

**RESPOSTA ÀS OBSERVAÇÕES DE JOSÉ MAURÍCIO
DE CARVALHO SOBRE MEU LIVRO *HISTÓRIA DA
FILOSOFIA DO BRASIL – O PERÍODO COLONIAL
(1500-1822)***

Answer to José Maurício de Carvalho's observations on my book, História da Filosofia do Brasil – O Período Colonial (1500-1822)

Paulo Margutti *

Resumo: No texto *A História da Filosofia do Brasil Colônia*, o livro de Paulo Margutti, José Maurício de Carvalho, da UFSJ, faz uma série de observações relevantes a respeito de nosso livro. O presente texto constitui uma resposta a essas observações, com o intuito de contribuir para o início de um debate há muito tempo devido na comunidade filosófica brasileira.

Palavras-chave: Filosofia do Brasil, filosofia no Brasil, período colonial, metodologia.

Abstract: In his text *The History of Brazilian Philosophy in the Colonial Period*, by Paulo Margutti, José Maurício de Carvalho, from UFSJ, makes several relevant remarks and criticisms concerning our book. The current text constitutes a reply to those remarks and criticisms, with the purpose to contribute for the beginning of a long-overdue debate within the Brazilian philosophical community.

Keywords: Brazilian philosophy, philosophy in Brazil, colonial period, methodology.

* Professor do Departamento de Filosofia da FAJE; Artigo recebido no dia 28/03/2014 e aprovado para publicação no dia 25/04/2014.

1. Observações iniciais

Recebemos com muito bons olhos as críticas feitas por José Maurício de Carvalho ao nosso livro *História da Filosofia do Brasil*, embora não concordemos com boa parte delas. A iniciativa de Carvalho constitui mais um passo no sentido de romper com a situação esquizofrênica da comunidade filosófica brasileira, que teima em manter uma divisão em grupos estanques e autossuficientes, sem dar importância ao diálogo. Agradecemos, pois, pela oportunidade que ele nos oferece de dar seguimento a um debate há longo tempo devido entre aqueles que praticam a filosofia em nosso país.

Antes de iniciar o debate propriamente dito, vamos elencar os pontos em que estamos de acordo com Carvalho. Em primeiro lugar, concordamos em que a comunidade acadêmica nacional tem dado pouca atenção à tradição filosófica brasileira, apesar da importância da mesma para que tenhamos uma imagem mais clara de nós mesmos e de nossa situação passada, presente e futura. Em segundo lugar, estamos de acordo – ou pelo menos parecemos estar – quanto à divisão da comunidade acadêmica brasileira em três grupos que não se comunicam adequadamente e que a publicação de meu livro pode constituir uma oportunidade para estabelecer o diálogo entre esses mesmos grupos. Em terceiro lugar, concordamos em que as ideias de Mignolo, principalmente no que concerne à hermenêutica pluritópica, constituem uma fonte de inspiração para o desenvolvimento da pesquisa que resultou em meu livro. Em quarto lugar, partilhamos a noção de que a compreensão adequada do pensamento filosófico brasileiro no Período Colonial está intimamente ligada à compreensão da evolução do pensamento filosófico português na mesma época.

As colocações acima constituem o terreno comum a partir do qual pode ser desenvolvido o debate com Carvalho.

2. Discussão das observações de Carvalho

Uma vez estabelecido o terreno comum, podemos agora passar à discussão dos pontos em que os resultados de minha pesquisa e as observações de Carvalho apresentam divergências.

O primeiro ponto diz respeito à tese que Carvalho expõe, em nota de rodapé, sobre as causas da postura prevalentemente exegética entre os pensadores do grupo que avalia de maneira negativa o pensamento brasileiro, considerando-o inexistente ou irrelevante. Para Carvalho,

“A hipótese de Margutti é que tal atitude encontra raiz na disputa entre fonsquistas e sanchistas presente na história da filosofia portuguesa. O

fato é que uma explicação mais simples e próxima para a divisão entre os que valorizam e os que não valorizam um pensar em língua portuguesa, com ampla prevalência nos meios acadêmicos nacionais do segundo grupo é o modo como foi profissionalizado o ensino da Filosofia na universidade brasileira. O modelo acadêmico de inspiração estruturalista valorizava o comentário fechado da obra o que direcionava os olhares para os autores considerados clássicos. Parece que o fenômeno que emerge aqui e acolá no mundo ibérico possui relativa tradição”.

Ao dizer isso, Carvalho parece estar tomando nossa divisão da comunidade filosófica brasileira em grupos num sentido um pouco diferente daquele originalmente por nós proposto. Com efeito, pensamos que essa comunidade se divide em três grupos e que dois deles são marcados pela predominância da postura exegetica. Um desses grupos, sob a liderança da ANPOF, vê a filosofia brasileira como inexistente ou irrelevante e o outro, sob a liderança da Academia Brasileira de Filosofia, a vê como existente e relevante. Mas convém não esquecer que em ambos esses grupos predomina a postura exegetica. Os pesquisadores do primeiro grupo se concentram na interpretação de pensadores clássicos europeus ou norte-americanos. Os do segundo, apesar de voltados para o “pensar em língua portuguesa”, se concentram na exegese de pensadores brasileiros. Apenas os pesquisadores do terceiro grupo, representados pelos diplomatas filósofos ou por pensadores independentes, apenas eles se concentram na elaboração de propostas filosóficas pessoais e originais. Desse modo, se é verdade que os dois primeiros grupos de pesquisadores se distinguem pela presença ou não do interesse pela filosofia brasileira, também é verdade que ambos se aproximam pela predominância da postura do comentador entre seus respectivos membros. Isso significa que a maneira pela qual foi profissionalizado o ensino da filosofia na universidade brasileira não é explicável apenas pela adoção do modelo acadêmico de inspiração estruturalista. As universidades brasileiras em que atuam os pesquisadores mais ligados ao segundo grupo adotaram modelos acadêmicos que, embora não inspirados pelo estruturalismo, também tendem a enfatizar a exegese de textos filosóficos. É claro que esse quadro se baseia em tendências predominantes. Com efeito, os dois grupos apresentam exceções sob a forma de pensadores independentes que elaboram propostas filosóficas pessoais. O próprio Carvalho, com obras como *Ética* e *O Homem e a Filosofia*, constitui uma das exceções ao segundo grupo.¹ Mas tais exceções não afetam significativamente a tônica na postura exegetica por parte dos demais pesquisadores dos respectivos grupos. Assim, a “explicação mais simples e próxima”, oferecida por Carvalho, é insuficiente para justificar a predominância do

