, no eixo de uma interpretação do Vaticano II que vem desde Paulo VI (digo assim, porque desde a América Latina, principalmente a partir de Medellín (1968) e Puebla (1979), foi feita a mais rica e brilhante interpretação do Vaticano II, donde resultou tanto uma Filosofia da Libertação bem como uma Teologia da Libertação, a partir “do potencial evangelizar dos pobres”) há um projeto de igreja que vai na direção da evangelização da cultura e de uma cultura da solidariedade, ou seja, uma igreja da nova evangelização.

Na medievalidade, dois mundos distintos, com distintas eclesiologias, porém, com uma mesma problemática crucial: fé e razão, filosofia/ciência e teologia vivem sob o signo da “navalha de Occan”. Duas ordens de razão que no medievo latino cristão se defrontavam sob tensão, mas se articulavam: São Bernardo de Clairvaux (1091-1153) falava de um *ego affectus est* e, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), falava de uma *Ratio diligendi*.

Na modernidade ocidental nascente, sob a égide de René Descartes (1596-1650), a hegemonia do *Ego cogito* se impõe em toda força e extensão. O *Ego cogito* irá dominar os espaços de fora, o fora da natureza subjugado pela Ciência. O espaço do sagrado será pulverizado pela razão da Ciência e posteriormente pela razão da Técnica.

Hoje, nisto que vem sendo denominado de pós-modernidade, fala-se do fim da filosofia, da falência dos paradigmas, da dissolução da idéia de verdade, da historização das categorias e o fim de toda referência ao universal e da dissolução do sujeito (do *Ego cogito*), do fim das certezas (tanto em ciência como em matéria de fé).

É possível re-articular o sentido das coisas do mundo humano, do mundo da natureza, do mundo do universo, do mundo do mistério? É possível re-articular a “diaconia da verdade”? Com qual razão e com qual fé? Eis o grande debate, para o qual todos estão con-vocados: enfrentar a grande crise e sairmos fortalecidos com ela, ou sermos aniquilados por ela!

Ora, à quarta escolástica se defronta hoje com uma outra grande ruptura, à maneira do contexto da segunda escolástica. Um outro mundo vai emergindo de um mundo em crise. Os contornos e as representações desta realidade, deste tempo, deste espaço, vêm sendo ensaiados hoje, em todas as direções dos saberes. À Escolástica deste tempo, caberá o re-articular o sentido do mundo finito e do mundo infinito. Edith Stein realizou esta tarefa, pelo menos, fazendo a tradição do pensamento moderno cindida da tradição da escolástica a se encontrarem. Pode-se dizer, então, que Edit Stein é o marco, juntamente como a encíclica de João Paulo II – *Fides et Ratio* - deste diálogo entre as realidades terrenais e as realidades celestiais. Em Edith Stein, se abre no mundo da imanência uma caminho à transcendência. Sua opera omnia, mas, mais do que tudo, seu *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascención al sentido del ser*, é o signo maior desta direção que venho apresentando.

Na parte lusa da América Latina Caribenha, os fios com a Segunda Escolástica, a Filosofia Primeira, foram rompidos. Na América Hispânica, ao contrário e diferentemente, os rumos foram outros, pois, aí, houve tão somente um encobrimento da segunda Escolástica e não seu seqüestro. Octavio Paz, assim diz:

(...) Los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros, con la Contrarreforma y la neoescolástica, es decir, contra el mundo moderno. No tuvimos ni revolución intelectual ni revolución democrática de la burguesía. El fundamento filosófico de la monarquía católica y absoluta fue el pensamiento de Suárez y sus discípulos de la Compañía de Jesús. Estos teólogos renovaron, con génio, al tomismo y lo convirtieron en una fortaleza filosófica. El historiador Richard Morse há mostrado con penetración que la función del neotomismo fue doble: por una parte, a veces de um modo explícito y otras implícito, fue la base ideológica de sustentación del imponente edificio político, jurídico y econômico que llamamos Império español; por outro, fue la escuela de nuestra clase intelectual y modelo sus hábitos y sus actitudes. En este sentido – no como filosofia sino como actitud mental – su influencia aún previve entre los intelectuales de América Latina. (PAZ, 1995, 76).

Como sinalizado por Octavio Paz, a Escolástica na América Hispânica, teve uma dupla dimensão. Se por um lado, ao lado dos poderes estabelecidos, justificou

e conservou uma ordem, por outro, ao lado da classe intelectual, possibilitou o desenvolvimento da Literatura, dos discursos Filosófico e Teológico da Libertação, bem como de toda a Estética Neobarroca. Já na América Lusa, como os fios foram cortados sob as formas dos vários níveis de seqüestro já apresentados, todo um desenvolvimento literário, filosófico e teológico ficou estancado. Esta é a razão pela qual a Filosofia da Libertação e a Teologia da Libertação não chegam no Brasil. Esta é a razão pela qual não foi formulado um discurso estético barroco no Brasil, pois, Gregório de Mattos e Antônio Vieira, formuladores desta estética, forma seqüestrados por uma semiologia literária já apresentada.

É Edith Stein quem aproxima o arco de duas tradições de pensamento na Europa ocidental. No Brasil, tal fenômeno também irá ocorrer. Quem fará isto, será, talvez, o filósofo maior da cultura brasileira: Cláudio Henrique de Lima Vaz (1921-2002).

Não terá lugar no desenvolvimento desta pesquisa uma exposição do pensamento de Lima Vaz. Mas, será inegável, nos dizeres de Lídia Acerboni, de Ferando Arruda Campos, de Antônio Carlos Villa, de Ricardo Timm de Souza, para ficar com a crítica nacional, que Lima Vaz foi e, continua sendo, o maior e influente pensador brasileiro do século XX e XXI. Ricardo Timm de Souza, assim diz sobre Lima Vaz:

Articula, em sua formação e maturidade, elementos de proveniência cristã com aspectos diversos do pensamento da modernidade e da contemporaneidade, especialmente o pensamento de Hegel, e com este instrumental – que transita igualmente por Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Espinoza, Kant, Marx, Husserl, Heidegger, Teilhard de Chardin, Rahner, de Lubac – aborda uma enorme variedade de problemas filosóficos de grande importância, da ética à ontologia e metafísica, sempre em diapasão com as exigências particulares das diversas épocas históricas em que viveram, com seus problemas específicos. Entre suas contribuições mais notáveis está a proposição de uma particular e rica abordagem antropológica da realidade humana. (SOUZA, 2003, 65.).

A hipótese que levanto ao que tange ao pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, é que ele terá o mesmo papel no Brasil, análogo ao de Edith Stein no pensamento europeu. Em sua obra *Ontologia e História*, irá realizar o mesmo empreendimento, tal qual o realizado por Edith Setein em *Ser Finito e Ser Eterno*. Antônio Carlos Villaça, assim diz sobre Ontologia e História:

Ontologia e História, o seu livro revelador, propõe-nos além de uma visão basicamente existencialista e de um helenismo visceral, grave tomada de contato com a história e a ordem da civilização. Vaz tem consciência de que o cristianismo não é apenas uma doutrina, mas um fato. O cristianismo é profundamente fatural e histórico. O Padre Vaz

sabe que o humanismo cristão é um humanismo de encarnação, exatamente por ser um humanismo teocêntrico. A visão cristã é histórica e dinâmica. (VILLAÇA, 1975, 181).

