

O Pensamento Católico nos Tempos e Contratempos da Cultura e Educação Brasileira

André Silvério da Cruz

Mestre em Educação Brasileira

Universidade Federal de Uberlândia

andrecruz7@gmail.com

SUMÁRIO

Introdução.....	01
1. Origens do pensamento católico e filosófico na educação brasileira.....	02
2. Período jesuítico: pensamento e educação no Brasil.....	06
3. Período Pombalino: pensamento, educação, e a expulsão dos jesuitas.....	12
4. O pensamento católico e sua revitalização no século XIX.....	20
4.1 Ultramontanismo romano e influências no Brasil	20
4.2 O Tradicionalismo: confrontos de idéias no espaço cultural e escolar.....	22
5. A Escola Católica na passagem do Império a Primeira República.....	25
5.1 A formação da Primeira República.....	25
5.2 A renovação do pensamento católico.....	26

Introdução

O objetivo desse curso é analisar a presença e a influência do pensamento católico na educação brasileira. A proposta é rediscutir o papel do catolicismo na educação, que apresentou três etapas distintas. A primeira correspondeu à sociedade colonial e a educação e filosofia jesuítica, que teve como proposta o ensino da doutrina cristã e das primeiras letras conciliando a missão evangelizadora do novo mundo com a transmissão da cultura luso-européia e com o aprendizado da língua indígena, a qual os jesuítas viam, como humanistas, ser indispensável para a vivência e a experiência cultural. A segunda etapa pertenceu ao contexto do II Império e ao período áureo do regalismo e à transição para a Primeira República. Representou o momento do conservadorismo até a letargia, a ignorância, o pietismo e a alienação do catolicismo entranhado na cultura e nas instituições escolares. A terceira etapa representou o fim do regalismo e o desprestígio da Igreja com o Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890, que determinou a separação da Igreja com o Estado, confirmada pela Constituição de 1891, inaugurando uma nova fase, na qual foi necessária uma tomada de posição do catolicismo. O trabalho de renovação do espírito católico, iniciado pelo padre Júlio Maria, teve continuidade com D. Sebastião Leme que, por meio da *Carta Pastoral* de 1916, representou o primeiro sinal

de mobilização dos católicos brasileiros. Impulsionou o trabalho de grandes intelectuais, o que teve repercussão efetiva na imprensa, na educação e no surgimento de grandes movimentos sociais que estão atuantes até a atualidade. A finalidade dessa reflexão é chamar a atenção para a dimensão do espírito religioso católico ainda presente na sociedade e na educação brasileira.

1. Origens do pensamento católico e filosófico na educação brasileira.

Cabe aqui uma breve análise das origens de nossa cultura e do pensamento brasileiro, não perdendo de vista que também somos influência do Ocidente, não obstante, existe em cada um de nós o passado e o presente, o amálgama arrancado de sua origem européia e aportado nessas terras da América. Até meados do século XVI os ibéricos participaram ativamente do surto renascentista, mas foram tolhidos pela retomada do conservadorismo e da tradição, até então abalada com a modernidade. No campo filosófico é importante recordar a Segunda Escolástica de cunho marcadamente português e espanhol, o que representava, em verdade, o espírito dominante da contra-reforma.

É necessário que se observe a especificidade do mundo ibérico, pois sabemos que a partir do final do século XVI em diante houve um ponto de inflexão no que diz respeito aos movimentos intelectuais, políticos e religiosos, que se delineavam na Europa Moderna. Na península há uma reorientação do paradigma cultural oficial, surgindo como força naquele ambiente, denominado por Joaquim de Carvalho, de Segunda Escolástica Portuguesa. No que diz respeito ao campo dos estudos regulares à orientação epistemológica, o mesmo seguirá o padrão aristotélico pautado na epistemologia racional-objetiva e empírica, indo do particular ao geral, juntamente com a releitura dos textos de São Tomás de Aquino. A rigor, a direção intelectual dos estudos vão se configurar na *Ratio Studiorum*, a obra da educação formal jesuítica, cuja orientação recomendava a observância fiel das doutrinas aristotélicas reinterpretadas por São Tomás. A orientação e a utilização desses estudos não se deram somente na Universidade de Coimbra, mas também em todos os domínios portugueses além mar, além de ser adotado por várias ordens religiosas em toda a Europa.

Em relação as questões políticas, segundo nos informa Jorge Borges de Macedo, na Segunda Escolástica também encontram-se os fundamentos de teorias corporativas de poder. Estas teorias estiveram presentes de forma hegemônica nos discursos políticos portugueses até o século XVII, e nos meados do século XVIII tomará uma importante posição na defesa dos 'direitos conquistados' dos povos ibero-americanos, caracterizando os movimentos de resistência políticas de tais setores. (Macedo, 1981, p.20) Outrossim, pode-se compreender em maior profundidade a ação política, ideológica e cultural do pensamento e da concepção de mundo dos ibéricos e seu catolicismo no espírito da formação e do pensamento brasileiro, assunto que abordaremos a seguir.

Desta forma, boa parte das forças religiosas católicas reacionárias da Europa vão encontrar na península um campo fértil para se estabelecerem. O Estado português, principalmente a partir do reinado de D. João III (1521-1557) junto a Igreja tridentina, conjugaram um pacto pelo qual o Estado comprometia-se a mantê-la na plenitude de sua autoridade, e a Igreja, por outro lado, comprometia-se a ser o cimento moral da nação, afirmando assim o seu poder e fortalecendo a monarquia lusitana. O que se vê, explicitamente no espaço lusitano, é um projeto político religioso que recusava os progressos do renascimento, humanismo, protestantismo; estes considerados fontes de erros. Fato marcante foi a condenação em 1572 do humanista Damião de Góis, acusado de cumplicidade com o pensamento de Erasmo de Rotterdam.

A esse respeito observa Ferrater Mora que os promotores da reforma não podiam utilizar para seus cursos nem o humanismo, nem o erasmismo ou o ceticismo, tendo que se apoiar na obra elaborada pelos filósofos espanhóis e portugueses. Não obstante, na própria península, particularmente em Portugal, a linha da autonomia da metafísica e do espírito de pesquisa em sua formulação seria radicalmente substituída pelo tomismo puro (Paim, 1967, P. 27)

A reação católica - no espírito da contra reforma e da Segunda Escolástica - incentivou a formação de ordens religiosas. O que requer maior atenção nesse contexto foi o surgimento da Ordem Jesuíta. A Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loyola (1491-1556) - militar espanhol basco - foi aprovada oficialmente, em sua organização definitiva, pelo papa Paulo III, em 1540. A Ordem se organizou numa rígida disciplina militar, e teve como objetivo propagar a fé católica, ir a luta contra os infiéis, os hereges e os reformistas; sendo assim, conseqüentemente, a via de construção desse projeto seria o investimento na educação.

Nessa circunstância, pode se destacar dois traços de caráter político, pedagógico e cultural da missão jesuítica. O primeiro seria conquistar as almas jovens mais fáceis de serem buriladas; para tanto, o instrumento adequado para a tarefa seria a criação e multiplicação de escolas e também a especialização na educação inicial desses jovens, motivos pelos quais os jesuítas se tornaram famosos como educadores. Estes se empenharam em institucionalizar o colégio como local de excelência em formação religiosa, intelectual e moral de crianças e jovens. Para atingir esses objetivos, os jesuítas instauraram uma rígida disciplina nos internatos e mesmos nos externatos; deste modo, visavam garantir a ordem, a vigilância ideológica, os hábitos e valores morais, motivo pelo qual o período de férias do corpo discente era bem curto.

Esse projeto de ação pedagógica jesuítica irá formar muitas gerações de estudantes, durante mais de duzentos anos (de 1540 a 1773). Exemplificando: em 1579 a Ordem possuía 144 colégios; em 1749 já eram 669 disseminados por todo o mundo. Voltando às nossas raízes, os anos de formação e reconhecimento da Ordem, da política de monopólio do saber e da moral, como colocado, finalmente chegara a Portugal.

[...] logo seguida da chegada a Lisboa de seus primeiros representantes (1540), e as primeiras décadas do século XVII, os jesuítas conquistaram autêntico monopólio do ensino médio em Portugal e subordinavam-se à Companhia, a Universidade de Évora e o Colégio de Artes de Coimbra. Na longa luta por eles travada para estender seu domínio a Universidade de Coimbra, lograram finalmente uma posição vital, desde que, por suas mãos, passavam todos os estudantes que ali ingressavam. (Idem. p.27)

O segundo traço de caráter político, pedagógico e cultural da missão jesuítica seria a formação dos mestres. A eficiência pedagógica somente seria possível com o preparo rigoroso do mestre e com a uniformização das ações. O Colégio Romano, fundado em 1550, será destinado a formar professores, e constituiu-se local para onde foram enviados os relatórios de experiências pedagógicas realizadas em várias partes do mundo.

O resultado das experiências avaliadas, codificadas e reformuladas adquirem forma definitiva no documento *Ratio Studiorum*, publicado em 1599 pelo padre Aquaviva, de acordo com o espírito da Segunda Escolástica. Documento, este, cuidadosamente organizado, com regras práticas sobre a ação pedagógica, a organização administrativa e, claro, regras de assunto doutrinário. Destinavam-se regras também a toda uma hierarquia, desde o provincial, o reitor e o prefeito dos estudos, chegando até ao professor, ao aluno e ao bedel.

Na prática e conteúdos da ação pedagógica no ensino, os cursos promovidos pelos jesuítas de acordo com as regras codificados no Ratio Studiorum fixam as normas nos chamados estudos inferiores (Studia inferiora) de grau médio: letras humanas constituída de gramática com duração de três anos, humanidades e retórica, formando todo o alicerce de um ensino fundamentado exclusivamente na literatura clássica greco-latina. Esses estudos visavam proporcionar ao estudante conhecimentos sólidos das gramáticas latina e grega, habilitá-lo a escrever e a falar de modo erudito. Segundo o padre Leonel Franca, jesuíta e filósofo, “a gramática visa a expressão clara e correta; as humanidades, a expressão bela e elegante; a retórica, a expressão enérgica e convincente” (Franca, 1952).

Os estudos superiores (*Studia superiora*), após o primeiro ciclo, consistia na formação do mestre, geralmente filósofo. O curso superior de Filosofia em três anos oferecia a disciplina de Lógica, Introdução às Ciências, Cosmologia, Psicologia, Física, Metafísica, Filosofia Moral (perpassando a influência aristotélica) e Teologia, fundamentada nos princípios tomistas, ministrada em quatro anos.

A *Ratio Studiorum* determinava (35ª regra) que os livros postos ao alcance dos alunos devem limitar-se à Suma Teológica de S. Tomás e à obra filosófica de Aristóteles, a comentários seletos desta e a livros escolhidos para o cultivo das Humanidades. Era obrigatória a leitura da Bíblia e das resoluções do Concílio de Trento. O controle estendia-se até à obra dos Santos Padres, cuja consulta estava sujeita a deliberação especial do reitor (Paim, 1967, p. 29).

A pedagogia da Companhia de Jesus era de subordinação da Filosofia à Teologia. Cabia ao professor de Filosofia proceder de modo a preparar os seus alunos e ouvintes para a Teologia. A décima quinta regra expressava a exigência da formação do professor em Teologia, a fim de torná-lo mais seguro em ministrar seu curso e servir à Teologia, ou, diga-se, à tradição.

Em relação ao professor de Teologia, este deveria seguir as linhas mestras da Escolástica fundada em São Tomás e esforçar-se em tê-lo como sinal e reverência, como sinaliza a 13ª regra. A 3ª regra chamava a atenção para a interpretação de Aristóteles como também excluir os intérpretes que desmerecessem a religião cristã, e ficar atentos aos discípulos. Em relação a Averróis, reza a *Ratio Studiorum* que “se alguma coisa de bom houver, tirar dele, se tire sem o elogiar, e se possível se demonstre que ele o tirou de outro autor” (Idem. Paim. 1967) p. 29). A 5ª regra prescreve que não se deixe escapar os erros de Averróis, ou mesmo de qualquer outro que contrarie a fé cristã católica.

Todas essas diretivas, questões a serem desenvolvidas pelos professores e os textos a serem lidos e compilados pelos alunos estavam sobre rigoroso controle. O ensino em Portugal subordinou-se às diretrizes da *Ratio Studiorum*, aprovada em sua forma definitiva no começo do século XVII, no bojo da Segunda Escolástica, e representou a experiência pedagógica jesuítica com seus programas, seus métodos, e disciplina das escolas da Companhia e das Universidades onde atuaram, tendo sido preservadas até à reforma pombalina em 1759. (Monteiro, M. C. (2002) A Companhia de Jesus face ao espírito moderno. Millenium. Revista do Instituto Politécnico de Viseu: Portugal. Nº 26. julho.)