¹ Ver CARVALHO, J. M. de. *Ética*. S. João del Rei: Un. Federal de S. João del Rei, 2010; CARVALHO, J. M. de. *O Homem e a Filosofia. Pequenas Meditações sobre Existência e Cultura*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. Coleção Filosofia, n. 73.

comentário entre nós. Na verdade, a questão que ele formula é a seguinte: por que predomina o comentário na universidade brasileira? E a resposta que ele oferece se aplica apenas a um dos grupos que compõem a nossa comunidade filosófica, deixando o outro sem explicação. A nossa pergunta é mais ambiciosa: por que predomina o comentário nos dois grupos de pesquisadores acima mencionados? Essa pergunta inclui, como partes dela, a questão de saber por que uma parte da nossa comunidade adotou o método exegético estruturalista e a questão de saber por que outra parte dessa mesma comunidade, embora não tenha adotado tal método, também se concentrou no comentário de textos. E a resposta que oferecemos busca revelar as raízes culturais dessa atitude, as quais se encontram no *fonsequismo* e no *sanchismo*.² O *fonsequismo* foi responsável pela predominância da exegese em Portugal, sob a forma da Segunda Escolástica, e nossa hipótese é a de que ele ainda está presente entre nós, sob a forma de uma tradição cultural mais ou menos inconsciente, explicando a nossa teimosia em concentrar a maior parte de nossos esforços de pesquisa na exegese de textos filosóficos, em que pese ao surgimento, aqui e ali, de autores mais independentes.

O segundo ponto tem a ver com a nossa postura heterodoxa de incluir, numa história da filosofia brasileira, as ideias dos indígenas e dos africanos. Carvalho pensa que

Esse ponto é problemático, não porque as ideias de indígenas e negros não possam ter influenciado na cosmovisão nacional, mas porque não há nenhuma demonstração efetiva de como elas influenciaram na discussão filosófica do período. Além disso, em que pese o fato de convivermos na tradição europeia com diferentes concepções de Filosofia, nenhuma, como lembra Karl Jaspers na *Iniciação Filosófica* (1987): “esgota seu sentido e é a única válida” (p. 14). Parece claro que Filosofia é uma atividade da razão, um esforço paciente e incansável, de construir explicações racionais para o mundo e para a vida. Ora, o que Margutti mostra é que há uma cosmovisão indígena e negra, comprovando-o com estudos antropológicos, mas não identifica em nenhum desses grupos a investigação racional e explicações lógicas dos problemas humanos o que caracteriza a meditação filosófica.

Essa observação de Carvalho envolve dois aspectos importantes: a questão da natureza da filosofia e a questão da influência dos indígenas e africanos sobre nosso pensamento. Quanto à primeira dessas questões, pensamos que reduzir a meditação filosófica à “investigação racional” e às “explicações lógicas dos problemas humanos” constitui uma restrição excessiva que eliminaria do nosso campo de estudos uma significativa parcela de

² Por motivos de espaço, não teremos condições de explicar aqui o que entendemos por *sanchismo* e *fonsequismo*. O leitor interessado encontrará esclarecimentos a esse respeito em nosso livro *História da Filosofia do Brasil – O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013.

pensadores clássicos. Por exemplo, Parmênides inaugurou a ontologia com um poema, cuja leitura não pode ficar limitada à racionalidade e à lógica; Platão expôs sua filosofia através de diálogos em que o jogo psicológico entre os interlocutores, envolvendo interesses e emoções, não pode ser deixado de lado; Sócrates afirmava nada saber e nada escreveu, concentrando sua atividade no questionamento de seus interlocutores com base na psicologia dos mesmos; Diógenes não argumentava racionalmente, preferindo responder aos seus adversários com ações geralmente heterodoxas e perturbadoras; Pascal sempre revelou, em seus escritos, uma preocupação existencial que expressou com aforismos sem articulação lógica entre um e outro, deixando a investigação racional e as explicações lógicas para o campo da matemática; Nietzsche também recorreu inúmeras vezes a aforismos sem ligação aparente e sempre atacou seus adversários com base em argumentos *ad hominem*; Schopenhauer construiu seu sistema a partir de um axioma não evidente que se baseia em um princípio totalmente irracional como base do universo; Wittgenstein nos brindou com o *Tractatus*, uma obra ao mesmo tempo profundamente dogmática, porque não justifica seus aforismos, e profundamente paradoxal, porque se desdiz no final. Esses são alguns dos exemplos que nos vieram de imediato à mente. Muitos outros também se encaixariam aqui. E todos convergem no sentido de sugerir que a meditação filosófica não se reduz à investigação racional e às explicações lógicas. Ela é antes de mais nada uma resposta do ser humano ao mistério da vida e à inquietação existencial por ele provocada. Essa resposta pode surgir nas mais variadas formas, como procuramos mostrar com os exemplos acima. Nessa perspectiva, a referência feita por Carvalho ao texto de Jaspers parece ser mais adequada para confirmar a nossa posição do que a dele. Com efeito, em face da existência de diferentes concepções de filosofia, Jaspers afirma claramente, como vimos acima, que nenhuma delas esgota o seu sentido e é a única válida. Isso condiz com o espírito da *hermenêutica pluritópica*, tal como proposta por Mignolo e Tlostanova, e que inspirou nossa pesquisa.³ As ideias dos indígenas e dos africanos constituem respostas ao enigma da existência que são tão válidas quanto a investigação racional e as explicações lógicas. Em muitos casos, quando buscamos apenas a racionalidade e a lógica, corremos o risco de perder contato precisamente com aquilo que queremos entender, em virtude da influência que inconscientemente sofremos da “racionalidade” e da “lógica” europeias. O apelo ingênuo a essas categorias pode levar-nos a incorrer num tipo de pensamento inadequado que nos foi inculcado pela experiência da colonização, como se a Europa fosse a medida de todas as coisas.