Mas, a tarefa de Lima Vaz não é tão somente a de aproximar os arcos de duas tradições de pensamento, ou seja, a da Escolástica e a da tradição moderna presentificada no pensamento de Hegel. Ele irá muito mais longe. Será ele quem irá encontrar os fios perdidos da Primeira Filosofia, a Segunda Escolástica. Esta é a hipótese que precisará, agora em um outro momento, ser mais averiguada cuidadosamente. Nenhuma outra filosofia em nossa cultura irá restabelecer a tensão perdida no horizonte do pensamento colonial da América Lusa. A tradição na qual se move Lima Vaz é a tradição jesuítica, sua escolástica é jesuítica, mas uma escolástica, que está para além de uma posição apologética ou de uma visão de um tomismo românico, eclesiástico, portanto. A Escolástica de Lima Vaz é um diálogo com a Cultura, com a História, com o homem imerso no tempo, cuja estrutura de sua consciência é constitutiva como abertura ao mundo – portanto ao outro – e, à transcendência. A história para Lima Vaz, como diz Lídia Acerboni, “é o âmbito por excelência da mediação, ponto de confronto concreto e dialético do relativo com o absoluto”. (ACERBONI, 1969, 155).

Lima Vaz está na abertura à imanência e à transcendência que vem desde o pensamento formulado por Raimundo de Farias Brito (1862-1917) no contexto do século XIX, contexto este, do nascimento do Culturalismo Brasileiro com a Escola do Recife. Farias Brito por sua vez, marcará de forma indelével a vida e o pensamento de Jackson de Figueiredo (1891-1928). Este, por seu turno, marcará o pensamento de Leonel Franca que fará a primeira abertura ao tomismo. Esta primeira abertura ao tomismo no Brasil realizada por Leonel Franca dar-se-á agora, no contexto da primeira universidade católica criada do Rio de Janeiro, juntamente com Alceu de Amoroso Lima (1893-1983). Alceu por sua vez, irá encontrar o tomismo de Jacques Maritain. A partir disto, as portas à transcendência se abrem, juntamente com outros tantos tomismo que por aqui serão formulado, como por exemplo, o tomismo aberto de Lenardo Van Acker, belga radicado no Brasil e professor de filosofia na primeira faculdade de filosofia fundada pelos beneditinos em 1908 em São Paulo e, posteriormente, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Aquilo que havia sido seqüestrado nos vários níveis apresentado – a *Primeira Educação* e a *Primeira Filosofia* e, nossa estética barroca – em Franca, em Lima

Vaz e, portanto, nesta tradição jesuítica, reencontram seus fios condutores. Esta compreensão a que se chega como em forma de uma primeira conclusão desta pesquisa é já, ao mesmo tempo, ponto de partida, para se recolocar no debate educacional nacional e no debate filosófico nacional com outra estatura, com outro diapasão, portanto.

DO BARROCO OU DE QUANDO SE DESCOBRE A BELEZA DO MUNDO DA TERRA E DO MUNDO DO CÉU

Já o homem barroco é um angustiado,
porque descobre a grandeza sagrada do *além*
e a profanidade prazerosa do mais *aqui*.

Samira Chalhub - *Animação da Escrita* -.

Este capítulo abarcará a questão da Estética Neobarroca de que se veio falando ao longo desta pesquisa. Tendo sua sua origem na cultura hispânica no século XVI, dará o tom e o timbre no mundo europeu bem como, e principalmente, no mundo latinoamericanocaribenho, só que como contraponto à lógica da dominação europeia. Vale reter que a complexidade da questão do barroco passa pelo estilo desmesurado e paradoxal que se contrapõe ao estilo de equilíbrio e de apaziguamento do renascimentos. O Barroco então, com um pé na medievalidade e outro na modernidade, irá re-*signi*-ficar os lugares de tensionamentos, ou seja, ordem-desordem, simetria-assimetria, apolíneo-dionisíaco, higiênico-sujo, centro-periferia, céu-terra, paraíso-inferno, prazer-pesar, consciente-inconsciente etc., estes lugares de uma dialética sem síntese, pleno de paradoxos, aporias e paroxismos. É o lugar da dialética proudhoniana, o lugar do esbanjamento, o lugar onde se pode arrebentar com a lógica da propriedade que é roubo. A dialética phroudoniana é complementar à lógica da expansão do signo peirceano, e à lógica paraconsistente de Newton da Costa, pois o Barroco não é da acumulação e sim do esbanjamento, da natureza farta, da cultura, farta, do amor farto, da comida farta como pensa Luís Câmara Cascudo.

Ainda que o Barroco não seja um fenômeno exclusivamente hispânico, não há dúvida de que a Espanha foi a primeira fomentadora e missionária da literatura barroca. Suas obras do Século de Ouro, pós-renascentistas, junto com outros fatores culturais, criaram o predomínio do espírito espanhol na literatura europeia do século XVII, e até puseram o timbre barroco sobre a literatura mundial, inclusive dos séculos posteriores. (HATZFELD, 1988, 295)

Ao dizer isto, Helmut Hatzfeld quer mostrar como a presença do Barroco como movimento literário europeu a partir dos séculos XVI e XVII, e, enquanto estilo extravagante, se dá em todos os países europeus, como: na Espanha (Culteranismo, Conceptismo e Gongorismo); na Itália (Marinismo e Seiscentismo);

na França (Preciosismo); na Inglaterra (Eufuismo); e na Alemanha (Inchação, Bombast, Schwulst). (Conferir: HATZFELD, 1988, 295-296).

Hatzfeld também, vai considerar "não os poetas influídos pelo Barroco Espanhol, mas sim, os poetas espanhóis que influíram na Europa de maneira mais sutil e intrínseca", como por exemplo: S. Juan de la Cruz, o *Quijote* de Miguel de Cervantes Saavedra, Luis de Gógora, Lope, Francisco de Quevedo, Calderón, mostrando "que em toda a literatura do Barroco pertence à Espanha a parte do leão; que tentou verter em novos moldes a mensagem cristã e humana para o mundo inteiro, e que devemos este papel tão destacado da Espanha aos poetas cuja obra acabamos de considerar, poetas grandes e extraordinários". (1988, 313).

Distinguindo com o devido cuidado o Barroco ideológico, cultural, artístico ou literário, e, sem propor um Barroco eterno à maneira de Eugênio D'Ors, Helmut Hatzfeld admite de maneira razoável, "um Barroco a-histórico, categórico e fenomenal na Espanha".

Há porém outro aspecto, e é que o espírito e a arte espanhola têm afinidade com o Barroco desde os primeiros tempos, e se opõem instrinsecamente ao Classicismo, ao italianismo, ao espírito de harmonia, de geometria, de beleza amável; em outras palavras: o equilíbrio greco-romano. E o que se opõe a esses traços é o grande gesto de heroísmo desmedido, o paradoxal entrelaçamento e a associação de idéias e palavras, a linguagem intensamente figurativa, a constante mescla da religião com as coisas mais concretas, mescla também de crueldade e de intolerância provocadas pelo domínio secular dos mouros. (1988, 296).

Com estas linhas iniciais, referenciados no *Estudos sobre o Barroco* de Hatzfeld, creio ser necessário perguntar: O que isto tudo tem a ver com o Continente latino americano caribenho (pois, o Barroco não tem importância histórica para os norte americanos)? Ou seja, o Barroco enquanto elemento-chave e valor-força, pode ajudar a pensar a questão do *outro*, enquanto possibilidade filosófica na América Latina Caribenha? Aqui, à maneira da crítica triádica kantiana no que tange à sua forma, já se está entrando no âmbito de uma terceira crítica, portanto da crítica estética.

Retomando a citação já feita para melhor se olhar e escutar esta estética nascida na Espanha e trazida pelas mãos dos jesuítas, e ao mesmo tempo, o que já foi dito de Afrânio Coutinho em seus ensaios sobre *Do Barroco*, assim ele afirma:

Criação da Contra-Reforma, o Barroco passou à América Latina desde muito cedo, desde quando criado no século XVI e se tornou no século XVII o grande fator de formação de nossa consciência, passando imediatamente a criar um estilo de vida e de arte - literatura, escultura, arquitetura, pintura -, impregnando de modo geral os nossos hábitos e maneira de viver. É o grande motor de nossa vida, criador de um tipo de homem, "o senhor barroco", na palavra de Lezama Lima. Este homem está em toda a parte em nossa América, diferente do europeu e do norte-americano, graças à marca católica, contra-reformista, introduzida no Brasil pela mão barroca do jesuíta, como tenho dito. E não é só na arte que ele encontra expressão, resultado da mistura ibérica, indígena e negróide. **Tudo isto é uma criação original, de nossa patente, que o racionalismo europeu jamais terminará por compreender, incapaz de penetrar a sua essência irracional, ilógica. Isto é a América. Daí o nosso americanismo**". (1994, 332, destaque meu).