Assim, a Segunda Escolástica Portuguesa foi dominada por uma dimensão doutrinária medieval, profundamente marcada pela tradição do formalismo e do aristotelismo, que fez o jogo e a garantia do poder português em decadência econômica a partir do fim do século XVI, privando a intelectualidade do contato aberto com o pensamento, a ciência e a Filosofia Moderna do século XVII, com Bacon, Descartes, Galileu e outros. Assim, não foi concedida nenhuma abertura para a abordagem científica da natureza segundo o espírito moderno, a Filosofia e Teologia, cultivadas em rígidos padrões fiéis a Santo Tomás de Aquino. Os elementos de uma reação do espírito filosófico e pedagógico português irão se formar lentamente nos meados do século XVIII, ainda marcado fortemente pelo peso da tradição e reação conservadora católica embrenhada nas esferas da mentalidade da nação. E é esse espírito, essa mentalidade, que vai atravessar o ultramar e chegar as terras de um lugar que vai se chamar Brasil.

A Cultura filosófica passa a ser mero comentário teológico, fundada principalmente na renovação da escolástica aristotélica. Esse humanismo artificial imposto a Portugal chegou até a colônia e deixou traços marcantes em nossa inteligência: o formalismo, a retórica, o gramaticismo e a erudição livresca. (Cartolano, 1985, p. 20).

O pensamento, cultura e Filosofia na fase colonial, início da formação da nação brasileira, longe de superficialismo, tinha que inserir-se e ajustar-se, na lógica daqueles que chegaram com seu caráter e identidade, aos portugueses e jesuítas. Recentes pesquisas sobre as origens do pensamento brasileiro, a descoberta e o exame de manuscritos preservados pelos beneditinos revelou que nessa etapa, apesar da predominância da escolástica aristotélica-tomista em sua segunda fase, pode-se concluir que nessa ordem configurou-se também a influência e a tradição da filosofia platônica, o que não deixa de obedecer à via da uniformidade e da tradição religiosa contra-reformista (Paim, 1985, p.21.)

2. Período jesuítico: pensamento e educação no Brasil

O rebento chamado Brasil nasce cronologicamente em plena eclosão da modernidade. Nossa história está vinculada aos eventos acontecidos na Europa aonde a expansão comercial promovida pela burguesia e pelo Estado resultou na formação de amplos impérios coloniais fornecedores de produtos tropicais e metais preciosos.

No caso do Brasil, no início os portugueses exploraram o pau-brasil; a partir de 1530 tem início a colonização com o sistema de capitânicas hereditárias e a introdução da monocultura da cana-de-açúcar. A economia colonial se construiu e se expandiu em torno da produção açucareira; o grande proprietário de terra recorreu ao trabalho escravo, inicialmente com o índio e depois com os negros importados da África. Latifúndio, escravatura e monocultura foram os pilares da estrutura econômica colonial, lembrando que o Brasil era uma colônia inserida num modelo agro-exportador, dependente, onde os lucros centravam-se na minoria de senhores proprietários na colônia, e os maiores lucros com os comerciantes metropolitanos.

Nessa conjuntura econômica nasceu uma sociedade patriarcal, centrada no poder do senhor de engenho, em uma estratificação social que obedeceu à heterogeneidade étnica de índios, negros, e mulatos. Nesse ambiente, o branco colonizador, de mentalidade patriarcal e por receptividade natural, motivo de sua origem, importou consigo as formas de pensamento e idéias dominantes na cultura européia, principalmente as de caráter medieval reinantes na península, ambiente do espírito tridentino e da obra dos jesuítas, do qual seremos herdeiros na linha do pensamento e da concepção de mundo.

Afinal, ao branco colonizador, além de tudo, se impunha distinguir-se, por sua origem européia, da população nativa, negra e mestiça, então existente. A classe dominante, detentora do poder político e econômico tinha de ser também detentora dos bens culturais importados. (...) E, assim, a sociedade latifundiária e escravocata acabou por ser também uma sociedade aristocrática. E para isso contribuiu significativamente a obra educativa da Companhia de Jesus. (Romanelli, 2002, p.33)

A partir deste contexto sócio-econômico, a educação, em sentido amplo, no Período Colonial, não foi meta prioritária pois não havia necessidade de formação especial para o desempenho de funções na agricultura, principalmente nesta sociedade onde predominou a força de trabalho escravista. A metrópole enviava seus missionários com a finalidade de converter os gentios, os índios, para impedir que os colonos se desviassem da fé católica. Essa intenção, porém, tem sua real função em não simplesmente difundir a religião, intenção da Igreja, mas de garantir ao poder real a unidade política na relação colônia-metrópole, já que a fé uniformiza a consciência; a atividade missionária plasma o princípio da hierarquia estabelecida do domínio metropolitano, e nessas circunstâncias a educação, elitista em sua origem, assume o papel de instrumento colonizador.

A primeira experiência pedagógica em terras brasileiras traz consigo toda a influência portuguesa, reproduzindo aqui o modelo educacional metropolitano que se baseava na pedagogia da Companhia de Jesus. Nesse sentido, enumera Fernando de Azevedo, a vinda dos padres jesuítas, em 1549, “não só marca o início da História da Educação, no Brasil, como inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história e, certamente a mais importante pelo vulto da obra realizada e, sobretudo, pelas consequências, que dela resultaram, para nossa cultura e civilização.” (Azevedo, Fernando de. A cultura brasileira; introdução ao estudo da cultura no Brasil. 4º ed. Ver. e ampl. Brasília, Ed. UnB, 1963 p.9).

As condições objetivas que favoreceram essa ação educativa foi a organização social e o conteúdo cultural transplantado para a colônia. A primeira condição caracterizava-se na predominância de uma minoria de senhores de engenho e de terras sobre uma maioria de escravos e agregados. Apenas aos primeiros cabia o direito à educação, assim mesmo, restrita, pois eram excluídas as mulheres e os filhos primogênitos que tinha a obrigação de assumir no futuro os negócios paternos, para garantir a manutenção do patrimônio privado. Era, portanto, mesmo na classe dominante, um número restrito de indivíduos que estavam destinados à educação formal escolarizada.

No plano cultural predominava o domínio dos padres. O conteúdo cultural era a materialização e a mentalidade da contra-reforma que se caracterizou expressamente por uma enérgica reação contra o pensamento crítico que emergia na Europa, como já explicitamos; por um apego ao dogmatismo escolástico como método e como filosofia e pela reafirmação da autoridade, seja da Igreja, seja do saber dos antigos, enfim, pela prática repetitiva dos exercícios intelectuais com a finalidade de fortalecer a memória e o raciocínio para comentar os textos clássicos. Faltava aos jesuítas o gosto pela ciência, pela experimentação e pela apreensão da realidade do mundo natural; excedia o amor pelas letras, cujo ensino era a sua preocupação, e o fortalecimento da doutrina católica e dos princípios de autoridade, a sua meta.

Humanistas por excelência e os maiores do seu tempo, concentravam todo o seu esforço, do ponto de vista intelectual, em desenvolver nos seus discípulos, as atividades literárias e acadêmicas, que correspondiam, de resto, aos ideais de “homem culto” em Portugal, onde, como em toda a península ibérica, se encastelara o espírito da Idade Média e a educação dominada pelo clero, não visava por essa época senão a formar letrados e eruditos. O apego ao dogma e à autoridade, a tradição escolástica e literária, o desinteresse quase total pela ciência e a repugnância pelas atividades técnicas e artísticas tinham de forçosamente caracterizar, na Colônia, toda a educação modelada pela metrópole, que se manteve fechada e irredutível ao espírito crítico e de análise, à pesquisa e à experimentação (Azevedo, 1963, p.24).

Numa sociedade fundada na escravatura e por uma minoria aristocrática branca, o sistema educacional só poderia atender aos interesses da camada da população que representavam os proprietários, os senhores de engenho e seus filhos, sendo assim a eles os cursos eram destinados. Ficaram a parte deste processo os índios, os negros e os brancos pobres. A tendência da educação jesuítica e a formação das primeiras escolas reuniram os filhos dos índios e dos colonos. Os primeiros eram os “catequizados”, a ação sobre eles era a de cristianização e pacificação, tornando-os dóceis para o trabalho. Com os filhos dos colonos a educação tendia a ser mais ampla, estendendo-se além da escola primária de ler e escrever. Estes tinham acesso aos cursos elementares e aos de Humanidades, ou seja, ao ensino secundário, que eram organizados pelos jesuítas aos “externos” que seriam “para as crianças e jovens não pertencentes à Companhia de Jesus (Cunha, 1980). Muito raramente se incluía brancos pobres, geralmente algum jovem que demonstrava alguma aptidão intelectual e que caía nas graças de algum mestre; a este era-lhe dado apoio suficiente para sua formação; alguns deles inclusive, tornavam-se religiosos.

Este contexto e estas concepções pedagógicas fizeram com que os jesuítas se especializassem no ensino secundário, de modo que a organização dos seus cursos funcionavam em colégios e seminários, e tinham como pilares a educação literária, filosófica e literária, e estruturavam-se em quatro graus de ensino sucessivos e propedêuticos: o curso elementar, o curso de Humanidades, o curso de Artes e o curso de Teologia na formação superior:

O curso elementar, de duração não definida, possivelmente um ano, consistia no ensino das “primeiras letras” (ler, escrever e contar) e da doutrina religiosa católica; o curso de humanidades, de dois anos de duração, abrangia o ensino da gramática, da retórica e das humanidades, sendo realizado todo em latim [...]; no curso de artes, também chamado de curso de ciências naturais ou curso de Filosofia, ensinava-se, durante três anos, lógica, física, matemática, ética e metafísica. Aristóteles era, como em todos os colégios, o principal autor estudado. Esse curso conferia os graus de bacharel e licenciado [...]; o curso de Teologia, de quatro anos de duração, conferia o grau de doutor. Seu currículo consistia em duas matérias básicas. A Teologia moral, ou “lição de casos”, tratava de questões éticas relativas às práticas cotidianas [...] a teologia especulativa, consistia no estudo do dogma católico (Cunha, 1980, p.27)

Toda essa estrutura de organização dos estudos elaborada pelos jesuítas obedecia às diretrizes e às normas sistematizadas pelo *Ratio Studiorum* (plano de estudos) demonstrando assim o modelo importado e transplantado que teria que ser obedecido sob a orientação da Metrópole Portuguesa. Não se estudava qualquer Filosofia, mas aquela que interessava aos jesuítas e a Igreja Tridentina; na forma seguia-se o *Ratio*, com rigor e disciplina, no conteúdo seguia-se Tomás de Aquino. Com algumas ressalvas para Aristóteles, principal autor clássico a ser estudado, havia grande “cuidado” para que os alunos tomassem contato somente com os conteúdos filosóficos que não comprometessem o dogma católico. Na colônia era obedecida *ipsis literis* a herança da mentalidade e do espírito filosófico-teológico ibérico. A título de reafirma o dessa influência, cabe lembrar a 15  regra, que recomenda um rigoroso controle sobre os professores e as leituras feitas pelos alunos; e a ficar atento àqueles professores de espírito demasiadamente livres, que devem ser afastados sem hesita o para não criarem celeumas que coloque em risco a autoridade, ou o que determina a *Ratio Studiorum* (Paim, 1967).

Nesse período, percebe-se que historicamente essas primeiras experiências pedagógicas em terras brasileiras, no sentido formal como a educa o escolar, obedeceu as diretrizes, as influências e as concep es de mundo em conflito na Europa moderna, que predominou o espírito da contra-reforma coligada   alianças entre o poder religioso, mesmo submetido ao poder real e aos interesses do jogo político e econômico metropolitano. Mesmo que Portugal já tivesse entrado em seu período decadente e dependente do capital inglês - que não cabe discutir aqui - o que interessa   toda essa dimensão cultural plasmada na forma o da consciência nacional, bem ou mal um monopólio cultural metropolitano que construiu desde o início uma sociedade aristocrática, centralizadora de riquezas e de poder. Conseqüentemente, a forma o escolar vai trazer em seu bojo a legitimidade desse *status quo*, na ordem do ensino da Filosofia restrita a alguns - uma minoria dominante - mas uma Filosofia que mais se confunde ao dogmatismo do que ao livre pensamento, pela sua própria submissão ainda pertinente a doutrina católica do qual somos herdeiros.

Não há como entender a forma o escolar no secundário – objeto de interesse - e no superior sem falar um pouco daqueles que irão exercer o magistério, os mestres. Sabemos que os primeiros eram estrangeiros metropolitanos e depois, mais adiante, eram também alguns colonos que aqui no Brasil estudavam, em colégios e seminários, mas completavam seus estudos em Portugal, especialmente na Universidade Coimbra. Para l  se dirigiam e depois retornavam   Colônia para exercerem cargos públicos, profissões liberais, ou mesmo serem mestres, não estrangeiros.