³ Ver, a esse respeito, MIGNOLO, W. & TLOSTANOVA, M. On Pluritopic Hermeneutics, Transmodern Thinking, and Decolonial Philosophy. In: *Encounters*, vol. 1, n. 1, fall 2009, pp. 11-27.

O mesmo argumento acima se aplica à afirmação de Carvalho de que “com Pinheiro Ferreira começa propriamente a discussão que Margutti leva, a nosso ver inadequadamente, aos momentos iniciais do período colonial”. Para Carvalho, “de fato Pinheiro Ferreira é nome fundamental, parece ser propriamente o iniciador do que se pode entender em sentido estrito por filosofia brasileira”. Essas afirmações envolvem o mesmo conceito excessivamente restrito de filosofia usado para criticar nossa apresentação das cosmovisões dos indígenas e dos africanos. Além disso, explica por que a maior parte dos historiadores da filosofia brasileira não deu muita ênfase ao nosso Período Colonial. Afinal de contas, por que preocupar-se em estudar um período cujas manifestações intelectuais, embora tenham alguma inspiração filosófica, não correspondem propriamente à filosofia entendida em sentido estrito? Nossa resposta é a de que *filosofia* pode ser entendida em múltiplos sentidos, a maior parte dos quais são igualmente válidos enquanto expressões de nossas reações ao mistério da existência e aos nossos problemas existenciais mais prementes. E temos convicção de que, ao estudar meticulosamente o tipo peculiar de meditação filosófica que praticamos no Período Colonial, estaremos avançando em direção ao cumprimento da tarefa socrática de conhecermos melhor a nós mesmos enquanto capazes de explicar quem somos de um ponto de vista filosófico.

Quanto à questão da influência dos indígenas e africanos sobre as nossas concepções filosóficas, a resposta a Carvalho depende de uma qualificação prévia. Em seu texto, ele alega que nossa justificativa para descrever as ideias desses dois povos em nosso livro está no fato de que eles contribuíram para a nossa formação cultural e porque *o que pensavam teve reflexos nas nossas concepções filosóficas*. Na verdade, o que dissemos foi o seguinte: “consideramos fundamental introduzir no nosso estudo uma apresentação das ideias dos indígenas e dos africanos, tendo em vista o importante papel por eles desempenhado na formação de nossa cultura, com reflexos nas nossas concepções filosóficas”.⁴ A frase, infelizmente, é ambígua, pois os “reflexos” mencionados poderiam ser interpretados como provenientes ou das ideias desses povos ou do papel por eles desempenhado na formação de nossa cultura. Carvalho a entendeu no primeiro sentido, quando nossa intenção era expressar o segundo. O que pretendíamos era dizer que as ideias desses povos mereciam ser conhecidas em virtude do papel por eles desempenhado na nossa formação cultural, papel esse que teve reflexos em nossas concepções filosóficas. Esses reflexos têm a ver, por um lado, com o fato histórico do choque colonial entre culturas diferentes e suas consequências cruéis, e, por outro, com a transformação desses povos em objetos de estudo a serem explicados por meio de categorias europeias. Sabemos que o choque entre culturas diferentes levou praticamente ao de-

⁴ MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013, p. 39.

saparecimento da cultura indígena e a radicais transformações adaptativas nas culturas africanas. Isso envolve um crime cultural que está a demandar uma reflexão mais aprofundada de nós brasileiros que herdamos essa chaga. E já existem trabalhos nesse sentido, como, entre outros, *Espelho Índio*, de Gambini, *A Inconstância da Alma Selvagem*, de Viveiros de Castro, *Colonialism, Modernism, and Postmodernism in Brazil*, de Amós Nascimento e *O Negro Revoltado*, organizado por Abdias Nascimento.⁵ Nosso objetivo, ao mostrar as cosmovisões dos indígenas e dos africanos, foi mostrar quão filosoficamente fascinantes e merecedoras de estudo elas são, estimulando assim uma maior reflexão sobre esse assunto em nossa comunidade intelectual. Isso contribuiria para resgatar formas de pensamento reduzidas ao silêncio pela reflexão etnocêntrica europeia, mitigando de algum modo o crime cultural cometido.

Quanto à transformação desses povos em objetos de estudo a serem explicados com o recurso a categorias europeias, procuramos mostrar que as principais questões filosóficas discutidas no Período Colonial foram: a conversão dos índios, a conversão dos africanos, a legitimidade da escravidão e a atitude diante da vida no interior da sociedade colonial. Ora, todas elas, bastante diferentes dos problemas que afetavam os filósofos europeus modernos, foram inspiradas pela vida na sociedade colonial, marcada pela interação cruel entre lusitanos, indígenas e africanos. E não nos esqueçamos de que, na Europa, a fundamentação teórica do poder político através do sentimento de medo por parte dos governados surgiu a partir de propostas como a do Pe. Manuel da Nóbrega, no sentido de oferecer aos indígenas proteção contra os colonos em troca da submissão dos mesmos ao poder dos jesuítas. O mesmo pode ser dito a respeito do conceito de *direito subjetivo*, inspirado na questão dos indígenas, que teve uma de suas origens num debate entre Nóbrega e o jesuíta Quirício Caxa.⁶ Essas posições teóricas, depois de assimiladas pelos europeus, retornaram posteriormente ao Brasil, mas agora com suas origens ignoradas. Desse modo Carvalho tem razão ao alegar que mostramos a existência de cosmovisões entre os indígenas e os africanos, mas não identificamos nesses grupos a investigação racional e as explicações lógicas dos problemas humanos. Todavia, ele deixa de ter razão ao reduzir a meditação filosófica à mera racionalidade lógica. De fato, se levarmos a sério essa concepção de meditação filosófica, não serão apenas os indígenas e os africanos que

⁵ Ver GAMBINI, R. *Espelho Índio. A formação da alma brasileira*. 2 ed. S. Paulo: Axis Mundi/ Terceiro Nome, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaios de Antropologia*. S. Paulo: Cosac Naify, 2002; NASCIMENTO, A. Colonialism, Modernism, and Postmodernism in Brazil. In: Mendieta, E. (ed.) *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington & Indianapolis: Indiana Un. Press, 2003, pp. 124-149; NASCIMENTO, A. (org.) *O Negro Revoltado*. 2 ed. Rio: Nova Fronteira, 1982.