Afrânio Coutinho, nesta mesma obra, no capítulo *O Barroco e a mestiçagem Americana*, trabalhando com o conceito de "classicismo", cita Sérgio Buarque de Holanda, que sinaliza, que o Brasil (e podemos dizer também a Latino América Caribenha), não teve Renascimento, senão, que passou da Idade Média ao Barroco. (1994, 315).

Como já desenvolvido em capítulo anterior, o Novo Mundo nasceu moderno junto com a modernidade européia e, foi tecido no "processo originário da constituição da subjetividade moderna" (Dussel). Por outro lado, este vasto e polissêmico campo de linguagens complexas e múltiplas, próximas e distantes que é já a América Latina Caribenha, semioticamente se constitui em um "vasto representamem" (Peirce). Ou seja, somos o exemplo máximo de cruzamentos de linguagens extremamente velozes. O Novo Mundo é barroco!

Tem lugar agora, para completar e definir melhor os contornos de minha preocupação, colocar em pé, minimamente, o estado da questão do Barroco na Latino América Caribenha, embora seja verdade, que tal questão vem sendo anunciada ao longo deste Ensaio.

Em *Barroco*, movendo-se no conceito de retombée (causalidade anacrônica, isomorfia não contígua), Severo Sarduy discutirá o Barroco como o Barroco histórico (siglo XVII) y el neo-Barroco (siglo XX), não em sua homologia com a política, como por exemplo, na perspectiva que apresenta o catedrático londrino de História de Arte Michael Kitson, quando diz o seguinte a respeito do barroco:

Como todas as fases da arte, o Barroco passou pela conhecida seqüência de ascensão, apogeu e declínio. Mas a semelhança com a Renascença vai ainda mais longe. Os artistas do Barroco e da Renascença defrontavam-se, essencialmente, com os mesmos gêneros de tarefas e trabalhavam, predominantemente, para os mesmos clientes: a corte, a aristocracia e a Igreja (...). (KITSON, 1978, 08).

E muito menos, como em José Antonio Maravall na sua perspectiva histórica e sociológica do Barroco, que definindo o Barroco como uma cultura de massas, não vê a possibilidade de afirmar um neo-Barroco, portanto. Assim Maravall diz:

(...) É llo nos da a entender que cualquier elemento caracterizador del Barroco que tratemos de observar, puesto que singular y aisladamente se pueden encontrar antes y después, hemos de considerarlos en el conjunto de una situación histórica a la que se asocian, y sólo en conexión con la cual adquieren su sentido. Trataremos, pues, de mostrar en cada caso, al fijarnos en un elemento del Barroco que propongamos como tal, cuál es el entramado situacional a que responde. (MARAVALL, S/d., 418).

A perspectiva de Severo Sarduy em *Barroco*, quer revelar que há uma homologia entre a arte e estética barroca com o discurso da ciência, ou seja, a correlação entre Barroco e as teorias cosmológicas, tanto do século XVII - o círculo galilaico e a elipse kepleriana -, bem como as teorias cosmológicas do século XX - o *Big Bang* e o *Steady State* -.

Esta correlação que ocorreu no século XVII e que está ocorrendo no nosso século entre as formas artísticas e as teorias cosmológicas é recíproca, e atemporal, ou seja, é aquilo que Sarduy chama de isomorfia não contígua, a *retombée*, portanto. Diz Sarduy:

Elucidar o campo simbólico do barroco é definir nele o "recaimento" (*retombée*) através da oposição de duas formas - o círculo de Galileu e a elipse de Kepler. Outra oposição será assinalda, de modo sumário - a das duas teorias cosmológicas atuais: o *Big Bang* e o *Steady State* - em algumas obras de hoje. (SARDUY, s/d, 22).

Desta mesma forma, ao estabelecer a correlação do Barroco com as epistemologias cosmológicas, tanto no século XVII como no século XX, Sarduy poderá explicitar qual é o interesse que tem o neo-Barroco para a modernidade. Contrariamente a Maravall e Kitson que não afirmam a possibilidade de um Neo-Barroco, como também sustenta Afrânio Coutinho, que afirma tão somente, a dimensão

e a precisão conceitual do Barroco circunscrito ao século XVII, pois, para este, o Barroco está adequado enquanto estilo ao clima espiritual e ideológico do século XVII.

Afrânio Coutinho, tampouco, concordará com Sarduy, quando este afirma o Barroco em sua nova fase, em sua fase re-significada, ou seja, o neo-Barroco. Diz Afrânio:

Segundo este autor (Severo Sarduy), estariam as literaturas contemporâneas ibero-americanas atravessando nova fase barroca. Parece-me que essa colocação falseia a concepção crítica do Barroco. **Para mim, o Barroco é um estilo de época, ligado a um determinado período histórico - o século XVII. Caracteriza-o, ademais, a fusão de uma ideologia - a da Contra-Reforma - com um conjunto de estilemas típicos.** É um estilo que traduz - de maneira adequada - uma doutrina específica, a qual não se poderia traduzir por outro estilo. Além disso, esse estilo se caracteriza pelo conjunto. É buqué de estilemas e figuras que se ajustam, traduzindo um estado de espírito característico de uma época da história ocidental. Chamar de barroco seiscentista, parece-me que retira completamente a validade crítica do termo. Esvazia-o de significado. Ao passo que, mantendo-se o conceito ligado ao seiscentismo, sempre que usado sabe-se a que se refere e o que define. Assim, ele tem caráter definitório. Possui rigor conceitual e crítico". (COUTINHO, 1994, 293-294. Grifos meus).

No entanto, Severo Sarduy vai para além da limitação do sentido da expressão do Barroco, característica de um período histórico-cultural, o do século XVII. É nesta perspectiva, de afirmar positivamente e, explicitar a possibilidade de um neo-Barroco subversivo, que se pode ler o *Suplemento* do seu *Barroco*, também conclusão provisória de um outro trabalho seu - *El Barroco y el NeoBarroco* -, quando aí, no *Suplemento*, falando da Economia, Erotismo, Espelho, Revolução, diz o seguinte:

Que significa hoje uma prática do barroco? Qual o seu sentido profundo? Tratar-se-á de um desejo de obscuridade, de um gosto pelo esquisito? Arrisco-me a defender o contrário: ser barroco hoje significa ameaçar, julgar e parodiar a economia burguesa, baseada numa administração avarenta dos bens; ameaçá-la, julgá-la e parodiá-la no seu próprio centro e fundamento: o espaço dos signos, a linguagem, suporte simbólico da sociedade e garantia do seu funcionamento através da comunicação. Delapidar da linguagem unicamente em função do prazer - e não, como o pretende o uso doméstico, em função da informação -: atentado a esse bom senso moralista e natural - "natural" como o círculo de Galileu - no qual se funda toda a ideologia do consumo e da acumulação. O barroco subverte a suposta ordem normal das coisas, como a elipse - esse suplemento de valor - subverte e deforma o traçado do círculo, que a tradição idealista supunha perfeito entre todos. (SARDUY, s/d, 93).

Alejo Carpentier de acordo com Eugênio D'Ors, definirá o Barroco como "una constante humana", "una constante del espíritu". Para além da idéia de decadência do Barroco, Carpentier falará da efervescência dele. Assim, há um "eterno retorno del barroquismo".