No caso específico de forma o dos mestres, foi criado em 1572 o primeiro curso de Filosofia no Brasil para a forma o do futuro professorado da Companhia. Era uma situa o

privilegiada do ensino de Filosofia na estrutura da recém-formada cultura e sociedade colonial. Diga-se de passagem que essa situação encontrava-se nas mãos dos jesuítas e de seus sucessos na empreitada educacional, pois coincide também, como já citado, no desenvolvimento dos seus colégios e na própria estrutura social de caráter patriarcal; o primogênito seguia a profissão do pai, o segundo a carreira de letrado, ao terceiro filho era destinada a carreira eclesiástica, como observa Fernando Azevedo: “professando, aos quinze anos, num convento, num colégio ou, envergando a batina, num seminário, fazia-o padre a mãe piedosa.” (Azevedo, op. Cit. p.22).

É imperioso elucidar o quanto o pensamento brasileiro em sua formação é dependente de suas origens. Inicialmente, isso não constitui-se problema, importante é entender os caminhos pelos quais a razão e o pensamento brasileiro irão se desenvolver; se é possível defender a existência de uma originalidade e reflexão filosófica nacional. É necessário fazer uma breve análise sobre essa questão para entender a educação escolar brasileira e o ensino da disciplina de Filosofia, e para tal traz-se à tona as origens, influências e concepções filosóficas construídas nesse país. Uma primeira constatação propõe o professor Tiago Adão Lara de quê:

Não admira, pois, o fato de não se encontrar, nesse período, nada a que se possa atribuir o nome de pensamento filosófico brasileiro. A nação estava completamente sufocada pelo Estado, e as manifestações culturais permitidas deviam sintonizar-se com um projeto alheio aos interesses nacionais e ao espírito da modernidade (Lara, 1988, p.145)

Para entender o tipo de saber que vigorou entre nós nesse período Washington Vita propõe a expressão *saber de salvação*. (Idem. Lara. p.145). Se toda a investigação filosófica e teológica se encontra sob os ditames dos dogmas católicos, sendo a Filosofia subordinada à Teologia, isso significa um tipo de pensamento e de concepção que subordina toda a vida e a atividade humana inteiramente ao objetivo de alcançar a salvação da alma sob a esfera extraterrena, os céus.

Para confirmar essa expressão, *saber de salvação*, fazendo um breve aceno na literatura colonial que vai até os fins da primeira metade do século XVIII, Alcides Bezerra (1930) afirmava: “Os nossos filósofos na época colonial se acantonaram no estudo da Filosofia do espírito e, nesse estudo, nada trouxeram de novo. Limitaram-se a repetir as especulações do seu tempo, com fim prático imediato, religioso ou político” nos meandros da educação formal secundária e superior (Ibidem. Lara, cit. Alcides Bezerra, p.146).

Segundo Paim (1967, p.33), dos textos filosóficos elaborados na Colônia restam apenas algumas indicações que nos foram legadas pelos estudos de Alcides Bezerra: “*Philosophia Scholastica*” de Manoel do Desterro (1652-1706); um tratado de teologia dogmática e escolástica, de autoria do frade beneditino Matheus da Encarnação Pina, nascido em 1687; e finalmente a obra de frei Gaspar de Deus (1715-1800), de 1748: *Philosophia Platonica seu rationalem, naturalem et transnaturalem philosophicam sive logicam, phisicam et*

metaphysicam complectens. Os títulos sugerem de fato um saber e um valor no sentido prático de elevar a alma em detrimento do mundo e do corpo.

Chama a atenção o fato de que apesar do predomínio da Escolástica e do aristotelismo há um espaço na cultura ambiente para a influência do pensamento platônico, do scotismo e do realismo, assim como a influência do cartesianismo no pensamento do padre Antônio Vieira (1608-1697), segundo o professor Ivan Lins, não tanto ao entendimento do *Cogito*, mas à explicação do arco íris, pertencente ao campo de estudos da Física feitos por Descartes. Mesmo tendo um caráter incipiente na contribuição dos pensadores coloniais que se opunham à doutrina oficial e hegemônica, é importante perceber que não fogem ao espírito metafísico forte de sua formação oficial. Também sugere, como indica o professor Miguel Reale, contrapondo a afirmativa de Cruz Costa, que o pensamento filosófico no Brasil Colônia não teria ficado refém exclusivo da escolástica portuguesa e do tomismo-aristotélico, o que exige uma maior investigação (Paim,1967, p.34)

Durante os séculos XVI e XVII, no último principalmente, vimos como educação brasileira é profundamente marcada pelo ensino jesuítico, voltada predominantemente para o ensino médio e preparatório para os estudos superiores. Uma educação dirigida e reservada aos filhos dos senhores ricos, proprietários de terras e de escravos da colônia, sinal distintivo de classe.

De acordo com o exposto, não se faz educação sem mestres, sem idéias e concepções; motivo pelo qual entender a formação dos indivíduos é compreender a tessitura de uma cultura em construção. No campo e no trânsito do pensamento vão se consubstanciando o itinerário intelectual de nossa formação, obedecendo, nada mais nada menos do que a influência de nossas origens ibéricas, num momento que parte da civilização ocidental entrava na órbita de uma conjunção de fatores, dentre os quais a modernidade e as novas idéias ainda não chegadas pelas bandas do novo mundo.

Um olhar crítico sobre os séculos da modernidade faz perceber que a vida colonial obedecia a uma ordem econômica de exploração e acumulação de riquezas transferidas da colônia para a metrópole, contribuindo para a construção do sistema econômico capitalista em desenvolvimento, na manutenção de uma economia agrária fundada na escravidão e na dependência externa, à margem das mudanças que ocorriam na Europa.

Enquanto que na Europa estabelecia-se de maneira salutar o conflito e a contradição no desenvolvimento das idéias pedagógicas no campo da educação, no Brasil a atuação da Igreja e do campo religioso foi muito mais forte do que se poderia imaginar. O ensino jesuítico, segundo Fernando de Azevedo promoveu a uniformização do pensamento brasileiro impondo a religiosidade cristã sobre todos os segmentos sociais. O “cimento da nossa unidade”, do pensamento hegemônico, foi o catolicismo difundido pela Companhia de Jesus.

O domínio da Companhia de Jesus, no campo educacional, vai persistir até a reforma empreendida por Marquês de Pombal. A Reforma Pombalina, sob a influência do ideário iluminista, ocasionaria na expulsão dos jesuítas de Portugal, e conseqüentemente também de suas colônias em 1759. No entanto, não foi retirada ou expulsa a ordem do espírito ou do pensamento, enfim, o caldo cultural, amalgamado e cristalizado na formação do caráter, da identidade de um povo em gestação com todas as suas contradições, antagonismos e indeterminações humanas.

3. Período Pombalino: pensamento, educação, e a expulsão dos jesuítas.

No decorrer do século XVIII Portugal procurava adequar-se à realidade, impulsionado pelas mudanças estruturais que se intensificaram na Europa; mudanças estas de caráter econômico, político e ideológico, resultantes do ideário liberal burguês que colocou sob crítica as monarquias feudais, ou Antigo Regime, até então em franca decadência. Alinhada a esse contexto havia a profunda subordinação econômica de Portugal com relação à Inglaterra, devido aos sucessivos acordos de ordem econômica e de proteção militar que foram sendo firmados desde a segunda metade do século XVII, culminando, portanto, no acordo de 1703, quando efetivamente Portugal torna-se vassalo dos ingleses através do Tratado de Methuem. Com as manufaturas inglesas no mercado português, o processo de industrialização nascente foi sufocado. Como na balança comercial os produtos manufaturados tinham um maior valor do que os produtos agrícolas, Portugal ficava sempre em desvantagem diante de seus itens de exportação. Como conseqüência, a fim de equilibrar sua economia, passou a exigir cada vez mais ouro de sua colônia, o Brasil. Esse ouro, entretanto, nem sequer tocava terras portuguesas, assim como o capital, passaram a ser canalizados diretamente para a Inglaterra, a fim de cobrir os custos das importações, como previa o Tratado de Methuem. (Prado Jr.1982)

Em meados do século XVIII, sufocados por uma profunda crise econômica, a classe política lusitana dividiu-se em dois grupos, *cisão gerada e reforçada por relações conflituosas entre nobres, misturadas com as relações entre as ordens religiosas*. (Cunha, 1980, p.38). Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, foi nomeado ministro do rei; em 1750 forneceu as condições políticas necessárias para suplantar as forças de oposição ao monarca. Deflagrou-se então um processo de perseguição e repressão aos opositoristas e seus aliados, entre estes a Companhia de Jesus, culminando na expulsão dos jesuítas de Portugal, e conseqüentemente de todas as suas colônias.

Pombal dá início a um conjunto de reformas que tinham por objetivo a recuperação e a independência econômica de Portugal com relação à dominação inglesa. Propunha a

necessidade de reformas para instaurar um processo de industrialização a exemplo do que se processava na Inglaterra, já industrial, e até então tornada potência hegemônica na esfera do capitalismo; desejo esse, claramente de Pombal, de tornar o seu país mais competitivo, para conseqüentemente poder também disputar certa hegemonia.

Com relação ao campo do pensamento e da mentalidade portuguesa, em crise diante desses eventos, era impossível empreender tais reformas sem alterar o campo educacional e ideológico. Esse, também, terá que ser revisto, objetivando a modernização do ensino e da cultura portuguesa. Este foi o momento de abertura da mentalidade portuguesa às idéias iluministas e liberais, já dominantes em grande parte da Europa nesse período. A expulsão dos jesuítas representou, como conseqüência, a reação anti-escolástica no campo das idéias e do pensamento, o que já vinha ocorrendo em Portugal, e que vai promover o início do ocaso da Segunda Escolástica portuguesa, mesmo com a reação de alguns conservadores, receiosos com tais mudanças. O dismantelamento da Escolástica em Portugal foi provocada pela intervenção da corrente política liderada por Pombal. A tradição religiosa, assim como a insubordinação da Companhia de Jesus ao rei e os princípios pedagógicos escolásticos não coadunavam com a nova proposta que era traçada em relação aos aspectos científicos no ensino e na disposição de mudanças - mesmo com suas limitações - da sociedade portuguesa, assim:

[...] se propunha fortalecer o instituto da monarquia absoluta a esta subordinando a própria Igreja. Sob a égide dessa diretriz política, desmontou-se o sistema de que o tomismo parecia integralmente solidário. Mas, ao fazê-lo, o absolutismo não podia deixar de encarar com certa desconfiança aquelas correntes que pareciam emanar de inspirações algo diversas. Pombal substituiu a censura tríplice - do ordinário, da Inquisição e a Régia, estabelecidas todas no século XVI, aparelho censório que acabou nas mãos dos jesuítas - pela Real Mesa Censória, o que representou, na opinião de diversos estudiosos, notável progresso. Ainda assim, esta última é que se incumbiria, em 1768, de proibir a venda, no original ou em tradução, do “Ensaio sobre o entendimento humano” de Locke (Paim, 1967, 37-38)

Dentre as reformas pombalinas, a mais significativa talvez tenha sido a da Universidade de Coimbra. Nessa reforma foram criadas a faculdade de Matemática e a faculdade de Filosofia, denominadas de “faculdades maiores”. O movimento dessas mudanças encontrariam ainda muitos desafios pela frente.

As concepções da nova física, seja cartesiana ou newtoniana, eram duramente combatidas pelo pensamento oficial português em nome dos princípios religiosos. De outro os escolásticos portugueses, tomistas e escotistas, realistas ou nominalistas, mesmo não constituindo um grupo monolítico, apesar da preponderância tomista, assim como a Lógica, que era ensinada simplesmente para disputas retóricas, estavam na verdade desvinculadas da realidade daquele momento. Todas essas condições do ensino da Escola constutuíam-se

motivos para duras críticas; a falta de bom senso diante da nova física, que acabara por demolir a física peripatética e a resistência diante essas novidades provocava a rever a totalidade da Filosofia, que se compreendia até então no pensamento escolástico ainda em vigor no pensamento português, embrenhado na Universidade de Coimbra.

Outro desafio presente, como já citado, era que inexistia em Portugal qualquer surto manufatureiro ou condições reais para a implantação de uma indústria que pudesse assimilar as novas descobertas e invenções que avançavam na Europa e principalmente na vizinha Inglaterra, o que forçava, naturalmente, a implementação de um ensino laico, técnico-prático, ou mesmo uma filosofia que respondesse à altura dessas transformações.