⁶ MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013, p. 238-43.

deixarão de ser significativos para a filosofia do Período Colonial, mas praticamente todos os autores estudados em nosso livro. Isso sem contar os filósofos clássicos heterodoxos antes mencionados. Na maior parte das vezes, quando nos referimos à “investigação racional e às explicações lógicas”, estamos pensando na racionalidade europeia, que não é necessariamente a única via para se fazer filosofia. Na verdade, trata-se de uma racionalidade que, sob diversos aspectos, foi construída para justificar a exploração colonial de outros povos. Para compreender adequadamente a nossa situação, precisamos de uma concepção mais flexível de *meditação filosófica*, para a qual outras maneiras de enfrentar o mistério da existência também sejam relevantes.

O terceiro ponto de nossas divergências com Carvalho tem a ver com nosso procedimento de investigar as ideias de alguns literatos para delas extrair elementos constitutivos da visão de mundo do Período Colonial. Carvalho alega que esse procedimento é comum, mas que são filósofos que fazem a releitura desses literatos: esses últimos não se tornam filósofos por causa disso. Isso não é tão verdadeiro assim: se é possível encontrar ideias filosóficas numa obra literária, por que não podemos considerar essa obra como possuindo importância filosófica? Não estaríamos diante duma obra literário-filosófica? E se o autor dessa obra expressa ideias filosóficas, por que não podemos considerá-lo ao menos como um literato filósofo? Não seria esse também o caso de autores clássicos já mencionados, como Parmênides, Platão, Pascal, Nietzsche e Wittgenstein? Por que as obras deles, heterodoxas em graus diferentes por causa dos seus respectivos distanciamentos com relação aos padrões da investigação racional, por que essas obras podem ser consideradas filosóficas, mas não as obras dos literatos do Período Colonial? Carvalho poderia alegar que essas últimas são predominantemente literárias e as primeiras, predominantemente filosóficas. Mesmo que isso fosse verdade, não eliminaria o caráter filosófico das obras literárias consideradas. Além dessas considerações, temos de levar em conta os fatos que justificam a nossa opção pela busca de conteúdos filosóficos em obras literárias: não havia universidades nem imprensa no Brasil Colônia, o que, por um lado, coibiu o desenvolvimento da tendência ibérica fonsequista, mais voltada para o comentário acadêmico, e, por outro, permitiu um florescimento da tendência ibérica sanchista, mais voltada para a expressão literária. A tendência sanchista tem marcado a nossa cultura até hoje, inspirando a produção de obras literárias cujo caráter filosófico não pode ser negligenciado. As obras de autores como Gregório de Matos, Vieira, Matias Aires, Machado de Assis, Clarice Lispector e Guimarães Rosa são excelentes ilustrações disso, deixando claro que a nossa maneira de meditar filosoficamente vem muitas vezes permeada pela prosa literária. Desse modo, o que tentamos fazer corresponde a levar a sério exatamente o que Carvalho recomenda, quando diz que, ao fazer História da Filosofia do Brasil, “importa mostrar, essencialmente, o que singulariza essa tradição, que problemas privilegia,

como eles são discutidos, com quem dialogam os pensadores, em que pese o fato das tradições nacionais fazerem parte da grande tradição ocidental da filosofia". Deixar de considerar as obras literárias numa situação cultural como a do Período Colonial, em nome de um purismo baseado na racionalidade lógica, seria equivalente a ignorar a nossa especificidade, ocultando-a por trás de categorias europeias etnocêntricas. Maria Helena Varela, em seu brilhante livro sobre o heterólogos em língua portuguesa, percebeu muito bem esse fato.⁷ E, por razões semelhantes, no sentido de preservar a especificidade da meditação filosófica russa, Zenkovsky não teve qualquer problema em incluir análises das obras de Gogol, Tolstoi e Dostoiévsky em sua *História da Filosofia Russa*.⁸

O quarto ponto se refere ao comentário de Carvalho a respeito de nossa opção pelo título *História da Filosofia do Brasil*, assunto que ele considera merecedor de melhor aprofundamento, uma vez que já se publicaram inúmeros livros sobre o mesmo nas últimas décadas. Em resposta a isso, temos a dizer que estamos cientes desse debate, chegando inclusive a redigir um longo texto de trabalho, intitulado *O Problema da Filosofia Brasileira*, que, apesar de não publicado, foi distribuído e discutido com os membros do Grupo Fibra por volta de 2002. Depois de muito pensar a respeito, chegamos à conclusão que se trata de um falso problema, criado pela nossa conhecida autoimagem negativa, decorrente da aplicação indevida de categorias e critérios europeus à nossa situação cultural. Antes de estudar propriamente a filosofia do Brasil, sentimo-nos na obrigação de determinar *a priori* se existe de fato algo como uma filosofia brasileira. E as respostas, principalmente as negativas, costumam ser dogmáticas, pois estabelecem a inexistência de uma filosofia brasileira sem antes buscar nos próprios fatos históricos a comprovação dessa tese. Esse problema afeta até mesmo aqueles que trabalham mais positivamente o assunto, como Paim e Cruz Costa, cujas obras já clássicas apenas sugerem a existência de uma filosofia brasileira, sem contudo assumi-la integralmente, como podemos ver pelos títulos pouco ambiciosos de *História das Ideias Filosóficas no Brasil* e *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Ora, parece-nos claro que, a partir tanto da leitura desses livros como dos resultados da pesquisa que realizamos, buscando comprovação nos fatos históricos, podemos concluir pela existência de fato de uma filosofia brasileira. Desse modo, abandonando as precauções de Paim e Cruz Costa, optamos por assumir com ousadia a existência da filosofia brasileira já no próprio título. Isso se deve a nossa formação filosófica como membro do grupo de pesquisadores que consideram a filosofia brasileira inexistente ou irrelevante.

⁷ Ver VARELA, M. H. *O Heterologos em Lingua Portuguesa. Elementos para uma Antropologia Filosófica Situada*. Rio: Espaço e Tempo, 1996.