O Barroco para ele, não é um *estilo histórico*, mas sim, um *espírito*. Neste sentido, ao que se diz respeito à América Latina Caribenha, o Barroco é afeito às suas próprias condições de origem. Em *Razón de Ser*, Carpentier diz:

(...) Pero, volviendo a lo que decíamos, de lo barroco visto como una constante humana y que de ningún modo puede circunscribirse a un movimiento arquitectónico, estético o pictórico nacido en el siglo XVII, nos encontramos que en todos los tiempos el barroco ha florecido, bien esporádicamente, bien como característica de una cultura (...). (CARPENTIER, 1984, 60).

Associando o Barroco enquanto uma estética necessária ao "real maravilhoso", o compreende como algo em plena expansão, proliferando significantes. Em *Razón de Ser*, Carpentier vai falar de "núcleos proliferantes". Isto porque, para Alejo, nosso Continente é o "real maravilhoso", onde os fatos, os prodígios, a anormalidade, causam admiração, pois estão presentes, e isto, sem que necessariamente se tenham que inventar. Assim, por exemplo, em *Literatura & Consciência Política na América Latina*, Carpentier, dirá o siguiente:

(..) E é que, pela virgindade da paisagem, pela formação, pela ontologia, pela presença faústica do índio e do negro, pela revelação que constituiu a sua recente descoberta, pelas fecundas mestiçagens que propiciou, a América está muito longe de ter esgotado o seu caudal de mitologias. Mas que é a história de toda a América senão uma crônia do real maravilhoso? (CARPENTIER, s/d, 79).

E em *Razón de Ser*, Carpentier pergunta pelo porque da eleição do Barroco na América Latina. Pergunta porque no Continente latino-americano-caribenho, o Barroco - distintamente da Europa, principalmente -, continua sendo uma questão de fundamental importância e, porque o elegemos como nossa questão central. Assim o autor diz:

¿Y por qué es Latinoamérica la tierra de elección del barroco? Se pregunta Carpentier. Porque – responde - toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se enriquece con la criolledad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco, venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente – y eso lo vio admirablemente Simón Rodríguez – la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí es un espíritu barroco (...). (CARPENTIER, 1984, 69).

Salvaguardando-se das distinções do Barroco de Severo Sarduy e de Alejo Carpentier, ambos se movem em uma concepção de *linguagem* distinta. A concepção de linguagem que dá os contornos ao Barroco de Carpentier, é o de uma linguagem que representa e recobre o mundo, ou seja, é uma linguagem mimética.

A linguagem barroca se presta a representar os elementos não expressos, extraordinários na cultura. Isto, porque a concepção crátilista (*Crátilo* de Platão) de linguagem está na perspectiva de Carpentier. "O barroquismo, capaz de dar 'vida y consistencia, peso y media' ao inominado, é preconizado para atender a essa singular condição adâmica do escritor americano, não como um instrumento artificial de linguagem, mas sim afeito à mais legítima tradição pré-colombiana (...)" (CHIAMPI, 1980, 46).

Em Severo Sarduy, a concepção de linguagem, não será aquela que consegue recobrir o real como em Alejo Carpentier, pois, há sempre uma *falta* como fundamento. Assim, o expressa Sarduy no *Suplemento do Barroco*:

O barroco moderno, o neobarroco, reflete estruturalmente uma discordância: a ruptura da homogeneidade, a ausência de um Logos absoluto, a carência em vez do fundamento como *episteme*. Neobarroco do desequilíbrio, reflexo estrutural de um desejo que não pode alcançar o seu objecto: desejo no qual o Logos se limitou a colocar uma cortina que esconde a sua carência. O olhar já não é apenas infinito: objecto parcial, ele transformou-se em objecto perdido. O percurso - real ou verbal - já não franqueia apenas divisões inumeráveis: visa um fim que constantemente lhe escapa, e o seu trajecto é dividido por essa mesma ausência em torno da qual ele se desloca. Neobarroco: reflexo necessariamente pulverizado de um saber que sabe não se encontrar já "tranquilamente" fechado sobre si mesmo. Arte da deposição e da discussão. (SARDUY, s/d, 96-97).

Ambas perspectivas, têm portanto, a América Latina Caribenha como via de acesso ao pensar literário e estético. Mais que um *estilo histórico*, um *espírito* para Carpentier; para Sarduy, *arte de la disposición y discusión*, o Barroco como nossa modernidade, é já o próprio contra-texto da Latino América Caribenha. Em que pese, que o Barroco seja uma estética importada, como foi já sinalizado em momento anterior, aqui em nossas paisagens, ele é apropriado e transformado, ou seja, ele é re-*signi*-ficado.

É nesta direção, de pensar o Barroco, enquanto o contratexto da Latino América Caribenha, que o autor de *Paradiso* se coloca. José Lezama Lima afirmará que depois de apropriado e transformado, o Barroco entre nós foi uma *arte da*

contraconquista. Em a *Expressão Americana*, assim ele se expressa: “Repetindo a frase de Weisbach, adaptando-a ao que é americano, podemos dizer que entre nós o barroco foi uma arte da *contraconquista* (...)”. (LEZAMA-LIMA, 1988, 80).

A apropriação que Lezama faz do Barroco americano é profundamente distinta do do Barroco europeu, ademais de ser original, ele sinaliza três aspectos fundamentais: nosso Barroco se apresenta como uma tensão, é portador de um plutonismo e, é também portador de um estilo plenário. (1988, 79-80).

Este Barroco vivo, pleno e dinâmico, associado às culturas periféricas, possibilitará a Lezama falar do *Señor Barroco*, que fará a arte da *Contraconquista*: “(...) O primeiro americano que vai surgindo dominador de seus caudais é o nosso senhor barroco.” (1988, 80). Aqui, portanto, reside o conteúdo subversivo, revolucionário, político do Barroco.

O Barroco lezamiano, enquanto uma crítica à modernidade, ou seja, a esta modernidade marcada por uma visão de uma razão e de um progresso histórico do homem ocidental latino cristão, de que falava anteriormente, é uma crítica à concepção filosófica do idealismo ontológico hegeliano, visão esta, minimamente articulada anteriormente, mas que vale ainda, insistir um pouco mais.

Em Hegel, como já foi visto, tudo é essencialmente histórico, a história é constituinte do Ser. Ela sendo um processo, o é no *tempo* e *espaço* onde o Espírito Absoluto se manifesta, se reconhece e se realiza. Ou seja, é nesse processo que Espírito passa de um *ser en sí* para um *ser por sí*.

Este Espírito (*Lógos* o Razão) em Hegel é eterno e não tem presa para concluir suas tarefas e projetos. Ao mesmo tempo, esta *razão autoconsciente*, não tem dificuldades e nem escrúpulos em se beneficiar de raças, gerações, povos inteiros, para conseguir seu intento. Como afirma Hegel:

Certamente, é muito longo o tempo que o espírito emprega em elaborar a filosofia, e à primeira vista o comprimento do tempo poderá parecer enorme, como sucede com a grandeza dos espaços de que se ocupa a astronomia. No entanto, no que se refere à lentidão do **espírito mundial**, pode afirmar-se que esse não tem pressa (*mil anos são para ti como um dia que passa*): tem tempo suficiente, pois que, sendo eterno, está situado fora do tempo. Os efêmeros e mortais não dispõem de tempo bastante para levarem a cabo muitas das suas empresas: quem é que não morre antes de haver concluído os seus projetos? Pelo contrário, o espírito do mundo possui tempo bastante, e não só tempo, porque para adquirir um conceito não é só questão de tempo, mas de muita outra coisa.

Que ele empregue tantas raças e gerações humanas nesta operação do seu dever consciente, e que faça enorme desperdício de nascimentos e de mortes - não é isto o que mais importa: ele é bastante rico para semelhante consumo, e executa o seu trabalho em mais vasta escala, porque possui nações e indivíduos em abundância de que se pode servir. Repare-se no prólogo vulgar que a natureza vai nos seus fins pelo caminho mais curto. E é verdade. Pelo contrário, a linha, que o espírito percorre, segue por vias indiretas e é feita de mediações; tempo, fadiga, consumo e semelhantes considerações da vida finita não convêm ao seu caso. Não devemos, portanto, impacientar-nos pelo fato de alguns conhecimentos particulares não poderem ainda desenvolver-se, ou por causa de ainda se não haver obtido isto ou aquilo: **na história universal os progressos são lentos.** (HEGEL, 1985, 344. Grifos meus).