Neste mesmo contexto, os ventos da modernidade finalmente tocaram Portugal, iniciado pelas reformas de Pombal, e pela influência na Universidade de Coimbra, mesmo depois da Viradeira de D. Maria I. A crítica à escolástica tornara-se inevitável durante o século XVIII, através do cartesianismo, do empirismo e do ecletismo. Entretanto, a tradição escolástica marcara de forma indelével o pensamento português, somado aos limites econômicos, técnicos e políticos. O projeto de reforma da Universidade e o empenho dos novos pensadores era muito mais de uma ação conciliadora do que de ruptura com o passado. Antônio Paim, citando Joaquim de Carvalho, com relação a essa conciliação e, ao cartesianismo, ao empirismo e ao ecletismo, relata:

Nenhuma gerou qualquer movimento especulativo possante e original - acrescenta - mas todas concorreram para o descrédito da Filosofia da Escola: o cartesianismo, mais pela divulgação das concepções físicas, que pela irradiação de sua metafísica e do racionalismo das idéias claras e distintas; o empirismo, pelo desaprêço da problemática tradicional e correlativo interêsse pelos resultados da observação e da experimentação concreta, e o ecletismo pela liberdade de opinião e pelo repúdio do espírito de sistema. (Paim, 1967, p. 38)

Apesar dessas limitações, as novas idéias chegam a Portugal trazidas por indivíduos de espírito novo, que geralmente “nem possuíam formação científica rigorosa nem cabeças filosóficas privilegiadas para empreender uma síntese grandiosa” que pudessem superar a tradição escolástica (Idem, p.40). Talvez o mais notável desses novos mentores tenha sido Luís Antônio Verney (1713-1792), que vivera na Itália e que teve grande influência na evolução do pensamento português, ao criticar em suas cartas todo o sistema pedagógico dos jesuítas, diga-se, a *Ratio Studiorum*, e a tradição tridentina, o que provocou longo debate na intelectualidade portuguesa e encetou a reforma pombalina da Universidade.

A reforma dos estudos filosóficos constitui o objeto das Cartas Oitava a Décima-Primeira. Nelas o autor dá um balanço da situação do ensino da Filosofia em Portugal e justifica um novo programa para as seguintes disciplinas: a) História da Filosofia, b) Lógica, c) Física, d) Ética. Nesse conjunto, o lugar de primeiro plano deveria ser ocupado pela Física. (Ibidem. 1967 p. 40)

No próprio transcurso e desenvolvimento do curso de Filosofia é que outras disciplinas serão delineadas. Não cabe aqui aprofundar-se em seus conteúdos, implementadas na reforma preconizadas por Verney, entretanto, a Filosofia ganha uma nova perspectiva. A exemplo, na obra de Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), encontra-se: “Verney consideraria objeto da Lógica a parcela da Metafísica que se ocupa de “definir com clareza alguns nomes de que se servem os filósofos””. Em sua concepção sobre a “natureza das coisas”, sejam elas materiais ou espirituais, todas elas não passam de Física. (Ibidem, p. 40-41) Nesse contexto, torna-se clara a posição conciliadora de Verney, ou seja, a persistência e o peso de uma determinada tradição conservadora, justamente em um momento em que até a Metafísica, condenada a reduzir sua pretensão de totalidade diante das novas ciências, e a própria Filosofia, com a sua tradição que estava ruindo desde Locke, e principalmente, David Hume e Kant; o primeiro, timidamente conhecido na península pelas vias da reforma, os demais, chegando a Portugal bem depois de Verney, portanto, já sem toda a intensidade de sua forma original.

A Filosofia, nesse período intenso da modernidade, é entendida como “Ciência natural”, o que reflete conseqüentemente a concepção de mundo burguesa baseada numa visão “utilitária” que tem como projeto a dominação da natureza e do mundo material. Por isso o encantamento com as novas ciências; no contexto de um ambiente científico, de uma razão que vai se tornando cada vez mais laica, a originalidade da Filosofia será ligada à “obrigação” de responder e experimentar a crise e reagir contra ela. Houve uma reconstrução de seus paradigmas, colocando em questão diante das novas circunstâncias a problemática do conhecimento, denominada como questão epistemológica, ou, sobre o rigor e a legitimidade do conhecimento com a revelação do sujeito do conhecimento.

Postas a estas condições afirmativas de mudanças no panorama europeu, revelou-se que a Filosofia era produto de uma cultura; o sentido de cultura a que refere é o sistema das idéias-crenças que é próprio do espírito do Ocidente, e sua crença na razão. Dadas as condições anteriormente apontadas sobre a corrente de pensamento, de poder e ideologia no espírito português, condicionados aos aspectos econômicos e políticos, não era de se esperar grandes empreendimentos de rupturas radicais na esfera da cultura e do pensamento. Todavia, espíritos atentos e esforçados, não sem mérito, fizeram sua contribuição.

Em trezentos anos de vida espiritual, só há um movimento filosófico mais significativo, empreendido no século XVII pelos exegetas de Coimbra: Pedro da Fonseca, Manoel de Góis, Sebastião do Couto. Fora desse círculo, mas consonante com ele, Luiz de Lemos, João de Santo Tomás, Luís Antônio Verney. A escola dos exegetas, com ser o mais importante movimento filosófico português, em todo o curso da Idade Moderna, é um esforço anacrônico de sobrevivência escolástica, empreendido por homens que não haviam penetrado no pensamento moderno (Jaguaribe, 195, p.25-267)

Em meados do século XVIII a burguesia lusitana passou a exigir uma educação que tivesse como objetivo o domínio da natureza pela ciência; a observação e a experimentação são os recursos necessários para apreender essa nova realidade do mundo natural. Todavia, essa burguesia, diferente das correlatas em outros cantos europeus - podemos dizer a inglesa ou francesa -, sua mentalidade e pensamento ainda persistiam encastelados na tradição, mesmo levando a cabo algumas transformações na esfera dos limites impostos por essa mesma sociedade. Entre esses elementos é possível compreender o significado das reformas implementadas por Pombal e pela Universidade de Coimbra, em especial à Filosofia na educação escolar e seu novo estatuto que determinava que a Faculdade de Filosofia deveria ser cursada em quatro anos letivos:

correspondendo a cada uma cadeira, na seguinte ordem: 1) Filosofia Racional e Moral, 2) História Natural, 3) Física Experimental, 4) Química Teórica e Prática. No segundo ano os estudantes deveriam cursar, além daquela cadeira, a de Geometria Elementar na Faculdade de Matemática. (Cunha, 1980, p.50).

O novo projeto de estudos, mesmo com os aspectos conciliadores da mentalidade lusitana, viu-se aberto às novidades, mudando de forma radical em relação às determinantes do ensino escolar jesuítico dirigido pela *Ratio Studiorum*. Propôs-se novas bibliografias, sobretudo as vindas da França; foi sugerido evitar a leitura de Aristóteles, fato que não aconteceu, mesmo havendo por parte de grupos minoritários a rejeição de sua filosofia, como por exemplo Marquês de Pombal, que considerava Aristóteles, um “filósofo abominável” (Idem. P.51)

O processo de reformas inaugurado por Pombal logo se refletiu nas colônias, que vão sofrer as influências da política metropolitana. Pode-se questionar a validade do ensino jesuítico na formação da cultura e do ensino brasileiro, mas é indiscutível que o desmantelamento da estrutura pedagógica montada pelos jesuítas - escolas, professores, livros, materiais didáticos - foi de extremo prejuízo para a colônia. De imediato nada foi repostado; o ensino regular não foi substituído por outra organização escolar, e os índios, jogados à própria sorte, abandonaram as missões.

O processo de reconstrução do ensino acontecerá somente treze anos depois, provocando um grande retrocesso em todo o sistema educacional brasileiro. Os jesuítas foram expulsos justamente no momento em que a colônia mais precisava de um projeto educacional, diante do processo de diversificação econômica com o ciclo aurífero e o impulso de urbanização. As primeiras providências mais efetivas só aconteceram por volta de 1772, quando é implantado o ensino público oficial. A coroa nomeou professores e estabeleceu planos de cursos e de inspeção escolar; foi instituído o imposto colonial conhecido como “subsídio literário” para custear o ensino e gerar recursos, mas que, segundo Sérgio Buarque de Holanda, “nem sempre foram aplicados na manutenção das aulas.” O curso de humanidades, que era

característica do ensino jesuítico, será substituído por aulas régias, ou seja, aulas avulsas, disciplinas isoladas, assim:

Se antes, havia nos colégios dos padres jesuítas um plano sistematizado e seriado de estudos, organizados segundo uma pedagogia consistente, a *Ratio studiorum*, a reação contra eles, baseada no enciclopedismo, não conseguia erigir um edifício cultural alternativo, ao menos na esfera do ensino. Assim, foram criadas, no Brasil, aulas de grego, hebraico, filosofia, teologia, retórica e poética, desenho e figura, aritmética, geometria, francês, quase todas independentes, funcionando em lugares distintos (Ibidem. Cunha, p.52).

Inúmeras foram as dificuldades diante do “novo ensino”: os colégios eram dispersos, não havia mais uniformidade de ensino, tampouco formação de mestres; os professores eram mal pagos, e assomavam-se queixas quanto a incompetência destes. O centro das decisões encontrava-se na metrópole, o que tornava a máquina administrativa extremamente morosa e ineficaz; a exemplo: a fiscalização das aulas régias só passou a ter determinada regularidade a partir de 1799. Com o intuito de tentar preencher o vazio pedagógico deixado pelos jesuítas surgem algumas escolas franciscanas, carmelitas e beneditinas.

O ensino secundário, que era organizado pelos jesuítas através do curso de humanidades, centrado na “unidade de professor, de método e matéria”, passa a ser fragmentado e disperso em aulas avulsas, cada uma com um mestre.” (Zotti, 2004, p.52)

[...] para o ensino do latim, a orientação era a de ser entendido apenas como instrumento de domínio da cultura latina e admitir o auxílio da língua portuguesa. Quanto ao grego (indispensável a teólogos, advogados, artistas e médicos), as dificuldades deveriam ser gradualmente vencidas: primeiro a leitura (reconhecer as letras e sílabas, palavras), depois os preceitos gramaticais e, por último, a construção. A retórica não deveria ter seu uso restrito ao público e à cátedra. Deveria tornar-se útil ao contato cotidiano. As diretrizes para as aulas de Filosofia ficaram para mais tarde e, na verdade pouca coisa aconteceu. Diante da ruptura parcial com a tradição, este campo causou muito receio ou muita incerteza em relação ao novo. (Ribeiro, Apud por Zotti, 2004, 1998, p. 34.).

Se anteriormente o ensino já era elitizado com as reformas pombalinas, a situação ficou ainda pior, principalmente pelo baixo nível e a fragmentação do ensino. Os estudos secundários continuaram desvinculados dos eventos e dos problemas da realidade. Permaneceu o modelo propedêutico semelhante ao jesuítico, só que com nova roupagem enciclopédica obedecendo ao modelo europeu a ser imitado. A continuidade dos estudos continuou a ser feita na Universidade de Coimbra ou em outros centros europeus, o que evidenciava que a metrópole não tinha a intenção de implementar na colônia um sistema educacional autônomo e eficiente, mantendo dessa forma os laços e os objetivos de dominação e dependência. Fernando Azevedo (1976) analisa que:

[...] a reforma planejada para o reino, não só golpeou profundamente, na Colônia, o ensino básico geral, pulverizando-o nas aulas de disciplinas isoladas (aulas régias), sem qualquer plano sistemático de estudos, como ainda cortou, na sua evolução pedagógica normal, o desenvolvimento do ensino para os planos superiores. [...] Tudo, até os detalhes de programas e a escolha de livros, tinha de vir de cima e de longe, do poder supremo do Reino, como se este tivesse sido organizado para instalar a rotina, paralisar as iniciativas individuais e estimular, em vez de absorvê-los, os organismos parasitários que costumam desenvolver-se à sombra de governos distantes, naturalmente lentos na sua intervenção. Esta foi uma das razões pelas quais a ação reconstrutora de Pombal não atingiu senão de raspão a vida escolar na Colônia (Azevedo, 1976, p.53).

Quanto ao ensino da Filosofia, este continuou também no estilo propedêutico, livresco e escolástico, pois obedecia originalmente suas origens metropolitanas de caráter tridentino, aquém das novas correntes que se desenvolviam na Europa. E mesmo o que chegava na colônia, algo da “Filosofia Nova”, as dificuldades eram manifestas, pois já chegavam “contaminadas” ou “adequadas” ao pensamento do consenso ou da conciliação comum ao espírito português de então. Era fato, também, que muitos dos professores leigos que ministravam aulas na colônia eram de formação jesuítica; claramente traziam todas as concepções consigo, assim como muitos desses pertenciam a classe dominante, eram os filhos de proprietários.

Sobre a formação do pensamento brasileiro, independentemente dos limites entremeados pela alma ibérica, não se pode deixar de citar, ainda que de forma breve, o Seminário de Olinda. Sua política abria espaços para uma proposta educativa alternativa à dos jesuítas. Em 1800 é fundado por José Joaquim da Cunha de Azeredo e Coutinho, bispo de Olinda, o Seminário de Olinda, vindo a ser um centro de renovação cultural, tanto do ponto de vista da ciência como da política, com o liberalismo.