⁸ Ver ZENKOVSKY, V. V. *A History of Russian Philosophy*. Authorized translation from the Russian by G. L. Kline. N. York: Columbia Un. Press; London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1953, vol. one.

Esses pesquisadores, até hoje relutantes, admitem no máximo falar em *filosofia no Brasil*. Assim, foi com o objetivo claro de provocá-los a repensar essa posição que optamos pelo título em questão, na expectativa de que a leitura do livro teria como resultado a comprovação de que tal título efetivamente corresponde a um conteúdo real. Essa postura nos pareceu mais adequada do que a de tratar mais detalhadamente a questão da existência ou não de uma filosofia brasileira, como sugere Carvalho. Afinal de contas, o tema de nosso livro é a história da filosofia brasileira e não o das filosofias nacionais. Esse último se encaixaria mais adequadamente em um livro voltado especificamente para esse assunto. Na verdade, a tendência da maioria dos autores voltados para a questão é a de não tratar simultaneamente o tema da história da filosofia brasileira e o das filosofias nacionais em uma mesma obra.⁹

O quinto ponto tem a ver com a divisão da filosofia portuguesa em períodos, tal como por nós efetuada. José Maurício de Carvalho alega que nossa divisão é a mesma proposta por Joaquim de Carvalho e está sujeita às mesmas limitações dessa última. Em troca, José Maurício de Carvalho oferece uma divisão alternativa, que ele considera mais adequada. Em resposta a isso, temos a dizer que, na verdade, nossa divisão se inspira na de Joaquim de Carvalho, mas é diferente dela. Com efeito, Joaquim de Carvalho divide a Segunda Escolástica em dois períodos, o *Barroco* (1500-1640) e o *Tomista* (1640-1750). Em nossa divisão, ficamos também com dois períodos, mas procuramos mostrar que o primeiro deles é mais propriamente denominado *Barroco-Tomista*, já que os mais importantes autores tomistas, como Pedro da Fonseca, Luís de Molina e João de Santo Tomás, produziram em pleno “*Período Barroco*”. Além disso, mostramos também que o segundo período não é propriamente “*Tomista*”, uma vez que, embora o tomismo tenha se encastelado nas universidades lusitanas, ele sofreu a oposição de pensadores reformistas que criticavam a filosofia oficial. Daí o motivo de o termos chamado de *Período de Transição*. Pensamos que esses dois momentos da Segunda Escolástica Portuguesa a encerram e foram seguidos pelo Iluminismo lusitano, movimento inspirado pelo pombalismo e dotado de características próprias. Em oposição a isso, José Maurício de Carvalho vê três ciclos na Segunda Escolástica. O primeiro iria de meados do s. XVI até aproximadamente 1620 e seria marcado por uma proximidade maior em relação aos objetivos renascentistas. O segundo ciclo iria de 1620 até por volta de 1730 e seria marcado por uma radicalização da moral católica e uma rejeição dos valores terrenos, ao estilo daquilo

⁹ É o que faz, p. ex., entre outros autores, Leonardo Prota. Cfr. PROTA, L. *Filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*. Londrina: EDUEL, 2000. Uma exceção pareceria ser Antonio Paim, mas convém lembrar que ele trata da questão das filosofias nacionais em volume independente à sua *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, no vol. 2 dos seus estudos complementares. Cfr. PAIM, A. *As filosofias nacionais*. Londrina: Ed. UEL, 1997. Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil, vol. 2.

que Washington Vita chamou de *saber de salvação*. O último ciclo começaria por volta de 1730 e corresponderia a uma revisão pombalina do discurso estreito que o precedeu. Com respeito às diferenças entre essas divisões, convém observar inicialmente que os objetivos nossos e de Joaquim de Carvalho não são os mesmos de José Maurício de Carvalho. Com efeito, nós estamos procurando dividir a *história da filosofia portuguesa* em períodos, enquanto José Maurício de Carvalho pretende dividir a *história da reflexão moral portuguesa* em períodos. Isso pode ser comprovado pelas próprias palavras de José Maurício:

“para um melhor entendimento da *evolução do pensamento moral lusitano no período mencionado por Joaquim de Carvalho*, preferimos considerá-lo em três ciclos e não apenas em dois, preservando o significado singular que lhe atribui Joaquim de Carvalho”.¹⁰

Sendo o nosso objetivo mais amplo do que o de José Maurício, é possível que as divisões propostas não coincidam, embora algum paralelismo entre elas deva ser observado, já que a reflexão moral faz parte da reflexão filosófica como um todo. É o que de fato ocorre, pois o nosso Período Barroco-Tomista (1500-1640) corresponde aproximadamente ao Primeiro Ciclo (1550-1620) de José Maurício; o nosso Período de Transição (1640-1750), ao Segundo Ciclo (1620-1730) de José Maurício; o nosso Período Iluminista (de 1750 em diante), ao Terceiro Ciclo (de 1730 em diante) de José Maurício. Apesar do paralelismo, as divergências teóricas são significativas, e merecem uma breve discussão. Em primeiro lugar, pensamos que nossa divisão é mais adequada que a de José Maurício, porque procura localizar os grandes momentos da reflexão filosófica portuguesa como um todo, enquanto a dele procura subordinar a reflexão filosófica como um todo à reflexão moral. Estamos tentando fazer uma caracterização geral das tendências da filosofia lusitana, ao passo que José Maurício está fazendo uma caracterização parcial, enfatizando apenas uma tendência da filosofia lusitana, aquela voltada para a reflexão moral. Por mais importante que tenha sido a evolução da reflexão moral lusitana, a filosofia lusitana como um todo não pode ser reduzida a essa última. Em segundo, consideramos equivocada a afirmação de José Maurício no sentido de que não estamos compreendendo a singularidade e dando a devida importância ao período que chamamos de *transição*, cuja marca foi um o acirramento do debate filosófico por uma interpretação singular do cartesianismo. Em outras palavras, nesse período, “à medida que o racionalismo cartesiano ganhou força no debate filosófico, ao contrário do que se poderia supor, houve um estreitamento da meditação moral”.¹¹ Em termos de história do

¹⁰ CARVALHO, J. M. de. “A moral católica no período colonial e seu impacto na tradição luso-brasileira”. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 7/2011, p. 2 (grifo nosso).