A esta concepção de história como progresso, lugar onde Espírito se auto manifesta, se aliena, Lezama propõe outra concepção de história e outra razão: o *logos poético*. Toda a estética lezamiana, sua poesia, sua narrativa e seu ensaio é atravessada por aquilo que Lezama chama de um *lógos secreto*, envolto de névoa e obscuridade e caos. Este outro *lógos* de Lezama, *lógos secreto*, ou seja, *lógos poético*, atua na história, cujo seu executor é o poeta mesmo. Daí sua veração por José Martí. Daí seu reconhecimento dos dois grandes homens, fontes da vida cubana: Hernando de Soto e o padre Félix Varela. A novela, como foi visto, principalmente *Paradiso*, ordena o caos constituído de coisas próximas e opostas. Este *lógos* poético lezamiano se move às margens (é marginal e periférico, bárbaro, portanto) da ontologia da história universal hegeliana, pois para Lezama, a história será muito mais a história da sensibilidade e da cultura enquanto uma mágica continuação e não um seguimento. Nesta dimensão, pode-se retomar agora, com muito mais compreensão, o que já dito anteriormente por Irlemar Chiampi na introdução de *Expressão Americana*:

É, pois, às margens do historicismo e da Ontologia que Lezama coloca o seu projeto de construir uma visão histórica pelo filtro da imagem. Delicado, tênue ponto intermediário, no qual o devir americano, sem se render à noção de progresso ou evolução, sujeita-se, em troca, ao vaivém ideacional de um "sujeito metafórico", toda a seção inicial do primeiro capítulo está dedicada a teorizar e justificar a atuação do logos poético, pela perspectiva desse sujeito metafórico que deve adquirir uma visão histórica livre das malhas do historicismo. Na sua atuação, visa a "produzir a metamorfose (das entidades naturais e culturais) em busca de uma nova visão"; quer ser "o fator temporal que impede que as entidades naturais ou culturais imaginárias se tornem gelées na sua estéril planície". (CHIAMPI, 1988, 23-24).

Se Dussel chama a atenção para a gravidade da identificação da subjetividade no horizonte ontológico da modernidade ocidental com o divino, ou seja, a ontologia moderna é uma ontologia divinizada, portanto conquistadora e fascista, Lezama, por sua vez, irá também, na mesma direção do pensamento dusseliano e conseqüentemente também da do pensamento peircenao, que rompe com a identificação do *lógos* ocidental com a linguagem, irá tecer sua crítica ao *lógos* hegeliano que também atua na história em uma forma teocêntrica. Vale também dizer, que na citação de Lezama que vai na seqüência, é retomada pelo poeta, a crítica feita já à visão que Hegel tem do índio e do negro em suas *Lecciones*. Assim, se apresenta a crítica lezamiana:

Para Hegel el logos actúa en la historia en una forma teocéntrica, es decir, Dios es logos, sentido, al no encontrar con la facilidad requerida por la absoluteza de su apriorismo, desconfía y nos otorga su desdén. Busca en la América el espíritu objetivo, y lo que encuentra, como en el Génesis, es el aliento de Dios rizando las aguas, como una piedrecilla lanzada de canto sobre la tranquila laminación líquida. Lo que todavía nos asombra, es el desatado interés de Ortega y Gasset por esas siete u ocho páginas donde Hegel enjuicia la América, en su *Filosofía de la Historia Universal*. Considera en América sólo al criollo blanco, como causal de la independencia, después de subrayar paradójicamente, que la fortaleza del negro había desalojado la pasividad india. Sus páginas sobre las culturas negras muestran una escandalosa incomprensión. Si limita a señalar un estado de inocencia. Como si fuera posible que en un estado tribal, la idea de inocencia, en el sentido paradisiaco católico en que la aplica, pudiera tener desarrollo. Considera que la característica del continente negro, es ser indomable, en el sentido en que no es susceptible de desarrollo y educación, dice. Bastaría para refutarlo, aquella épica culminación del barroco en el Aleijadinho, con su síntesis de lo negro y de lo hispánico. *Esas limitaciones hegelianas* motivan que nos parezca imprescindible repetir aquí las palabras de Alfred Weber, que nos parecen una apreciación muy intuitiva y certera de los valores hegelianos en su totalidad. "La primera gran contraposición, dice, en que el idealismo alemán se coloca frente al contenido ideológico de la cultura moderna procedente de los países occidentales". (LEZAMA-LIMA, 1988, 288. Grifos meus).

Dizia anteriormente, que o resgate e a re-significação da tensão/pulsão referente ao corpo, ao mundo e a Deus na modernidade, dar-se-á nos contextos e no horizontes respectivamente falando, da estética barroca e da filosofia kantiana. De fato, será nestes dois campos, nestes dois territórios, que será restituída a tensão e a pulsão, realidades necessárias e constitutivas do movimento, do crescimento, da expansão nas antinomias. Se com Kant, como já visto, o

esfacelamento da tensão dual inaugurado pelo racionalismo cartesiano e prosseguido no materialismo empirista, será restituído na sua Crítica triádica, a estética barroca, por sua vez, irá fazer a restituição da tensão/pulsão, se mantendo com um pé na *medievalidade* e outro na *modernidade*. O homem barroco, é aquele que não nega, à maneira da modernidade, a medievalidade, mas também, não recusa à maneira dos anti-modernistas, a modernidade. Medievalidade/modernidade, em tensão sem resolução, irão constituir um novo homem, um novo estilo, uma nova arte, uma nova literatura, um novo pensamento, que não passa pela lógica da Renascença e nem da Ilustração. A lógica da Renascença e da Ilustração está mais no eixo de um "neo-clássico que reescreve o antigo", como diz Samira Chalhub. O homem barroco, diz Samira, "é um angustiado, porque descobre a grandeza sagrada do *além* e a profanidade prazerosa do mais *aqui*. Assim, a arquitetura, a pintura, a escultura, a literatura - vozes que interpretam a dimensão real, simbólica e imaginária do homem - enconcotram, no barroco, a presença do corpo como pulsionalidade conflitiva, que buscava no jogo do encobrimento da referencialidade, no ato mesmo de mostrar escondendo/esconder mostrando, o movimento da relativização do belo estético. Não é que não houvesse corpo na Rensacença - este era um 'fáneron' da visibilidade tátil do belo inteiro". (CHALHUB, 1999, 137-138). Lima vaz, por vez, irá nesta direção, em sua Ontologia e História, subsumindo o pensamento hegeliano que, no horizonte da estética neobarroca, sofre forte crítica.

O Barroco, enquanto estética européia é transplantado ao Novo Mundo, mas aqui, ele se converte em nosso contra-discuroso, em nosso contra-texto. O nosso Barroco, então, não será mais o Barroco europeu, vinculado às ideologias de um poder absolutista e muito menos, à Contra-Reforma, embora sejamos muito mais filhos desta do que da Reforma.

Severo Sarduy, Alejo Carpentier, José Lezama Lima, neste sentido, estão mais além ou aquém, da constante histórica do Barroco, de um Barroco que esteve associado à Contra-Reforma, ao Centralismo e ao Absolutismo europeus, já também sinalizado por Octavio Paz, de um Barroco como "acumulação sem tensão e assimetria sem plutonismo" como quer Lezama. Eles inauguram desde o ponto de vista da Literatura, da Poética e da Estética, inovações no tocante a compreensão da Latino América

Caribenha (Lezama inclui os Estados Unidos), no sentido de revelar à América Latina Caribenha sua *outridade*, ou seja, o Barroco enquanto a *razão do outro*.