Azeredo Coutinho foi o autor dos **Estatutos**, o que norteou os estudos realizados no Seminário, inseridos na concepção burguesa de mundo, voltado ainda para o mundo prático e para as relações econômicas. Dentre os seus projetos educativos estava a idéia de preparar indivíduos capazes de descrever e inventariar as riquezas naturais existentes no reino, visando no futuro a sua exploração. Tal pesquisa implicava em grande desafio diante da grande extensão territorial do Brasil, e para tanto era necessário formar “filósofos naturalistas – os cientistas da época – dispostos a interiorizarem-se para que os recursos brasileiros nos reinos mineral, da flora e da fauna fossem inventariados” (Alves, 2002, p.17). Sendo assim, o filósofo naturalista era homem de gabinete, desconhecia o trabalho de campo e, nesse contexto, precisava-se portanto de outro tipo de homem, que poderia ser o vigário de aldeia, também chamado de Cura, que por ofício tinha o dever de embrenhar-se no interior e estar junto ao povo. Por isso, era importante que o mesmo recebesse boa formação em ciências naturais, geometria, desenho para

que, efetivamente, em contato com a flora e a fauna de determinada localidade, pudesse catalogar as riquezas naturais brasileiras. No Seminário de Olinda Azeredo Coutinho explica seu projeto:

Quando o habitante dos sertões e das brenhas for filósofo, quando o filósofo for habitante das brenhas e dos sertões, ter-se-á achado o homem próprio para a grande empresa das descobertas da natureza e dos seus tesouros; o ministro da religião, o pároco do sertão e das brenhas, sábio e instruído nas ciências naturais, é o homem que se deseja” [...] (Cunha,1980, p.60).

O filósofo a que Azeredo se referia era aquele especializado nas ciências naturais, o que reafirmava o espírito da modernidade científica pautada na realidade material, na natureza, na observação e na experimentação. Este ideário, enfim, estava de acordo com o que se acreditava ser o melhor da Europa “civilizada”, porém, adstrito às condições adversas de caráter econômico, político, social e cultural da colônia. Na compreensão do bispo de Olinda, os estudos de Filosofia deveriam ser “verdadeiros centros de estudos tecnológicos onde os futuros sacerdotes, agentes da modernização econômica, aprenderiam toda a sorte de conhecimentos úteis à agricultura e à mineração.” (Idem. ibicem)

No que tange ao universo das idéias políticas no afã da renovação cultural promovida pelo Seminário de Olinda, revelou-se o liberalismo. No período que o Seminário esteve sob os Estatutos organizados por Azeredo Coutinho, sua importância fundamentava-se no fato de contribuir para a formação de algumas lideranças políticas que terão participação na liderança da Revolução Pernambucana de 1817, e “parece haver consenso de que ele formou senão os proclamadores da Independência, em 1822, pelo menos os precursores” (Idem, p.61). Foi um levante contra o “pesado jugo de Portugal”; um movimento patriótico, separatista e antiabsolutista, de inspiração liberal e republicana. Isso demonstra o impacto das novas idéias políticas oriundas da Europa, que finalmente chegara nestas terras e solapara o pensamento e a ideologia da Monarquia e da Igreja, predominantes desde os primórdios do Brasil Colônia. Todavia, o grau em que o liberalismo como doutrina e como política foi aceito na sociedade e cultura brasileira é assunto para se discutir mais adiante.

Assim, encerrando as considerações sobre o período colonial - partindo dos jesuitas e das reformas de Pombal - a educação brasileira foi marcada com o objetivo de formar as elites dirigentes da sociedade colonial. Mesmo com esse intento, a organização da educação demonstrou-se precária, prevalecendo um sistema curricular de conteúdo humanista que a princípio obedecia às diretrizes escolásticas adaptadas aos aspectos ideológicos e políticos, com o propósito de manter a coesão social. Mesmo com a reforma pombalina, como visto, e a desarticulação do ensino jesuítico, o ensino permaneceu propedêutico, acadêmico, porém, enciclopédico sem real valor prático, em um momento de desenvolvimento da ciência na Europa. Segundo esclarecimento do professor Severino:

o que a história mostra é a perfeita adequação entre estes princípios doutrinários e os interesses econômicos, políticos e sociais da classe dominante da época, constituída basicamente pela aristocracia agrária, pouco numerosa mas encarregada de dirigir a exploração colonizadora do país. Daí por que atribuíram pouca importância à organização do ensino e à política educacional do país, tanto mais porque a educação se destinava a segmentos restritos da população. Não havia necessidade de uma contribuição maior da educação, que ficava adstrita à formação da elite dirigente. Por isso o caráter literário, acadêmico de seu conteúdo, sua preocupação com os modelos europeus e o total desinteresse pela profissionalização e formação da maioria da população privada de qualquer formação formal. Ademais não havia também necessidade de aprofundamento dessa educação, uma vez que os interesses dessa elite poderiam ir completar seus estudos na Europa” (Severino, 1986, p.72.)

Sobre o ensino de Filosofia na colônia, sob este prisma, desde essa época o mesmo será privilégio de senhores ricos e ilustrados, colonos brancos aqui alocados, que vão arrogar-se como classe dominante na colônia, dependente e explorada pela metrópole. A Filosofia que chegava da Europa, além de seu caráter metafísico-teológico cristão, era uma filosofia livresca, tida como sinal de grande cultura, assim como a reprodução dessas idéias; lembrando que, de onde procedentes, já encontravam-se amarradas a determinado contexto. De acordo com a análise de Cartolano, o objetivo da educação filosófica no Brasil Colônia era o de formar homens letrados, eruditos e bons católicos:

O conteúdo cultural dessa filosofia era a materialização do espírito da contra-reforma, que se caracterizou, sobretudo, pela reação contra o espírito crítico que nascia na Europa, pelo apêgo às reformas dogmáticas de pensamento, pela renovação escolástica como método e filosofia, pela reafirmação da autoridade da Igreja e dos clássicos.(Cartolano, 1985, p. 21).

Era uma filosofia, como patente, decorrente do monopólio teocrático-jesuítico que afastou Portugal do movimento científico iniciado em meados do século XVII, que tinha como objetivo manter o poder e o privilégio local, a justificação do domínio metropolitano e a dominação colonial, como também doutrina oficial da Igreja que tinha como escopo catequizar e manter a ordem. Mesmo com a reforma pombalina e a experiência de renovação do Seminário de Olinda, não se fugiu a regra do academicismo e da conciliação de cunho sacerdotal, e não poderia ter sido de outra maneira, face a nossa herança portuguesa.

4. O pensamento católico e sua revitalização no século XIX

4.1 Ultramontanismo romano e influências no Brasil

O pensamento católico no Brasil teve o seu revigoramento no século XIX com o ultramontanismo romano, movimento conservador da Igreja, ocorrendo no centro de sua instituição. Segundo o professor Lara, a reação católica pode ser explicada, levando-se “em conta três ordens de fatores: o movimento de reforma a que se submete a Igreja Católica no

Brasil na segunda metade do século XIX, o ultramontanismo e o tradicionalismo”. (LARA, 1988. p.151; VILLAÇA, 1975).

Entenda-se por Ultramontano aquele que segue a orientação de Roma, do papa; Roma está no *ultramontes, além dos montes*, nos Alpes. Esse movimento configurou-se em meados do século XIX. O ultramontanismo nasceu de raízes conservadoras; sob o impacto das revoluções liberais européias e o desenvolvimento filosófico e científico que agitaram Roma e o trono pontifício. Esse catolicismo plasmado com a mesma concepção medieval unitária de Mundo foi marcado pelo centralismo institucional e por um fechamento da Igreja sobre si mesma, recusando o contato com o mundo moderno. A reação buscou a consolidação doutrinária teológica em torno de alguns anátemas: condenação do capitalismo e da ordem burguesa, rejeição da Filosofia, das Ciências e das artes modernas, aversão aos princípios liberais e democráticos e, sobretudo ao socialismo. (KÜNG, 2002).

Fundamentado na ortodoxia tridentina e no pensamento aristotélico-tomista, conscientes de que essa orientação doutrinária constituía a força a e manutenção da unidade católica, os pontífices romanos - desde Gregório XVI a Pio XII - não mediram esforços para que esta consolidação ocorresse. O ordenamento ultramontano, a sua rigidez e a aspiração unitária foram reproduzidos por todas as esferas da Igreja institucional na Europa, na América, Ásia e África. De acordo com o exposto:

Os católicos da segunda metade do século XIX e da primeira metade do século XX pareciam amarrados num meio confessional com sua própria visão de mundo. Mal notavam quão burocratizada e centralizada era a estrutura do ministério da Igreja. As formas de organização da Igreja ficaram modernizadas e sacralizadas ao mesmo tempo, e o clero tornou-se mais disciplinado que nunca porque fora tão separado do “mundo” quanto possível. (Idem, p.203).

A expressão doutrinária mais explícita dessa concepção religiosa foi a Encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus*, nas quais era retomada a luta pela hegemonia da autoridade espiritual da Igreja sobre a sociedade civil. De acordo com esses documentos, a sociedade deveria impregnar-se de catolicismo; a educação seria submetida à Igreja e o clero estaria fora da jurisdição do Estado. (PIO IX, 1864. apud HOYOS, 1963). O ultramontanismo também se revelará na forma política, uma vez que muitos católicos ultramontanos formaram partidos políticos em seus respectivos países; que, usando das próprias prerrogativas liberais de liberdade e de direito, reivindicavam defender os direitos católicos e a autoridade papal.

A partir da segunda metade do século XIX, o modelo ultramontano começou a ser implantado no Brasil. Anterior a esse período, desde a época colonial, a Igreja no Brasil já havia sido sujeita ao padroado. Os reis portugueses tinham o direito de escolher os indivíduos que ocupariam o governo das dioceses, das paróquias ou de qualquer outro cargo eclesiástico, como

também o direito à cobrança de dízimos. Segundo Lara, essa situação era uma anomalia na Igreja Católica, pois, desde o “Concílio de Trento, a Igreja primou-se pelo modelo institucionalista eclesiástico distinto das instituições do Estado; todavia, no Brasil, essa situação inexistia.” (1988, p.151).

Nesse sentido, desde o início do século XIX, surgiram vozes em oposição à situação da Igreja no país, pois o período áureo da era colonial do poder religioso católico há muito já não existia; internamente havia uma insatisfação com a continuidade do regalismo. As hierarquias eclesiais brasileiras, tendo como liderança inicial D. Romualdo Antônio de Seixas - que se tornou primaz no Brasil entre 1827 e 1842 - encetaram grandes esforços para moldar a Igreja apoiada em Roma e nos ventos do ultramontanismo, com o intuito de fugir ao controle do Estado.

4.2 O Tradicionalismo: confrontos de idéias no espaço cultural e escolar

Embora o ultramontanismo e o tradicionalismo sejam semelhantes e próximos sob vários pontos de vista, é sabido que o primeiro é um movimento que diz respeito à vida da Igreja em relação à sustentação das atitudes doutrinárias e das práticas que eram impostas por Roma às Igrejas Católicas de outros países. Já o tradicionalismo caracteriza-se como uma corrente de pensamento que propugna a tradição como fator determinante dos valores humanos.

O tradicionalismo era uma contestação ao ideário liberal racionalista, individualista e materialista, no qual a razão individual seria o fator último de determinação dos valores. Nesse sentido, o tradicionalismo entende que a razão individual teria que ser sujeita à razão social, e que esta se manifestava na tradição e na história. Esse movimento conservador, surgido na Europa, correspondeu à reação contra a Revolução Francesa, estruturando-se como corrente política, jurídica, filosófica e teológica, tendo como representantes, na primeira fase de seu pensamento, os católicos Joseph De Maistre, Louis De Bonald e Lammenais. (PAIM, 1985). Diante dessa caracterização, o tradicionalismo é entendido como um projeto social global no qual a religião ocupa o primeiro lugar, opondo-se à sociedade liberal e laica e a qualquer projeto moderno de organização social, revelando, assim, o seu conservadorismo no campo político.

1. Anti-racionalismo, no máximo a razão subordinada a uma origem divina e controlada pela revelação;
2. Nacionalismo;
3. Apologia da hierarquia social;
4. Defesa das estruturas intermediárias entre Estado e indivíduo;
5. Hostilidade ao sufrágio universal;
6. Defesa do direito natural como fundamento e norma absoluta da vida social distinto do direito natural iluminista. (...);
7. Crença de que existem valores superiores à vida humana, aos quais deve ser sacrificada;
8. Antiindividualismo sem ser coletivismo;
9. Hostilidade com o liberalismo, Reforma Protestante, Revolução Francesa, Capitalismo

(sonho de regresso a uma sociedade agrária), Tecnologia, ciência moderna e progresso; 10. O uso da violência não é banido; é subordinado à justiça, enquanto o liberalismo tendia para o pacifismo e punha ênfase no debate, parlamentar e pela imprensa para resolver os impasses sociais; 11. Defesa da comunidade local e seus privilégios; 12. Insistência no concreto, nas liberdades concretas, em oposição ao liberalismo considerado como abstrato e irreal; 13. Presença, em graus diversos, de uma atitude favorável à religião como força social. (Idem, p.57).

É certo que o tradicionalismo opera no campo político e na educação, conseqüentemente reflete-se no campo das idéias filosóficas e na cultura. Assim, respeitando a outros pensadores, será considerado por Antônio Paim como o principal articulador do tradicionalismo no Brasil do século XIX, no campo das idéias, D. Romualdo Antônio de Seixas, natural do Pará, onde iniciou seus estudos, completando-os na ordem do Oratório em Lisboa. Sua influência filosófica no desenvolvimento da cultura luso-brasileira revelou - se através de Verney e Silvestre Pinheiro.