¹¹ CARVALHO, J. M. de. “A moral católica no período colonial e seu impacto na tradição luso-brasileira”. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 7/2011, p. 6.

pensamento moral lusitano, José Maurício está certo. Mas em termos da história da filosofia lusitana, essa descrição faz parte de um quadro maior, que caracterizamos como uma luta entre uma universidade estagnada, voltada para a tradição do comentário escolástico e para o carolismo, e pensadores reformistas, os chamados *estrangeirados*, como Rafael Bluteau, Jacob de Castro Sarmiento, Martinho M. de Pina e de Proença e Antônio Ribeiro Sanches. Se estivesse preocupado com o quadro mais amplo, como nós, José Maurício teria levado em consideração esses autores, que, embora filósofos, não são propriamente representantes da reflexão moral. Como, porém, estava preocupado com um quadro menos amplo, voltou-se para os autores mais ligados à reflexão moral, como Pe. Manoel de Góis, Frei Antônio das Chagas, Pe. Manoel Bernardes, Teodoro de Almeida, Antonio Soares Barbosa, Bento de Souza Farinha, etc. Parece-nos que o nosso quadro geral não só é mais importante do que o quadro parcial de José Maurício para fornecer uma visão da evolução da filosofia lusitana, mas também revela a importância e a singularidade do período considerado, embora sob aspectos diferentes. Em terceiro lugar, acreditamos que a Segunda Escolástica Portuguesa se encerra ao final do nosso Período de Transição (1750) e não que ela encontre continuidade num suposto “Terceiro Ciclo” de caráter pombalino. Com efeito, o espírito do período que se inicia em 1750, marcado, entre outros aspectos, pelas críticas de Verney, pela expulsão dos jesuítas, pela adoção do manual de Genovesi nas universidades e pela tendência ao ecletismo, esse espírito está muito distante da Segunda Escolástica para poder fazer parte dela. Por esse motivo, preferimos denominá-lo *Período Iluminista*, refletindo assim a nova tendência que se formava na cultura portuguesa, afastando-a da Segunda Escolástica. Sabemos que José Maurício acha problemático identificar, sem mais, o pombalismo com o iluminismo. Mas nossa identificação não foi feita sem mais, pois introduzimos uma série de qualificações que procuram mostrar as especificidades desse movimento na cultura portuguesa, enfatizando o seu tipo particular de *ecletismo* e o seu *empirismo católico*. É verdade que não chegamos a discutir a oposição entre os movimentos a favor da monarquia constitucional e aqueles a favor da manutenção do absolutismo, como alega José Maurício, mas não nos parece que isso possa comprometer irremediavelmente nossa descrição do Iluminismo lusitano. Também não levamos em conta a abertura desse movimento para o romantismo através do tradicionalismo, como afirma José Maurício, mas assim agimos porque o interesse que a filosofia portuguesa tem para a compreensão da brasileira se encerra com a nossa independência.

O sexto ponto se refere a uma crítica de Carvalho a respeito de nossa suposta posição com relação ao animismo. Trata-se certamente de um mal-entendido. Carvalho afirma que nos apropriamos das ideias de Tylor, ao considerar inicialmente o animismo fundamento da filosofia da religião, e nos contradizemos em seguida, ao afirmar que, no s. XX, todas as culturas e religiões contemporâneas são comparáveis, igualmente refletindo uma

inteligência humana plenamente desenvolvida. Na verdade, o que fizemos foi apresentar inicialmente os principais conceitos envolvidos, como o de *animismo*, o de *magia* e o de *fetichismo*, usando para isso os autores clássicos nesses temas, como é o caso, p. ex., de Tylor. Depois disso, tentamos verificar como esses conceitos se aplicariam ao caso dos escravos africanos, chegando então à conclusão de que os antropólogos do s. XIX, entre eles Tylor, estão equivocados em virtude da adoção de modelos inspirados no evolucionismo darwinista. Nossa posição não se inspira nesse autor, mas sim em Kerlin Park, que critica o conceito evolucionista de *mente primitiva*, sugerindo que os conceitos estudados envolvem *semelhanças de família*. Nossa hipótese é a de que não há uma escala, em cujos extremos estariam, de um lado, as religiões primitivas, e, de outro lado, as religiões mais elevadas, “civilizadas”. Na verdade, todas as manifestações religiosas são igualmente válidas, sem gradações hierárquicas, distinguindo-se fundamentalmente pela sua variedade. Isso nos levou a concluir que os cultos e práticas dos afro-brasileiros podem ser vistos “como constituindo manifestações religiosas autênticas”, cujo “grau de complexidade vai muito além das análises dos antropólogos citados, deixando de enquadrar-se adequadamente em suas categorias científicas. Elas não correspondem a uma fase ‘primitiva’ da evolução do fenômeno religioso e envolvem combinações, em graus variados, de elementos animistas, fetichistas, mágicos, totêmicos e provavelmente de outros que ainda não foram descobertos”.¹² E tais elementos não devem ser organizados numa escala evolutiva temporal que iria do “menos complexo” ao “mais complexo”. Tudo isso para mostrar que as religiões dos escravos africanos eram importantes e dignas de respeito enquanto visões de mundo. Esperamos, assim, ter esclarecido o mal-entendido de Carvalho.