Toda esta literatura Neo-Barroca que emerge nas décadas de 60 a 80 e que apresenta o Barroco como um “novo cânone” da estética pós-moderna latino americana caribenha, está muito próxima da problemática tanto filosófica como teológica que também se apresenta neste período, o seja, o de uma Filosofia da Libertação e de uma Teologia da Libertação. Assim são as palavras preliminares de Enrique Dussel em sua *Filosofía de la Liberación*: “Filosofía de la liberación, filosofía posmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia”. (DUSSEL, 1985, 09).

Desde Frei Bartolomé de Las Casas até a gestação dos discursos da Filosofia da Libertação e da Teologia da Libertação, ou melhor desde Las Casas - para cobrirmos um arco de tradição de pensamento -, até Dussel, em sua Filosofia, Teologia e História, a tensão Fé/Razão estarão salvaguardadas. Aqui está nossa tradição de pensamento - *pensamento escolástico latino-americano-caribenho* -, que formulou no arco de 500 anos, uma teoria da alteridade, do outro enquanto outro, do cara a cara, desde à exterioridade, sem vínculos com o poder religioso ou estatal do centro, mas ao contrário, com vínculo às maiorias oprimidas, à cultura das outras maiorias que estão na Ásia e em África. O adjetivo libertação não aparece sem sentido junto ao substantivo filosofia ou teologia, mas sim, porque nossa realidade de mundo periférico, comporta revolução, subversão, libertação portanto, frente à ordem estabelecida do centro.

Parece-me, portanto, que tanto a Literatura e a estética neo-Barroca, como a Filosófica e a Teológica, como formas elevadas e não estanques da cultura latino americana caribenha, problematizam este complexo real que é o continente latino americano caribenho em sua complexidade textual de multiplicidade e contigüidade, ou seja, este “vasto representamem”, desde suas próprias especificidades. Com respeito a Filosofia, é importante dizer, que um de seus papéis é questionar tanto as estruturas vigentes, como a própria estrutura do pensar. Portanto, fazer Filosofia na Latino América Caribenha, representa muito mais interpretar nossa realidade que interpretar aos próprios filósofos. Pois, a lógica constitutiva do fazer filosofia aí, deverá ser distinta da lógica ocidental. O seja, necessitamos de uma filosofia latino americana caribenha não centrada na visão eurocêntrica da história mundial. Mas

sim, uma Filosofia Latino Americana Caribenha Barroca e Libertária, isso sim, como sendo nosso *contradiscorso* de Libertação. Esta é nossa tradição escolástica, portanto. Uma escolástica distinta da tradição da escolástica européia, porque tensionada, pulsionada. Esta tradição, como já apresentada anteriormente, na América Lusa, é sequestrada. Lima Vaz, na abertura feita por Brito, Figueiredo, Franca e Amoroso Lima, reencontra os fios perdidos, subsumindo a tradição escolástica jesuítica e a tradição moderna do pensamento hegeliano. O que precisa, como já dito, é reencontrar também o fio da estética neobarroca saída das mãos agora de Antônio Vieira e Gregória de Mattos. As implicações destes resgates ao campo educacional e ao campo filosófico nacional, poderão ser surpreendentes e, talvez, instauradores de momentos decisivos em nossa tradição educacional e em nossa tradição filosófica. A questão, mais grave, talvez, é se poderá alavancar um Projeto de Civilização que também foi sequestrado.

DAS CONCLUSÕES OU DE QUANDO SE DEFRONTA COM O EXAGERO DA EXTENSÃO DE TODAS AS COISAS

Agora, à maneira de Benedictus de Spinoza, em sua *Ethica ordine geométrico demonstrata*, quero apresentar as conseqüências de tudo o que foi dito até o momento, no que diz respeito a este *Continens Absconditus*. Portanto, assim seguem os *corolários* em forma de outras teses, que necessariamente, não estão escalonadas de forma hierárquica:

Tese número um. A América Latina Caribenha não existe. O signo é in-abarcável. A América Latina Caribenha é im-possível, portanto.

Tese número dois. Necessidade de buscas da negação, superação e subsunção das três Américas para além delas mesmas. Isto já está em José Martí e em José Lezama Lima.

Tese número três. A América Latina Caribenha enquanto in-determinada. Isto já se encontra em Hegel, se se lê Hegel às avessas, pois o que é negativo para ele, para esta reflexão é positivo. Além do mais, isto nos coloca em *con-cor-dância* com a *Scienza Nuova* do nosso tempo, ou seja, com o paradigma emergente de nosso tempo: com Einstein, a relatividade; com Heisenberg, Bohr e Prigogine, a incerteza; com Gödel a incompletude; e, com Morin, a Complexidade.

Tese número quatro. A América Latina Caribenha é já a realização do Inconsciente psicanaliticamente falando. América pulsional, enquanto o lugar da *falta* e do *vazio*. Da Psicanálise, aqui, o que me interessa, não é o lado patológico de que ela fala e faz discurso, mas sim, o lado poético, ou seja, a *função poética* do inconsciente. Pois, o “inconsciente está estruturado como uma linguagem”, como diz Jacques Lacan.

Tese número cinco. A América Latina Caribenha é já uma neo-medievalidade em plena pós-modernidade. Enquanto *topoi* de coisas e objetos contíguos e

extremamente distantes e ao mesmo tempo velozes; a pré-modernidade, a modernidade e a pós-modernidade nos constituem e o aceno dusseliano é para uma América Latina Caribenha trans-moderna.

Tese número seis. A América Latina Caribenha é em expansão, portanto, como diz Peirce, em *semeiose*. É proliferação e engendramento dos signos e, ainda como diz Peirce, o agapismo é a força propulsora da *semeiose*.

Tese número sete. A América Latina Caribenha não é tecida nas lógicas identitárias e, para além da lógica dialética, marxio-hegeliana que tem síntese, a *lógica dialética phroudouniana*, a lógica serial, aberta, sem síntese se impõe; é o lugar da *lógica paraconsistente* de Newton da Costa, é o lugar da *lógica semiótica* de Peirce, pois a América Latina Caribenha é lógica aberta. Portanto, em tempo de exclusão em um mundo que se globaliza, o contra-discurso é a inclusão. No princípio era a inclusão, portanto.

Tese número oito. A América Latina Caribenha, e de maneira particular a América Lusa, é o lugar das Ciências Sociais não europeias: a *Geografia* com Josué de Castro e Milton Santos, a *História* com Sérgio Buarque de Holanda, Jacob Gorender, a *Etnografia* com Luís da Câmara Cascudo, a *Sociologia* com Gilberto Freyre, a *Antropologia* com Darci Ribeiro, a *Educação* com Anísio Teixeira, Lourenço Filho e Paulo Freire, o *Jurídico*, com o Culturalismo de Tobias Barreto, Sílvio Romero, Antônio Paim e Miguel Reale. A América hispânica é o lugar da Estética Neo-Barroca, dos discursos da Filosofia da Libertação e da Teologia da Libertação. A América Anglo-Saxônica é o lugar do discurso lógico-científico da Semiótica.

Tese número nove. A América Latina Caribenha é o lugar da *utopia*, portanto, do *não-lugar*. Em Oswald de Andrade já se encontra esta questão no coração da Semana de Arte Moderna de 1922.

Tese número dez. A América Latina Caribenha é o lugar onde, enquanto um *cadinho*, acontece a magia da mestiçagem. Mário de Andrade em seu personagem *Macunaíma* e Monteiro Lobato com sua *Emília*, ambos também, na Semana de Arte de 22, apontam isto.

Tese número onze. A América Latina Caribenha é *cindida* entre América hispânica e América Lusa, bem como com a América anglo-saxônica. Portanto, este *Continens Absconditus* porta um cendimento, um fraturamento, um abismo e falha, culturalmente falando, bem como, geologicamente. Isto o torna o Continente mais novo e o mais recente. Ora, o homem barroco é dividido, é cindido, é fraturado. O cindimento constitutivo deste Novo Mundo já apontado por Hegel, é o que torna este Mundo Barroco, plutônico, plenário, intenso, dilacerado, desmesurado, paradoxal, portador de exageros de calor cultural, um continente vivo e possível.