Quando retornou ao Brasil, foi professor de Retórica e Filosofia, tendo suas *Obras Completas* publicadas em seis volumes. D. Romualdo foi o primeiro a combater a Filosofia eclética de Cousin, doutrina espiritualista que tinha aportado no Brasil e que por aqui estava se afirmando com determinadas singularidades em relação ao seu lugar de origem, que era a França. D. Romualdo advertia a mocidade para que esta “esteja de sobreaviso, e não se deixe iludir das quiméricas especulações de um sistema que, (...) vai naufragar-se e perder-se nos últimos limites de um idealismo exagerado, (...) em uma filosofia de pura abstração, que diviniza o nada e reduz o Cristianismo e a vida a uma vã fantasmagoria.” (Idem, p.59). D. Romualdo via na filosofia de Cousin premissas panteístas; para contrapor esta tendência, buscou os tradicionalistas neoescolásticos, que, em seu tempo, tentavam uma renovação da Filosofia Cristã e a retomada dos valores cristãos tradicionais. D. Romualdo valorizava o papel da mente humana, da razão e dos sentidos para a descoberta de verdades fundamentais, prevalecendo, portanto, a importância da fé, revelada na sua filosofia. Para combater o Ecletismo e outras manifestações de caráter puramente racionalista, D. Romualdo fundou o semanário *Noticiador Católico*, jornal que circulou de 1848 a 1860, e patrocinou em 1852 a edição do compêndio de Frei Itaparica. (Idem, ibidem). Esse manual de Filosofia foi adotado e utilizado nas escolas secundárias e superiores de ensino da Bahia. Essa obra foi mencionada por Silvio Romero em *A filosofia no Brasil* (1878), no qual afirmou que esses escritos estavam “abaixo da crítica” e não deviam figurar-se como um “trabalho sério”. Frei Itaparica não se filiou ao Ecletismo, mesmo tendo-o estudado; suas ligações referiam-se ao tradicionalismo religioso.

Ao analisar o espaço escolar e o ensino de Filosofia da escola secundária brasileira, é possível apontar a criação do Colégio Pedro II, em 1837, no Rio de Janeiro, considerada escola padrão e referência nacional para outras escolas secundárias, como revelação do confronto de

idéias. O colégio era uma escola laica, mas, no seu ambiente, transitava a mentalidade católica, pertencente à maioria dos discentes e docentes dessa instituição. Os programas e conteúdos ministrados, a partir das reformas da segunda metade do século XIX, são de influência e índole espiritualista eclética, como o apresentado no livro de Barbe, *Cours élémentaire de Philosophie*, adotado desde a reforma de 1856. O que se observa é o paradoxo entre o projeto oficial do colégio de cunho governamental e o ambiente interno de mentalidade hegemônica católica, motivo inclusive de muitos embates e questionamentos por parte de alguns familiares dos discentes e nas próprias aulas de filosofia. De outro lado, no âmbito nacional, o uso do compêndio de filosofia de Frei Itaparica nas escolas do Nordeste, lugar que inexistiu nas escolas a doutrina eclética de Cousin, fato que sinalizava para o campo das querelas não só filosóficas, mas também culturais, com a permanência do peso religioso na disputa das mentes em formação. (VECHIA, 1998; PAIM, 1985).

Os levantamentos de que se tem notícia revelam não só a existência da meditação filosófica nas instituições religiosas, mas também a transmissão nas escolas e no ensino daquilo que é filosoficamente produzido, como é o caso da obra de Frei Itaparica e de outros mais. O que era produzido tinha um sentido muito claro, confirmar a identidade católica que tinha uma hegemonia histórica na educação desde os primórdios de formação da cultura luso-brasileira. Agora, respondendo aos novos tempos, isso significava afirmar uma identidade na vertente tradicionalista e nos embates com outras doutrinas, na sociedade, o espaço dessa conquista ainda era eminentemente o ambiente escolar. (PAIM, 1985).

Além de D. Romualdo Antônio de Seixas, outros nomes estão filiados ao tradicionalismo; a expressiva presença de parte da obra de José da Silva Lisboa, Visconde de Cairú (1756-1835), e Frei Firmino de Centelhas (1819-1887), que publica em 1864 o *Compêndio de Filosofia Católico-Racional*, sendo professor do Seminário Diocesano.

O ultramontano e tradicionalista José Maria Correia de Sá e Benevides publicou em 1887 a *Filosofia Elementar do Direito Público Interno, Temporal e Universal*. Como professor, ministrava aulas na faculdade de Direito de São Paulo. Nesta obra, coexiste uma mistura de escolástica com Krausismo, a serviço da defesa de uma sociedade teocrática, do combate ao Liberalismo e o “contumaz positivismo”. Benevides posicionava-se contra o voto universal e a emancipação da mulher, defendendo uma sociedade patriarcal. Por a filosofia ser a razão subordinada às verdades reveladas, sustentava que a Igreja de Cristo explica e interpreta a lei natural pública. (MACEDO, 1978).

5. A Escola Católica na passagem do Império a Primeira República

5.1 A formação da Primeira República

Os primeiros passos da marcha em direção à República foram dados em 3 de dezembro de 1870, quando começou a circular no Rio de Janeiro um novo jornal “A República”, trazendo na primeira página um “Manifesto Republicano”. O documento resgatava as lutas republicanas anteriores fazia duras críticas à monarquia e defendia a implantação da República. Em 1873, na cidade de Itu, foi criado o Partido Republicano de São Paulo, um movimento de maior ressonância que revelava a força econômica do café e a irradiação política promovida por professores e estudantes da Faculdade de Direito que fizeram a difusão do republicanismo por toda a província.(IGLÉSIAS 1993).

O movimento não só se espalhou pelo país como também revelou sérias divergências de caráter político ideológico, conjuntamente com os interesses de segmentos econômicos majoritários. A elite cafeeira, em nome do republicanismo, do abolicionismo e da democracia, foi buscar apoio nas camadas médias urbanas representadas pelos intelectuais, funcionários públicos, profissionais liberais, pequenos e médios comerciantes, artesãos, assalariados, e os militares positivistas, assim, no dia 15 de novembro de 1889, proclamaram a República.(CARVALHO, 1996)

Em 15 de novembro de 1890, foi instalado no Rio de Janeiro o Congresso Constituinte. A carta constitucional foi promulgada em 24 de fevereiro de 1891 com 91 artigos. Tinha como pontos principais o regime federativo presidencialista; divisão e independência dos três poderes; voto universal masculino não-secreto; igualdade jurídica dos cidadãos; o Decreto 119-A de 7 instituiu a separação entre Igreja e Estado; e a laicização do ensino público. Era uma constituição de caráter liberal-democrática, que se identificava muito mais com o grupo dos republicanos históricos do que com os militares e civis positivistas.

Logo no início da República, no período de 1891 a 1894, as oligarquias proprietárias trataram de providenciar o controle político da sociedade o mais rápido possível. Dessa forma, a instituição da República representou um reordenamento de um Estado que tinha se tornado obsoleto diante da nova realidade econômica e política e do poder da classe dominante, ou seja, dos senhores do café situados no Sudeste do país, articulando um poder autoritário coronelista fortalecido com a chamada “política dos governadores”. Tornou-se prioridade das oligarquias o revezamento do poder e a defesa de um perfil ruralístico para a sociedade brasileira, no dizer de Jorge Nagle, traçaram o “mito fisiocrata”. Na defesa da “natural” civilização agrária, o ruralismo difundia a “idéia de que a felicidade do homem brasileiro esteve e está ligada ao meio rural, fonte de energia, de saúde e pureza de costumes”.(nagle, 2001)

Questões referentes à educação, à democracia, ao federalismo e à industrialização - que antes impulsionavam discussões políticas no advento da República - foram esquecidas. A prioridade das oligarquias era o revezamento no poder e defesa de um perfil ruralístico para a

sociedade brasileira, ou seja, no dizer de Jorge Nagle, traçaram o “mito fisiocrata”. Na defesa da “natural” civilização agrária, o ruralismo difundia a “idéia de que a felicidade do homem brasileiro esteve e está ligada ao meio rural, fonte de energia, de saúde e pureza de costumes”. (Idem, p.27). Do núcleo da visão ruralista, reforçava-se o mito do país agrário na cadeia produtiva capitalista no contexto da economia internacional, e alimentava o preconceito na ordem determinista, de que caberia ao Brasil deixar a indústria para outros países aos quais ela estava destinada.

Com a proclamação da República em 1889, sob a influência do liberalismo, do positivismo e dos defensores da sociedade ruralista, a educação continuou sendo restrita às classes dominantes, sendo privilégio de poucos. Logo foi desencadeado o processo de reformas nas estruturas do poder, no qual foi criado o Ministério da Educação, dos Correios e Telégrafos, sendo nomeado como ministro da Instrução Pública Benjamim Constant Botelho de Magalhães, propagador da Filosofia Positivista e antigo professor da Academia Militar.

Esta decisão revelava mais uma vez que era necessário ao Estado Republicano nascente investir num novo modelo educacional para formar os novos quadros políticos e administrativos que serviriam de sustentação de suas aspirações reformadoras. Mais uma vez o descaso com o problema educacional ficou latente pela priorização do ensino secundário e do superior em detrimento do ensino primário. Essa concepção elitista partia de dois princípios que foram analisados por Fernando de Azevedo: i) a aceitação do positivismo através de uma classe burguesa composta de militares, engenheiros e médicos, cujas profissões pertencem ao campo das ciências positivas e, ii) a aliança com as oligarquias, o que propiciou a sacralização da ciência e a elitização da educação que respondia às questões emergentes de acordo com os interesses dessa classe dominante, lembrando que o positivismo foi a linha de pensamento durante a Primeira República. (AZEVEDO, 1963; PAIM, 1967).

Nesse ambiente de transição para a formação da República, que se tornou autoritária e elitista no campo político-social, a situação não era diferente no campo do pensamento. Predominaram as concepções positivistas, cientificistas, materialistas estranhas a qualquer concepção espiritual e metafísica na dimensão filosófica, quem dirá na acepção teológica. Mesmo assim assistiremos a reafirmação do espírito católico.

5.2 A renovação do pensamento católico

Entre os fins do século XIX e meados do século XX, no limiar divisor entre o conservadorismo e a renovação católica, apareceu Raimundo de Farias Brito (1863-1917), natural do Ceará, ele fez o curso de Direito em Recife e concluiu-o em 1884. Entre suas obras destacam-se *A filosofia como atividade permanente do espírito humano* e *Finalidade do Mundo*, esta como a síntese de sua filosofia e sua influência no pensamento filosófico brasileiro. Seu projeto de restaurar a metafísica e o seu espiritualismo será a força motriz da renovação da

Escola Católica, por isso a importância de salientar seu pensamento filosófico metafísico e teleológico.

Farias Brito considerava a Filosofia como uma atividade perene, em que o espírito assume o mundo em sua totalidade e dentro da qual a consciência, com a devida clareza, desenvolve sua atividade. Consciência e espírito se identificam nessa concepção; Farias Brito retoma o espiritualismo, particularmente influenciado pela obra de Bergson. O pensador tem plena consciência das implicações da crise da Física, do materialismo-mecanicista e dos limites do evolucionismo e do relativismo, e “conceitua as teorias modernas, genericamente, como doutrinas de dissolução”. (PAIM, 1967, p.170). O direcionamento principal que o pensador deu aos seus estudos foi notável no campo da consciência, que consiste em entender através do método da introspecção a condição humana e o seu lugar no conjunto da natureza e da existência cósmica.

O homem é colocado no mundo sem saber de onde vem, nem para onde vai; conhece o peso de sua existência e as duas necessidades em torno das quais se reúnem todas as outras, a necessidade de se alimentar, condição para a sobrevivência, e a necessidade de aprender, esta, considerada a mais elevada atividade do espírito, são resultantes das funções intelectuais. (BRITO, 1951).

Sendo assim, é possível admitir duas vias distintas para a existência humana: a via do corpo, que para a sua formação se opera por meio da nutrição, e a segunda; a via do espírito, considerada a face interna subjetiva. O trabalho garante o desenvolvimento material; os estudos e a busca do conhecimento garantem o desenvolvimento do espírito, sendo esta condição de todo o progresso humano.

A humanidade enfrenta grandes dificuldades em sua marcha ascendente; com grandes sacrifícios e esforços contínuos, segue aumentando seus conhecimentos. Ainda que a verdade sirva-lhe de guia, a humanidade vê-se ordinariamente cercada de uma infinidade de erros, é esse o motivo, das lutas contínuas e perenes. A história, em relação ao movimento intelectual, é a mesma constante nas lutas da verdade contra os erros e as superstições. Nessa concepção de homem e de mundo, existe uma força que reside no ser humano, à qual todos teriam acesso direto, pois ela reside no intelecto, ao que acrescenta:

Ora, se a única força de que temos consciência é de ordem intelectual, sendo esta a que melhor conhecemos, é dela que devemos partir para interpretar as outras forças. E como tudo é harmônico e tudo obedece no mundo à lei da analogia, devemos daí inferir que toda força é uma idéia ou um pensamento. (Idem, p. 338)

Em virtude desses eventos, o homem não pode esmorecer e julgar que o mundo não tem salvação, nem que a humanidade caminha em direção a um fim caótico. Por isso, pode, contrariamente, ter consciência de que esse mesmo homem carrega em si o direito e o dever de buscar as soluções para os embates da vida.