O sétimo ponto relativo às divergências entre Carvalho e nós está ligado àquilo que ele considera nossa interpretação errônea de Paim. Aqui, Carvalho tem razão, ao menos em parte. Com efeito, em nosso livro, atribuímos a Paim a tese de que, no Período Colonial, as questões que preocupavam os pensadores brasileiros eram a da pessoa humana como liberdade e como consciência. Ora, em sua *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, Paim afirma que a problemática da pessoa humana acha-se presente no que considera serem os dois ciclos fundamentais da meditação brasileira. O primeiro deles começaria com a reação anti-escolástica do s. XVII e iria até a constituição da corrente eclética, no s. XIX. O segundo começaria com a ascensão do positivismo entre nós, já na República, e incluiria a sua superação no s. XX. O ciclo da reação anti-escolástica teria, como ponto de partida, a crítica ao *saber de salvação*, pensamento predomi-

¹² MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013, p. 225.

minante em Portugal e no Brasil, de meados do s. XVII até meados do s. XVIII.¹³ Como podemos ver, apenas o problema da pessoa humana como liberdade se enquadra no período que Paim considera ser o primeiro ciclo da meditação brasileira, iniciado no s. XVII e, portanto, em pleno Período Colonial. Já o problema da pessoa humana como consciência fica transferido para o s. XIX, com o positivismo e a República. Assim, torna-se necessário dar razão a Carvalho e retificar nossa interpretação nesse ponto. Mas em outros aspectos nós ainda acreditamos ter razão. Inicialmente, convém observar que, no caso específico do Brasil, o *saber de salvação*, conceito proposto por Washington Vita e adotado por Paim, constituiu a única visão de mundo predominante durante *todo* o Período Colonial, ou seja, do s. XVI ao início do s. XIX, e não, como quer Paim, apenas de meados do s. XVII até meados do s. XVIII: esse período se aplica muito mais a Portugal do que ao Brasil – e predominantemente do ponto de vista da filosofia moral. O saber de salvação assumiu entre nós um caráter próprio, diferente daquele existente em Portugal. Procuramos descrevê-lo de forma mais acurada através do que denominamos *visão de mundo cético-estoico-salvacionista*. Definitivamente não houve aqui a reação anti-escolástica do s. XVII mencionada por Paim, como podemos inferir da leitura não da maior parte, mas de todos os autores relevantes da época. Os historiadores da filosofia brasileira têm a tendência de estabelecer uma espécie de paralelismo causal entre a metrópole e a colônia, assumindo que uma dada modificação cultural ocorrida na primeira desencadearia automaticamente uma modificação cultural correspondente na segunda. Mas essa tendência pode conduzir a equívocos, principalmente se levarmos em conta que a situação da colônia é radicalmente diversa daquela da metrópole. E Paim parece ter caído vítima dessa tendência aqui. O que os fatos nos dizem é que, enquanto Portugal avançava das grandes manifestações do tomismo barroco para as críticas dos estrangeirados à estagnação da cultura lusitana e para as reformas pombalinas, o Brasil permanecia marcando passo na visão de mundo cético-estoico-salvacionista, sem desenvolver qualquer coisa parecida com uma crítica à mesma. Quando ignoramos esses fatos e nos deixamos levar pelo equívoco do paralelismo causal, somos levados a formular hipóteses dogmáticas que não encontram confirmação nesses mesmos fatos, como a de que a filosofia brasileira do Período Colonial é marcada pelo aristotelismo lusitano ou a de que a reação anti-escolástica dos s. XVII e XVIII aconteceu também entre nós. É verdade que, para Paim, o saber de salvação informa a Segunda Escolástica e isso provavelmente o levou a dizer que esse mesmo saber informa a filosofia brasileira da época. Todavia, é importante lembrarmos que a Segunda Escolástica vai muito além do saber de salvação. Esse último constitui uma espécie de pano de fundo cultural, com origens na Idade Média, sobre o qual se

¹³ PAIM, A. História das Ideias Filosóficas no Brasil. Vol I – Os Problemas com que se de-
frontou a Filosofia Brasileira. 6 ed. Londrina: Edições Humanidades, 2007, p. 33-4.

desenvolveu historicamente a filosofia portuguesa. E, embora tal pano de fundo cultural se revele compatível com diversos momentos da evolução da filosofia portuguesa, não podemos reduzir tal filosofia exclusivamente a tal pano de fundo, sob pena de perder de vista outros aspectos igualmente importantes que a complementam, como o aristotelismo e o tomismo. Nessa perspectiva, o saber de salvação não é o resultado de uma leitura do pensamento tomista, já que tal saber é anterior ao próprio tomismo por suas raízes culturais medievais. O pensamento tomista é que pode ser acoplado ao saber de salvação, por ser compatível com ele.

No caso do Brasil, as coisas aconteceram diferentemente, embora mantendo algumas analogias. Como aqui não havia universidades nem imprensa, não tivemos uma evolução filosófica idêntica à portuguesa. O tomismo, embora tenha feito parte da formação dos jesuítas, ou não foi aqui acoplado ao saber de salvação, ou, se o foi, não predominou sobre o saber de salvação. Todavia, a partir do mesmo pano de fundo cultural ibérico-medieval devidamente adaptado à nossa situação de colônia, levantamos nossas próprias questões filosóficas, como a da conversão dos indígenas, a da conversão dos africanos, a da legitimidade da escravidão e a da atitude de vida diante da sociedade colonial moralmente degradante. Esses foram os problemas fundamentais que nos preocuparam, conforme pode ser inferido pela consideração das obras relevantes do período. Desse modo, podemos dizer que a questão do homem enquanto liberdade não constituiu, como quer Paim, um dos problemas fundamentais do Brasil dos s. XVII e XVIII, embora tenha sido levado em conta por ocasião da discussão de questões afins, como a da legitimidade da escravidão. E o homem enquanto liberdade e consciência pode ter-se tornado problema predominante a partir do s. XIX, mas pretendemos verificar essa afirmação com mais cuidado em nossos estudos posteriores, relativos à filosofia brasileira no Império.