O método Histórico cultural semiótico de José Maria de Paiva possibilitou uma penetração a uma época história da realidade brasileira: o Brasil Colônia. Por este caminho, se compreendeu e se reconheceu a *Primeira Educação* e a *Primeira Filosofia*. Por este caminho também, se chegou aos *seqüestros* que esta primeira época histórica do Brasil sofreu. Também por este caminho, se perguntou sobre a possibilidade de utilizá-lo à compreensão da América Hispânica e da *Espanha que nos chega*, bem como de outras tantas culturas que aqui chagaram e continuam a chegar. Mas por este caminho, se chegou a re-encontrar, agora em plena contemporaneidade brasileira, a possibilidade de religações com os fios cortados da *Primeira Educação*, da *Primeira Filosofia* e da *Estética Barroca* no pensamento de Lima Vaz, religações dos fios, portanto, das primeiras tensões perdidas.

As onze teses são os corolários que foram emergindo ao longo deste trabalho de pesquisa. Kant, Hegel, Peirce, Lezama-Lima, Dussel, Octavio Paz, Lima Vaz, José Maria de Paiva, foram alguns dos possibilitadores destes resultados, nada conclusivos, mas abertos; nada apaziguadores, mas agravadores. Precisa-se perguntar sobre estes corolários à Cultura Brasileira de forma mais ampla e, aos campos da Educação, da História e da Filosofia. Precisa-se perguntar como operar com estes corolários no sentido de reconhecer as nossas tradições constitutivas por um lado e, por outro, apontar topologias, lugares, ainda necessários da eperança em um sempre mais além.

DA BIBLIOGRAFIA

ACERBONI, Lúcia. *A filosofia contemporânea no Brasil*. São Paulo: EDITORIAL GRIJALBO LTDA, 1969.

ACKER, Leonardo Van. *O tomismo e o pensamento contemporâneo*. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1983.

_____. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1981.

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. São Paulo: Edições Melhoramentos, Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Obra Poética (A Rosa do Povo)*. Vol. I. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

BAITELLO, Jr., Norval. *O Animal que Parou os Relógios*. São Paulo: Annablume, 1997.

BORDELOIS, Ivonne. *A Palavra Ameaçada*. Rio de Janeiro: Vieira Et Lent, 2005.

BLUM, Paul Richard (Org.). *Filósofos da renascença: uma introdução*. São Leopoldo-RS: EDITORA UNISINOS.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: EDITORA GRIJALBO, 1968.

CAMPOS, Haroldo de. *O Seqüestro do Barroco na formação da Literatura Brasileira: o caso Gregório de Mattos*. Salvador-Ba: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

CÂNDIDO, Antônio. *O Método Crítico de Sílvia Romero*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CARPENTIER, Alejo. *Visión de América*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas, 1998.

_____. *Razón de Ser*. Cuba: Editorial Letras Cubanas, 1984.

_____. *Literatura e Consciência*. Política na América Latina. São Paulo: Global Editora, S/d.

CESAR, Constança Marcondes. *Filosofia na América Latina*. São Paulo: Edições PAULINAS, 1988.

CHALHUB, Samira. *Funções da Linguagem*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

COPLESTON, S.J., Frederick. *A History of Philosophy – Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and América*. (Volume VIII – Modern Philosophy). New York, London, Toronto, Sydney e Auckland: Image Books, 1994.

CHIAMPI, Irlemar. A História tecida pela imagem. IN: LEZAMA LIMA, José. *A Expressão Americana*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

CORBIN, Henry. *Historia de la Filosofia Islâmica*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

COUTINHO, Afrânio. *Do Barroco. Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Tempo Brasileiro, 1994.

CRIPPA, Adolpho. *As idéias filosóficas no Brasil:séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1978.

_____. *As idéias filosóficas no Brasil: século XX – parte I*. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1978.

_____. *As idéias filosóficas no Brasil: século XX – parte II*. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1978.

CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3ª. ed. (revista). São Paulo: Editora UNESP, 2007.

_____. *A universidade crítica: o ensino superior na república populista*. 3ª. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

_____. *A universidade reformanda: o golpe de 1964 e a modernização do ensino superior*. 2ª. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

DEELY, John. *Semiótica Básica*. São Paulo: Editora Ática: 1990.

DEWEY, John. *Experiência e educação*. Petrópolis-RJ: Editora VOZES, 2010.

DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE – Tome Douzième – Deuxième Partie – (Philosophie – Prédestination). Paris-VI: LIBRAIRIE LETOUZE ET ANÉ, 1935.

DOCUMENTA S.J. *Índice analítico das características da Educação da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições LOYOLA, 1991.

DOCUMENTA S.J. *Características da Educação da Companhia de Jesus*. 4ª. ed. São Paulo: Edições LOYOLA, 1998.

DOCUMENTA S.J. *Pedagogia inaciana: uma proposta prática*. 6ª. ed. São Paulo: Edições LOYOLA, 2003.

DUSSEL, Enrique D. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt*. Petrópolis-RJ: Editora VOZES, 1993.

_____. *Filosofia de la Liberación*. Argentina: Ediciones Aurora, 1985.

_____. Hipóteses para uma História da Teologia na América Latina – 1942- 1980. In: VÁRIOS. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

_____. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola: Piracicaba-SP: Editora Unimep, 1977.

FERNANDEZ, Clemente (Selección de textos). *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS DE LA EDITORIAL CATÓLICA, 1986.

FRANCA S.J., Leonel. *Noções de história da filosofia*. 23ª. ed. São Paulo: LIVRARIA AGIR EDITORA, 1987.

FRANCOVICH, Guillermo. *La Filosofía em Bolívia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

GARCÍA-CANCLINI, Nestor. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. *Cultura Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Editora CONTRAPONTO, 1999.

GESTEL, C. Van. *A Igreja e a Questão Social*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Esitora, 1956.

GIACON S.J., Carlo. *La seconda escolástica: precedenze teoretiche ai problemi giuridici, Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez*. Milano: EDITORI FRATELLI BOCCA, 1947.

GILSON, Étienne e BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. Petrópolis-RJ: EDITORA VOZES, 1985.

GILSON, Étienne. *Études sur lê role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1984.

_____. *Index scolastico-cartésien*. Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1979.

GRABMANN, Martín. *Historia de la Teología Católica: desde fines de la era Patrística hasta nuestros días*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1946.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: EDITORA PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE, 1990.

HARADA OFM, Hermógenes. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana franciscana*. Petrópolis-RJ: Editora VOZES; Bragança Paulista: UNIVERSIDADE SÃO FRANCISCO: INSTITUTO FRANCISCANO DE ANTROPOLOGIA; Curitiba: INSTITUTO DE FILOSOFIA SÃO BOAVENTURA, 2009.

HATZFELD, Helmut. *Estudos sobre o Barroco*. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

HEGEL, G. W. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: ALIANZA EDITORIAL, 1989.

_____. Introdução à história da filosofia. IN: *Coleção Os Pensadores*. 3ª. ed. São Paulo: EDITORA ABRIL CULTURAL, 1985.

HÉNAULT, Anne. *História concisa da Semiótica*. São Paulo: Parábola Editorial: 2006.

HENRIOT, Peter J. et alii. *Nosso Grande Segredo: Ensino Social da Igreja: Herança e Compromisso*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1993.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário HOUAISS da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2006.

INÁCIO, Inês C. e LUCA, Tânia Regina de. *O Pensamento Medieval*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

IGNATIANA. *A deliberação que deu origem aos jesuítas*. (Coleção Ignatiana, no. 27). São Paulo: Edições PAULINAS, S/D.