Sobre a “finalidade do mundo”, segundo Farias Brito, a natureza tem o seu maior enigma no próprio homem. A finalidade do mundo é encontrada na investigação do significado real da imensidão que o cerca, como também na interrogação dos segredos da consciência, de maneira com que o homem possa compreender a parte que lhe cabe neste mundo. Pelo aspecto físico-materialista, entende-se o mundo da forma como ele se apresenta em sua natureza externa; já no aspecto subjetivo, compreende-se na necessidade de trazer à luz da consciência a finalidade mesma do mundo e da função a qual o homem está destinado a cumprir. (PAIM, 1967. p.169-171).

Assim, o destino do homem e o destino do espírito em geral almejam alcançar o mais alto grau de desenvolvimento, ou seja, o domínio da realidade. Existem duas espécies de domínio: o domínio sobre a natureza, alcançado pelas ciências da matéria, e o domínio do homem sobre si mesmo, através da ciência do espírito, isto é, a Filosofia. Pode-se, seguramente, conceber à luz da razão que a finalidade primordial do homem no mundo é o conhecer, e a finalidade do mundo que o abriga é existir para o conhecimento.

Farias Brito teve por projeto a restauração da antiga metafísica criticada por Kant, e empenho em reparar, também, o espiritualismo. Por esse motivo, a sua obra foi fator de aglutinação “plena e acabada, pela primeira vez na história do pensamento nacional” dando início à “Escola Católica” (Idem. p.175). O pensamento de Farias Brito preparou um grupo de jovens entre os quais se destacou Jackson de Figueiredo (1891-1928), que aderiu ao espiritualismo e depois ao catolicismo, possibilitando uma nova fase do pensamento católico brasileiro (PAIM, 1985).

Na vida republicana, triunfaram as idéias liberais no Brasil. No contexto do catolicismo brasileiro, observou-se o término da fase regalista, principiando a etapa de emancipação entre sociedade religiosa e sociedade civil. No âmbito interno a Igreja já ansiava pela República, o que confluuiu para sua reestruturação, apoiada em Roma e no ultramontanismo. No âmbito político-jurídico, o Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 determinou a separação entre Igreja e Estado, confirmada pela constituição de 1891. (NAGLE, 2001; VILLAÇA, 1975).

Implantado o novo regime, pelo menos nos dois primeiros decênios da República, não aconteceram maiores querelas entre católicos e liberais, católicos e positivistas ou mesmo com os maçons. Porém, os conflitos que foram comuns na fase imperial brasileira, principalmente no campo das idéias, permaneceram latentes. São poucas as vozes que se opuseram a esta nova condição ou mesmo que defenderam posições políticas anteriores; para muitos do clero havia terminado a época do desprestígio da Igreja Católica, largamente acentuada com a instituição do regalismo.

Para entender a escola e o pensamento católico a partir dessa época, é necessário ater-se à situação da Igreja, pois “com Pio IX havia chegado ao máximo a reação da Igreja ao mundo

moderno, o Syllabus e o Vaticano I são disso testemunho”. (LARA, 1988, p.161). Na eleição de Leão XIII, em 1878, a Igreja começou a estabelecer o diálogo com a modernidade, a passos lentos, porém continuados. Leão XIII compreendeu que era necessário para a Igreja romper o seu isolamento no qual se encontrava, por isso promoveu iniciativas culturais com o intuito de defender o catolicismo dos ataques veementes vindos tanto da sociedade laica quanto de católicos insatisfeitos com o ultramontanismo reinante. Em 1879, foi apresentada a Encíclica *Aeterni Patris*, dando impulso ao estudo do tomismo, e, em 1888, a Encíclica *Libertas* que versava sobre a liberdade que é definida como *excelente bem da natureza*, mesmo fazendo críticas contundentes quando desvinculada da liberdade e do compromisso ético. Em 1891, é apresentada a Encíclica *Rerum Novarum*, que iniciava oficialmente a doutrina social da Igreja, fazendo crítica à condição desumanizadora dos trabalhadores produzida pelo sistema capitalista. (KÜNG, 2002; LARA, 1988).

Destacaram-se à frente do movimento renovador da Igreja, respondendo às novas atitudes de Leão XIII que ressoavam no Brasil, duas personalidades do clero: padre Júlio Maria (1850-1917) e D. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942), nascido em Espírito Santo do Pinhal, na época, uma próspera cidade do ciclo do café. Assim, “ão despertar o catolicismo brasileiro da sonolência em que vivia, nas Igrejas e nas cerimônias litúrgicas, muito por tradição e um pouco porque para aí foi acuado pelo liberalismo, e vão lançá-lo à conquista de espaços sociais para atuar. (LARA, 1968, p.161).

Pode-se considerar que o padre Júlio Maria tenha sido um moderno, no sentido em que percebeu a necessidade de a Igreja se colocar ao lado do povo e abandonar a aliança com as classes privilegiadas. Denunciou, escreveu e polemizou sobre a ignorância e a inoperância do catolicismo brasileiro. Em termos políticos, defendeu a República e as perspectivas de liberdade que poderiam ser criadas para o catolicismo. O itinerário intelectual e cultural de Padre Júlio Maria perpassou o materialismo, para a adesão ao tradicionalismo influenciado por De Maistre, Lamennais e Donoso Cortés, configurando-se em uma posição mais liberal. (LARA, 1988; VILLAÇA, 1975).

Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra tomou posse da diocese de Olinda em 1916. Em 1921, foi transferido para o Rio de Janeiro onde se tornou líder incontestado do catolicismo brasileiro declarando guerra ao catolicismo de encastelamento, arregimentando segmentos sociais e intelectuais para as causas cristãs. O primeiro grande sinal de mobilização dos católicos brasileiros foi sua *Carta Pastoral*, na qual foi traçado um plano de ação consubstanciado no pensamento do padre Júlio Maria. O núcleo do documento encontra-se na análise do “catolicismo dorminhoco”, de uma maioria insensível diante da sociedade e suas contradições, que em verdade se coloca contrária aos princípios e práticas do catolicismo. Enfim, o que existe no Brasil é simplesmente um catolicismo de uma maioria nominal sem força atuante; trata-se de católicos de clausura. (LARA, 1988; NAGLE, 2001):

O núcleo do documento encontra-se na análise da ignorância religiosa no Brasil, fonte de todos os males, e o 'supremo remédio' seria o da introdução religiosa, que precisa ser intensificada: ignorância da religião nos meios intelectuais e nas camadas populares, na escola e na imprensa, entre os homens públicos e os pais de família. Como se pode dizer então que a maioria, no Brasil é católica? (NAGLE, 2001. p.83).

É nesse clima que começou efetivamente por parte da Igreja a arregimentação dos católicos brasileiros, na formação de uma escola de pensamento que viveu seu ápice nas décadas de 1940 e 1950. Abrolhou como objetivo primeiro a cristianização da intelectualidade brasileira; com isso formou-se um grupo de intelectuais no qual se destacou Jackson de Figueiredo, convertido, influenciado por Farias Brito, que teve em De Maistre sua maior inspiração; agregou-se a outros indivíduos de seu grupo para defender o cristianismo pelas instâncias da cultura.

Em 1921, Jackson de Figueiredo criou a revista *A Ordem*, da qual foi diretor. Essa publicação exerceu papel de destaque na difusão da corrente católica no país, e pela primeira vez o tradicionalismo estava articulado na defesa do ideário católico de maneira coerente. Juntamente com Jackson de Figueiredo podem ser citados Hamilton Nogueira e Alexandre Correia, que colaboraram na formulação e disseminação da doutrina tradicionalista. A mobilização do movimento teve seu início no combate de idéias e ações hostis ou indiferentes à Igreja e ao pensamento religioso. No primeiro número da revista *A Ordem*, em seu artigo "nosso Programa" estão às proposições e diretrizes desse movimento. Nesse contexto:

Esta modestíssima revista, desejando ter um lugar entre as publicações mais radicadas à doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana, não aspira, entretanto, a ser oficial ou oficiosamente a palavra da autoridade católica na mais importante das Arquidioceses brasileiras. Tudo aqui publicado é da mais exclusiva responsabilidade de seus redatores, a quem, unicamente, deverá, ser imputado pelos inimigos da Igreja, tudo quanto lhes parecer dureza ou ofensa em nossa maneira de doutrinar ou de combater os seus erros. (...) são os próprios católicos que em grande maioria, adotaram, no Brasil, todas as sutilezas do mais nefando espírito acomodaticio, de que têm resultado que sejamos, desde os tempos da monarquia, uma irrisão política e social aos nossos próprios olhos, a mais triste, a mais lamentável e ineficiente das forças militantes na história contemporânea de nossa Pátria. (NAGLE, 2001, p.84).

Esses pensadores partem de uma crítica que será considerada *males do século*, surgidos com a modernidade, pelas vias da Revolução Francesa, e no desencadeamento do Racionalismo e do Liberalismo, posteriormente ao Positivismo. A superação desses males, segundo estes intelectuais, deve incidir na construção de um projeto social baseado na restauração da unidade fundamentada no princípio religioso e na tradição. Esse grupo deteve-se no aspecto político da realidade, contestando não só a cultura vigente, mas também a ordem estabelecida. O título da revista, *A Ordem*, enquanto programa de ação, era uma justificativa que denunciava, na visão

desses pensadores, a desordem em que vivia a sociedade e o regime político republicano, assim acoimando “nesta República de patifes audaciosos e sensatíssimos covardões”, em que o católico ‘socialmente é tão idiota’ a ponto de ignorar ‘os rudimentos de sua doutrina’. (Idem, p.84). Essa posição revelava as primeiras manifestações mais radicalizadas dos católicos no domínio da política brasileira e que se acentuaram ao longo do tempo, tomando um caráter conservador e reacionário.

Segundo Lara, a ordem proposta por esse grupo era a neocristandade, isto é, todo espírito revolucionário é espírito anticristão, na revista como programa de ação retoma-se a tese de que “a *Ordem* que não tem ilusões sobre a democracia e, particularmente, sobre a nossa República, está, no entanto, e de modo absoluto, ao lado da legítima autoridade do país” (NOGUEIRA, 1926, p.11). A argumentação católica, desse período, é de rejeição do poder republicano, cuja autoridade maior e o poder emanavam de Deus. Para compreenderem o conceito de autoridade e a situação do país faltava-lhes, porém entender a realidade, já que havia por parte desses intelectuais e de seus planos de ações um grave desconhecimento dos fatores econômicos políticos e revolucionários em desenvolvimento desde a década de 1920. Esses pensadores careciam de originalidade e da independência frente ao clero, assim como acreditavam, ingenuamente, na ação de um governo católico para estabelecer uma nova ordem, além de uma visão conservadora, absolutista, enfim, tradicionalista. Estavam “completamente despreparados para uma convivência política pluralista, uma vez que, no seu projeto de neocristandade, é a visão católica que se impõe como norma absoluta”. (1988. p.164).

No ano de 1922, duas outras medidas foram concretizadas pelo movimento católico. A primeira medida foi a criação do *Centro D. Vital*, que se estruturou em propósitos apostólicos com o intuito de exercer uma influência espiritual nas camadas intelectuais da sociedade brasileira. O centro se propunha a concretizar o projeto de auxiliar o Episcopado Brasileiro e a promover a catalização dessa intelectualidade, facilitando o acesso às doutrinas da Igreja e aos seus ideais, colocando-os na prática social. A segunda iniciativa foi a criação da *Confederação Católica*, que tinha por objetivo congregar o laicato para a ação comum. Era uma escola de formação de líderes, que através de formação de ligas, uniões e ações serão disseminadas por todo Brasil, nos idos das primeiras décadas do século XX. Em julho de 1923, foi organizada a *Ação Católica*, trabalho de D. Sebastião Leme para fornecer as “instruções para a organização e funcionamento das Comissões Permanentes da Confederação Católica do Rio de Janeiro”. (NAGLE, 2001, p.85). As instruções retomavam a *Pastoral de 1916*, denunciando a apatia dos católicos brasileiros, a necessidade de ultrapassar a vida cristã intramuros. Outro evento importante nessa década foi o *Congresso eucarístico* de 1922. Tal evento propôs muitas teses para perturbar a apatia dos fiéis e efetivar ações práticas de mudanças, assim como foi lançada a *Carta Pastoral* do episcopado brasileiro, comemorando o centenário da independência e apontando eventos que demonstravam a participação da Igreja na formação da civilização

brasileira nos diversos momentos de sua história. Com isso, a Igreja reafirmava a sua posição a respeito de muitas questões do presente.