O oitavo e último ponto se refere à questão da importância da influência de Sêneca nos pensadores do Brasil Colônia. Carvalho pensa que, mesmo se fosse possível encontrar essa influência nesses autores, a reflexão dos mesmos corresponderia ao acirramento da problemática contrarreformista no que denominamos *Período de Transição* e que corresponderia aproximadamente ao seu Segundo Ciclo. Em resposta a essa objeção, gostaríamos de dizer que, ao invés de falar propriamente em *influência*, enfatizamos mais as *ligações* entre as ideias de Sêneca e a dos pensadores luso-brasileiros da época. Os únicos autores cujas obras envolvem referência a Sêneca e que poderiam de algum modo ter recebido influência direta do mesmo são Anchieta, Nuno Marques e Vieira.¹⁴ Os restantes jesuítas e pensadores

¹⁴ Ver MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013, p. 323.

laicos cuja educação incluiu o estudo do latim e, portanto, a leitura de algumas obras de Sêneca, como era costume na época, também poderiam ser incluídos na lista, embora isso seja altamente conjectural. De qualquer modo, as ligações entre o pensamento não só dos autores mencionados, mas de todos os demais autores luso-brasileiros considerados no período e a filosofia de Sêneca são facilmente visíveis. Isso se explica porque a matriz de pensamento que aqui se formou possui uma componente estoica significativa que se aproxima da problemática enfrentada por Sêneca, filósofo estoico rico, que tinha constantemente de explicar por que não abandonava seus bens terrenos em nome da renúncia estoica ao mundo. O fato de viver em contradição aproximava Sêneca dos luso-brasileiros que também viviam em contradição aqui.¹⁵ Assim, as ideias de Sêneca explicam a parte estoica da matriz de pensamento cético-estoico-salvacionista que se implantou aqui desde os primórdios da colonização e não a partir do acirramento da problemática contrarreformista em Portugal, como quer Carvalho. Essas ideias, aliadas ao fato de Sêneca ter aceitado morrer cortando os próprios pulsos por ordem de Nero, fazem dele uma espécie de Sócrates ibérico, já que ele era hispano-romano. E não podemos esquecer que, para o homem ibérico, Sócrates é o paradigma a ser seguido por todo ser humano digno desse nome. Assim, o acirramento da problemática reformista em Portugal simplesmente retornou a um saber de salvação já existente na Idade Média lusitana, sem repercutir diretamente na matriz brasileira de pensamento cético-estoico-salvacionista. Esta já estava aqui implantada desde os inícios da colonização, tendo surgido como resultado da adaptação ideológica do homem ibérico aos trópicos, com base justamente no saber de salvação de origens medievais que trazia em seu coração.

3. Observações finais

Esperamos ter esclarecido, nas considerações anteriores, os principais pontos discutidos por José Maurício de Carvalho em seu texto. Em nossa resposta, apresentamos inicialmente os pontos de convergência entre nossa posição e a de Carvalho, para, em seguida, passarmos à discussão dos pontos controversos. Nessa parte, procuramos mostrar que a principal causa da postura predominantemente exegética entre os pesquisadores brasileiros está na tendência fonsequista lusitana que até hoje nos influencia. Procuramos mostrar também que o conceito de filosofia como investigação racional e explicação lógica dos problemas humanos é muito restrito, deixando muita atividade filosófica de fora, como, p. ex., as visões de mundo dos indígenas

¹⁵ Ver MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013, p. 311 ss.

e africanos e a produção intelectual brasileira no Período Colonial. Isso nos levou também a justificar por que recorremos a alguns literatos brasileiros para retratar a nossa visão de mundo à época da colonização. Procuramos também explicar por que optamos pelo título *História da Filosofia do Brasil* em nosso livro, ou seja, como provocação a repensar a questão com base na comprovação da existência de fato da meditação filosófica entre nós. Tivemos também a oportunidade de discutir a divisão da história da filosofia portuguesa em períodos, argumentando a favor da nossa divisão, orientada para a história dessa filosofia como um todo, em contraposição à divisão de Carvalho, orientada para a evolução do pensamento moral lusitano. Essa discussão nos permitiu mostrar também o equívoco da tendência do paralelismo causal, que automaticamente atribui ao Brasil alguma modificação ocorrida apenas em Portugal. Procuramos também esclarecer nossa posição em relação ao animismo, contra a interpretação de Carvalho, que consideramos incorreta. Finalmente, tentamos defender, contra Carvalho, a importância das ligações entre as ideias de Sêneca com a matriz de pensamento cético-estoico-salvacionista que marcou toda a nossa meditação filosófica durante o Período Colonial. Finalmente, aproveitamos para reiterar aqui a oportunidade que nos foi dada por Carvalho para iniciar um diálogo efetivo sobre a filosofia brasileira entre os membros de nossa comunidade filosófica.

Referências Bibliográficas

CARVALHO, J. M. de. "A moral católica no período colonial e seu impacto na tradição luso-brasileira". *Revista Estudos Filosóficos*, n. 7/2011, S. João del Rei: DFIME – UFSJ, versão eletrônica disponível em <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>>. Acesso em março de 2014.

CARVALHO, J. M. de. *Ética*. S. João del Rei: Un. Federal de S. João del Rei, 2010.

CARVALHO, J. M. de. *O Homem e a Filosofia. Pequenas Meditações sobre Existência e Cultura*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. Coleção Filosofia, n. 73.

GAMBINI, R. *Espelho Índio. A formação da alma brasileira*. 2 ed. S. Paulo: Axis Mundi/ Terceiro Nome, 2000.

MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil. O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013.

MIGNOLO, W. & TLOSTANOVA, M. On Pluritopic Hermeneutics, Trans-modern Thinking, and Decolonial Philosophy. *In: Encounters*, vol. 1, n. 1, fall 2009, pp. 11-27.

NASCIMENTO, Abdias. (org.) *O Negro Revoltado*. Rio: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Amós. Colonialism, Modernism, and Postmodernism in Brazil. *In: Mendieta, E. (ed.) Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington & Indianapolis: Indiana Un. Press, 2003, pp. 124-149.

PAIM, A. *As filosofias nacionais*. Londrina: Ed. UEL, 1997. Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil, vol. 2.

PAIM, A. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Vol I – Os Problemas com que se defrontou a Filosofia Brasileira. 6 ed. Londrina: Edições Humanidades, 2007.

PROTA, L. *Filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia*. Londrina: EDUEL, 2000.

VARELA, M. H. *O Heterologos em Lingua Portuguesa. Elementos para uma Antropologia Filosófica Situada*. Rio: Espaço e Tempo, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaio de Antropologia*. S. Paulo: Cosac Naify, 2002.

ZENKOVSKY, V. V. *A History of Russian Philosophy*. Authorized translation from the Russian by G. L. Kline. N. York: Columbia Un. Press; London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1953, vol. one.

Endereço do Autor:

Rua Antônio Astrogildo Rabelo, 208

Bairro Botafogo

37190-000 Três Pontas – MG

pmargutti290@gmail.com