KITSON, Michael. *O Barroco*. Encyclopaedia Britannica do Brasil. Publicações Ltda., 1978.

KONINGS, S.J., Johan. (Org.). *Anchieta e Vieira: paradigmas da evangelização no Brasil*. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1991.

LARROYO, Francisco. *História geral da pedagogia*. – Tomo I - São Paulo: EDITORA MESTRE JOU, 1982.

_____. História geral da pedagogia. – Tomo II –. 2ª. ed. São Paulo: EDITORA MESTRE JOU, 1974.

_____. *La filosofía americana: su razon y su sinrazon de ser*. México: UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO, 1958.

LEITE S.J., Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (Tomo VII – Séculos XVII – XVIII – Assuntos Gerais). Rio de Janeiro: INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO, 1949.

LEZAMA LIMA, José. *La expresión americana*. La Habana-Cuba: EDITORIAL LETRAS CUBANAS, 1993.

_____. *A Expressão Americana*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

LOBATO, Monteiro. *Memórias de Emília*. São Paulo: Editora GLOBO, 2007.

LIMA, Alceu Amoroso. *O existencialismo e outros mitos do nosso tempo*. (Obras Completas – vol. XVIII) 2ª. ed. São Paulo: EDITORA AGIR, S/D.

MARRACH, Sonia. *Outras histórias da educação: do iluminismo à indústria cultural (1823-2005)*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MARAVALL, José Antônio. *La Cultura del Barroco. Análises de uma Estructura Histórica*. Barcelona: Editorial Ariel. Esplugues de Llobrega, S/d.

MORA, José Ferrater. Suarez et la philosophie moderne, *in: Revue de Metaphysique et de Morale*. N. 1. Jan./ Mar. 1963.

NOGUEIRA, Carlos (Org.). *O Portugal Medieval: Monarquia e Sociedade*. São Paulo: Alameda Casa Editoria, 2010.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na antiguidade cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo*. São Paulo: EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1978.

LOPES, Eliane Marta Teixeira et alii. *500 Anos de Educação no Brasil*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora AUTÊNTICA, 2000.

LOYOLA, Inácio (Santo). *Exercícios Espirituais*. 3ª. ed. (revista e ampliada). São Paulo: Edições LOYOLA, 2006.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua Concepção de Homem*. São Paulo: EDIÇÕES PAULINAS, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORENO, César Fernández (coord. e introd.) *América Latina em sua Literatura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, S/d.

MORRIS, Charles. *La Significacion y Lo Significativo*. Madrid: Alberto Corazon Editor, 1974.

MOURA OSB, Odilão. *Idéias católicas no Brasil: direções do pensamento católico do Brasil no século XX*. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1978.

NOBRE, Marcos e REGO, José Márcio. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

NÖTH, Winfried. *A Semiótica no Século XX*. São Paulo: Annablume, 1996.

_____. *Panorama da Semiótica: De Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

PAIM, Antonio. *Problemática do culturalismo*. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1995.

_____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 4ª. ed. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1987.

_____. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2ª. ed. (revista e ampliada). São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1986.

_____. *A filosofia da escola do Recife*. 2ª. ed. São Paulo: Editora CONVÍVIO, 1981.

PAIVA, José Maria de. *História e Educação – Apontamentos Metolológicos*. Mimeo. 2008.

_____. *Religiosidade e Cultura Brasileira – Séculos XVI e XVII*. Mimeo. Fapesp, 2008.

_____. *Raízes da Educação Brasileira*. Mimeo. 2008.

_____. *O Portugal que nos chega*. Mimeo. 2008.

_____. *O Colégio na Colônia*. Mimeo. 2008.

_____. *Colonização e catequese*. 2ª. ed. São Paulo: Editora ARKÉ, 2006.

_____. *Padre Vieira*. São Paulo. Editora ÍCONE, 2002.

_____. Educação Jesuítica no Brasil Colonial. IN: LOPES, Eliane Marta Teixeira et alii. *500 anos de Educação no Brasil*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora AUTÊNTICA, 2000.

_____. *Colonização e catequese: 1549-1600*. São Paulo: Editora AUTORES ASSOCIADOS: CORTEZ EDITORA, 1982.

_____. *Colonização e Catequese: 1549 – 1600*. São Paulo: Editora Autores Associados; Cortez Editora: 1982.

_____. *O método pedagógico jesuítico: uma análise do ratio studiorum*. Viçosa-MG: IMPRENSA UNIVERSITÁRIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA, 1981.

PAULO II, João. *Carta Apostólica Fides et Ratio: sobre relações entre fé e razão*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

PAZ, Octavio. *Ideas y Costumbres – La Letra y el Cetro*. Obras Completas, vol I. México: Fondo de Cultura Econômica, 1995.

PEIRCE, Charles Sanders. Escritos Colegidos; IN: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética (Volume Único)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1985.

PHELAN, John L. El Origen de la Idea de Latinoamerica; IN: ZEA, Leopoldo (Compilador). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol I. México: Tierra Firme/Fondo de Cultura Econômica, 1993.

PINHEIRO, Amálio. *Aquém da Identidade e da Oposição; Formas na Cultura mestiça*. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1994.

_____. *César Vallejo: O Abalo Corporográfico*. São Paulo: Arte Pau-Brasil Editora, 1986.

_____. *A Textura obra-realidade*. São Paulo: Cortez: Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 1982.

RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta hoje*. (Coleção Ignatiana, no. 18). São Paulo: Edições LOYOLA, S/D.

REALE, Miguel. *Paradigmas da cultura contemporânea*. São Paulo: Editora SARAIVA, 1996.

RIDRIGO, Lídia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil*. Petrópolis-RJ: Editora VOZES, 1988.

ROMERO, Sylvio. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA, 1969.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil*. 30ª. ed. Petrópolis-RJ: Editora VOZES, 2006.

SANTAELLA, Lúcia. *Semiótica Aplicada*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

SANTAELLA, Lúcia e NÖTH, Winfried. *Semiótica (Bibliografia Comentada)*. São Paulo: Experimento, 1999.

SANTAELLA, Lúcia. *O Que é Semiótica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

_____. *A Teoria Geral dos Signos – semiose e autogeração*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. *A Teoria Geral dos Signos – Semiose e Autogeração*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

SANTOS, Milton. *Ensaio sobre a urbanização latino-americana*. São Paulo: Editora Hucitec, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

SARDUY, Severo. *Barroco*. Lisboa-Portugal: Editora Veja, S/d.

SARTORI, Giovanni. *Homo Videns – La sociedad teledirigida*. México: Taurus, 1998.
SAVIANI, Dermeval. *História das idéias pedagógicas no Brasil*. Campinas-SP: Editora AUTORES ASSOCIADOS, 2007.

SCHMITZ, Edígio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo-RS: EDITORA UNISINOS, 1994.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus? – Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

SIMÓN, Pedro. *Recopilación de textos sobre José Lezama Lima*. Madrid, España: Casa de las Américas, 1995.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A verdade sobre o ISEB*. Rio de Janeiro: AVENIR EDITORA, 1978.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues (Org.). *Pensamento Medieval*. São Paulo: Leopoldianum e Edições Loyola, 1983.

SOUZA, Licia Soares de. *Introdução às Teorias Semióticas*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes; Salvador-BA: FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm. *O Brasil Filosófico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1994.

STÖRIG, Hans Joachim. *História Geral da Filosofia*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008.

SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones Metafísicas – vol I*. Madrid: Editorial Gredos, 1960.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VEIGA, Cynthia Greive. *História da educação*. São Paulo: EDITORA ÁTICA, 2007.

VIEIRA, Antônio. *Santo Antônio luz do mundo: nove sermões*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1997.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1975.

ZEA, Leopoldo. *?Por qué américa latina?* México: EDITORA UNAM, 1988.

ZILLES, Urbano. *Grandes tendências na filosofia do século XX e sua influência no Brasil*. Caxias do Sul-RS: EDUCS, 1987.