Enfim, o que se iniciou com o padre Júlio Maria, foi intensificado pela ação de D. Sebastião Leme e com o movimento leigo que se formou, tendo como destaque Jackson de Figueiredo e a revista *A Ordem*, foi o germe de um amplo movimento cultural no catolicismo brasileiro, que evoluiu na direção da Neo-Escolástica e do Neotomismo, seguindo a orientação de Jacques Maritain. A partir da década de 1920, a Igreja Católica organizou-se efetivamente para uma atuação mais decisiva, apresentando reivindicações mais amplas no cenário sócio-cultural brasileiro e republicano, tanto nas esferas de sua legitimidade jurídico-constitucional, valendo-se de seus direitos e tradição, quanto nas esferas da educação, amálgama de difusão do ideário cristão católico.

Esse momento representou a primeira fase histórica da luta dos católicos, a partir do período republicano, com o objetivo de alterar as bases laicas e agnósticas do regime, e, como dito, de revitalizar o catolicismo brasileiro. Jackson de Figueiredo morreu em 1928, Alceu de Amoroso Lima (Tristão de Athayde) recém-convertido substituiu-o no laicato católico. Tanto o Centro D. Vital, como a revista *A Ordem* sofreram modificações qualitativas na sua orientação. Segundo Tristão de Athayde, o projeto visava prosseguir na melhor maneira possível na obra de construção de uma cultura católica superior, indo além das questões políticas e apontava para uma cultura geral para o desenvolvimento da inteligência e para a necessidade de conquistar a juventude, em especial a universitária. Nesse contexto, foi criado por Tristão de Athayde a *Ação Universitária Católica do Rio de Janeiro* que tinha como objetivos da ação: “a) completar a instrução e a educação religiosa dos seus membros; b) preparar católicos militantes na vida particular como na vida pública; c) coordenar as forças vivas da mocidade brasileira, a fim de ser restaurada a ordem social cristã no Brasil” (cf. Estatutos da Ação Universitária Católica do Rio de Janeiro).

Estes foram os acontecimentos mais importantes que interessam ao histórico do desenvolvimento do pensamento católico e sua atuação na sociedade brasileira no percurso de transição do século XIX para o século XX. O que chama a atenção é a continuidade da doutrinação de determinados aspectos do pensamento católico coerentes com a atuação da Igreja nas suas dimensões universais e teológicas e com o seu propósito de penetração espiritual e formação das consciências. Os documentos pontifícios sumariam a posição da Igreja diante das múltiplas questões humanas: a sociedade civil, a relação entre o governo dos homens e a direção espiritual da Igreja. Tais documentos procuram lembrar os ensinamentos da doutrina cristã e a posição dos católicos frente ao mundo moderno.

Os documentos papais não foram as únicas fontes de referência para a educação dos fiéis, colocados em prática pela ação do Padre Júlio Maria e D. Sebastião Leme, nesse processo coube também a importância dos periódicos como o caso da revista *A Ordem*, que não só

divulgava os documentos da doutrina romana, mas também transmitia o pensamento de autores católicos como Maestre, Bonald, Veuillor, Maurras e demais. Além dessa afirmação doutrinária, procurava-se construir uma cultura superior católica como defendia Alceu Amoroso Lima, como também criticar as outras correntes de pensamento, como o positivismo, a maçonaria, o espiritismo, revelando o lado conservador, e às vezes até intolerante em relação a outras vertentes, principalmente no caso de questões religiosas e espirituais.

É incontestável que a Igreja se revitalizou quando comparada a sua situação de submissão e clausura das épocas do regalismo. Começou a ter voz, influenciou e criou lideranças, tirou fiéis da letargia, fundou efetivamente movimentos de ação social, mesmo que fosse com determinado conservadorismo ou desacertos de alguns de seus acólitos, principalmente no campo político. Portanto, um desafio que a Igreja teve que enfrentar foi o aparecimento de grupos de intelectuais e educadores que se envolveram nas questões educacionais. A ingerência e a crítica desses intelectuais, pela primeira vez na história da educação brasileira, afetavam de fato a preponderância histórica da Igreja no espaço escolar.

Na década de 1920, houve uma efervescência cultural que foi denominada por Jorge Nagle de “entusiasmo pela educação” e o “otimismo pedagógico”. Surgiram os educadores da *Escola Nova*. Foi um momento, em que intelectuais e educadores produziram reflexões abundantes sobre a educação, e que indicava a escolarização como caminho para a verdadeira formação do homem brasileiro. Atuaram em projetos pedagógicos com o propósito de remodelar o ensino brasileiro, provocando freqüentes reformas em vários estados com o objetivo de democratizar a cultura pela ampliação dos quadros escolares.

Nesse contexto, os escolanovistas introduziram o pensamento liberal democrático, defendendo a escola pública para todos com o objetivo de alcançar uma sociedade igualitária e sem privilégios de classe. Combatiam o modelo de escola elitista e acadêmica tradicional que se achava historicamente sob o monopólio da Igreja, e defendiam a laicidade e a coeducação. Esse fato provocou a reação de católicos conservadores, pois, para eles apenas a educação baseada em preceitos cristãos seria autêntica, por esse motivo começaram a combater as pedagogias liberais.

É mister entender esse conflito. Em relação à educação, a Igreja sempre teve certa preponderância e certo prestígio na sociedade brasileira diante de suas ações e seus projetos pedagógicos, independentemente de seu conservadorismo, e, em geral, nunca tinha sido questionada pela sociedade, até meados do século XX. É simplismo pensar que a questão era de caráter econômico, a coisa é bem mais profunda, pois, ali no espaço escolar ela não só educava no sentido formal e científico da acepção laica, mas ao mesmo tempo construía, disseminava e conservava a cultura católica respondendo a ação missionária e histórica da Igreja. Nesse sentido, e, em relação àquele momento histórico, a Igreja e todo o seu laicato participativo estavam corretos naquilo a que se propunham, obedecer a essa lógica histórica, portanto,

eminentemente conservadora na sua ótica. A partir daí, historicamente as escolas católicas sofrerão a concorrência das consciências com o aparecimento das escolas públicas e no futuro as escolas privadas.

Portanto, é importante ressaltar que a ingerência da Igreja sempre se fez presente, mesmo com a perda de sua hegemonia a partir dos anos de 1920, no âmbito das questões educacionais na sociedade brasileira. Querendo ou não, essas intervenções na sociedade e na educação são de direito, independente de tomarem posições conservadoras, reformistas ou revolucionárias, pois há de se admitir que até o momento a cultura luso-brasileira, a mentalidade e o imaginário estão plasmados de cristandade católica moldando essa civilização, mesmo com todos os seus contratemplos. Não se deve esquecer que a Igreja é uma representação terrena das dimensões teológicas metafísicas que são supra-terrenas, espirituais, cuja missão é preservar a vida, a dignidade humana, e problematizar e denunciar qualquer forma de injustiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, C. A. Cultura e sociedade no Brasil: 1940-1968. São Paulo: Atual, 1996.

ARANTES, P. Et alli; MUCHAIL, S. T. A filosofia e seu ensino. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUC, 1995. - (Série Eventos)

AZEVEDO, F. de. A cultura brasileira; introdução ao estudo da cultura no Brasil. 4º ed. Ver. e ampl. Brasília, Ed. UnB, 1963.

_____. de. A transmissão da cultura. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

BARROS, R. S. M. de. O Positivismo no Império. In: Crippa, A. As idéias filosóficas no Brasil: Século XVIII-XIX. São Paulo: Editora Convívio, 1978.

BRITO, R. de F. Obras, em seis volumes. Rio de Janeiro: INL, 1951/1957.

_____. O mundo interior - Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito -. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914, 2º ed. Rio de Janeiro: INL, 1951.

CARTOLANO, M. P. Filosofia no ensino de 2º Grau. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1985. (Educação Contemporânea).

CARVALHO, J. M. de. A construção da ordem - teatro de sombras. Rio de Janeiro: UFRJ/Relume Dumará, 1996.

CARVALHO, J. M. de. A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. 13º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAGAS, V. Educação Brasileira: o ensino de 1º e 2º graus: antes, agora e depois? São Paulo: Saraiva, 1980.

- CUNHA, L.A. A universidade temporã: o ensino superior da Colônia à Era de Vargas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- FRAGALE, C. O problema da liberdade na filosofia brasileira oitocentista: Gonçalves de Magalhães. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (Dissertação de Mestrado), 2003.
- FRANCA, Leonel. O método pedagógico dos jesuítas: Ratio Studiorum. Trad. Leonel Franca. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FREITAG, Bárbara. Escola, Estado e Sociedade. 5ªed. Revisada. São Paulo: Moraes (Educação Universitária) 1984.
- GALLINA, S. F. da S.A. disciplina de filosofia no ensino médio. 2000. In: GALLO, S. & KOHAN, W. O. Filosofia no ensino médio. Vol. VI, Petrópolis: Vozes, 2000.
- GALLO, Silvio, et alli. Filosofia do ensino de Filosofia. Vol. VII, Petrópolis: Vozes, 2003.
- HORN, B. G. A presença da filosofia no currículo do ensino médio brasileiro: uma perspectiva histórica. In: Gallo, S. & Kohan, W. O. (organizadores). Filosofia no ensino médio Vol. VI. Petrópolis: Vozes, 2000. (Coleção Filosofia na Escola).
- IGLÉSIAS, F. Trajetória política do Brasil, 1500-1964. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- JAGUARIBE, H. A Filosofia no Brasil. In: Textos Brasileiros de Filosofia 2. Rio de Janeiro: ISEB, 1957.
- KÜNG, H. A Igreja Católica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LARA, T. A. Caminhos da razão no ocidente: a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias. 3º ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- LINS, I. História do positivismo no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- MACEDO, J. B. de. “Formas e premissas do pensamento Luso-Brasileiro”, In: Revista da Biblioteca Nacional. (1981). Lisboa, 1. (1): 76-77, Jan/Jun, Apud Luiz Carlos Villalta. “El Rei, os vassallos”, p.224.
- MACEDO, U. B. de. O pensamento católico no Segundo Reinado. In: Crippa, A. As idéias filosóficas no Brasil: Século XVIII-XIX. São Paulo: Editora Convívio, 1978.
- MERCADANTE, P. As raízes do ecletismo brasileiro. In: CRIPPA, A. As idéias filosóficas no Brasil: Séculos XVIII-XIX. São Paulo: Editora Convívio, 1978.
- MONTEIRO, M. C. A Companhia de Jesus face ao espírito moderno. In: Millenium. Revista do Instituto Politécnico de Viseu: Portugal, 2002. N° 26. julho.
- MOURA, O. O Iluminismo no Brasil. In: CRIPPA, A. As idéias filosóficas no Brasil: Séculos XVIII-XIX. São Paulo: Editora Convívio, 1978.
- NAGLE, J. Educação e sociedade na Primeira República. 2ºed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NOVAIS, F. Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808). São Paulo: Hucitec, 1979.

PAIM, A. O estudo do pensamento filosófico brasileiro. 2ªed. ver/ampl. São Paulo: Editora Convívio, 1985.

_____. História das idéias filosóficas no Brasil. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.

_____. Relações entre a Filosofia Portuguesa e Brasileira no Século XIX. In: Filosofia luso-brasileira. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983.

_____. O Liberalismo Contemporâneo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995 (Coleção Biblioteca Tempo Brasileiro - nº 97)

PRADO Jr., C. História econômica do Brasil. 27ªed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. C. Evolução Política do Brasil. 11ªed. São Paulo: brasiliense, 1979.

PIO IX, Papa. Encíclica Quanta Cura - Syllabus. 8 dez. 1864. In: Hoyos, Frederico (Coord). Colección Completa Encíclicas Pontificias (1832-1965). Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1963. p.115.

RIBEIRO, M. L. S. História da educação no Brasil; a organização escolar. 6ªed. São Paulo, Moraes, 1986.

ROMANELLI, O. de O. História da educação no Brasil (1930-1973). 27ªed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SEVERINO, A. J. Educação, sujeito e história. São Paulo: Olho d'água, 2001.

SIMON, M. C. O positivismo de Comte. In: Rezende A. Curso de Filosofia 8º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/SEAF, 1998.

SOVERAL, E. A. de Pensamento luso-brasileiro: estudos e ensaios. Lisboa: Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.

TOBIAS, J. A. Histórias das idéias no Brasil. São Paulo: EPU, 1987.

VECHIA, A. & LORENZ, K. M. Programa de ensino da escola secundária brasileira: 1850-1951. Curitiba: Ed. do Autor, 1998.

VÉLEZ R.R. (organizador) Filosofia luso-brasileira. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983.

VILLAÇA, A. C. O Pensamento Católico no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VITA, L. W. Escorço da filosofia no Brasil. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1964.

ZOTTI, S. A. Sociedade, educação e currículo no Brasil: dos jesuítas aos anos de 1980. São Paulo: Editora Plano/Autores Associados, 2004.