



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPG $\mu$ /UnB)

MARIANA LEME BELCHIOR

EUDORO DE SOUSA:  
UM CLASSICISTA ENTRE DOIS MUNDOS

Brasília

2024

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

MARIANA LEME BELCHIOR

EUDORO DE SOUSA:  
UM CLASSICISTA ENTRE DOIS MUNDOS

Tese apresentada à banca ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica – Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutorado em Metafísica.

**Orientador:** Gabriele Cornelli

**Linha de pesquisa:** Origens do Pensamento Ocidental.

Brasília  
2024

## Resumo

A presente tese trata da trajetória acadêmica de Eudoro de Sousa, ressaltando a importância deste pensador no período histórico apresentado e na tradição luso-brasileira. Ao longo deste trabalho, articulamos os marcos históricos como a Renascença Portuguesa, a institucionalização do ensino de filosofia e estudos clássicos em terras lusitanas, o intercâmbio cultural na Alemanha, a influência intelectual portuguesa no Brasil e a atuação em terras brasileiras de Eudoro de Sousa e o seu legado nos estudos clássicos e filosóficos. A relação inter e transdisciplinar que envolvem os referidos conceitos ou áreas do conhecimento apresentados foi essencial para a investigação proposta nesta pesquisa. Com base na obra eudoriana, tomamos como ponto de partida o percurso de Portugal ao Brasil como fundamentação para análise de cada conceito, bem como as relações com nomes importantes no cenário nacional e internacional. Por fim, analisaremos a obra *Mitologia*, os conceitos centrais apresentados, como mito, história, hermenêutica, fenomenologia e a influência alemã, em especial a de Heidegger, com o objetivo de destacar a contribuição de Eudoro de Sousa na instituição de uma nova perspectiva sobre o tema, enfatizando a importância do pensamento eudoriano na consolidação da tradição luso-brasileira.

**Palavras-chave:** Mitologia, História, Hermenêutica e Fenomenologia.

## *Abstract*

This thesis aims to address the academic trajectory of Eudoro de Sousa, highlighting the importance of this thinker in the historical period presented and in the Portuguese-Brazilian tradition. Throughout this work, we articulate historical milestones such as the Portuguese Renaissance, the institutionalization of the teaching of Philosophy and Classical Studies in Portuguese lands, cultural exchange in Germany, Portuguese intellectual influence in Brazil and the activities in Brazilian lands of Eudoro de Sousa and his legacy in classical and philosophical studies. The inter and trans-disciplinary relationship involving the aforementioned concepts or areas of knowledge presented was essential for the investigation proposed in this research. Based on Eudorian work, we take as a starting point the journey from Portugal to Brazil as a basis for analyzing each concept, as well as relationships with important names on the national and international scene. Finally, we will analyze the work Mythology, the central concepts presented as Myth, History, Hermeneutics, Phenomenology and the German influence, especially that of Heidegger, with the aim of highlighting Eudoro de Sousa's contribution in establishing a new perspective on the theme, emphasizing the importance of Eudorian thought in consolidating the Luso-Brazilian tradition.

**Keywords:** Mythology, History, Hermeneutics and Phenomenology.

*“ Qui est comme Dieu?  
O bonne et tender mère,  
Vous serez toujours notre Amour et notre espérance.  
O Divine Mère”  
Cestac*

*“Ele, na verdade, fez desse empreendimento algo muito maior que uma busca particular.  
Pelo contrário, longe de se ater aos limites de uma investigação pessoal, ele transpôs o  
limiar dos seus próprios interesses e em suas investigações procurou pela vida feliz  
entendendo-a sempre como finalidade da existência humana. “  
Santo Agostinho*

*Dedico com amor aos meus queridos, Raul e Richard.*

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente a Deus, que me deu força para eu nunca desistir.

Agradeço a Nossa Senhora pela intervenção constante em momentos importantes.

Agradeço ao Richard e ao Raul, que permaneceram firmes ao meu lado ao longo desta jornada.

Agradeço ao Professor Gabriele Cornelli, sem o qual eu nunca teria entrado na pesquisa, pela orientação e cuidado, mas, especialmente, pela amizade e pelos anos de trabalho em equipe.

Agradeço a minha mãe e irmãs pelo apoio constante.

Agradeço a minha amiga Ana B. por estar sempre disponível.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	p. 08
<b>Capítulo I – O Percorso Filosófico de Eudoro de Sousa em Portugal</b> .....	p. 18
1.1. Os primeiros anos em Portugal: nascimento, autodidatismo e formação.....	p. 19
1.2. A Escola Portuense.....	p. 23
1.3. Grupo de Filosofia Portuguesa.....	p. 32
1.4. Renascença Portuguesa: contexto histórico, político e cultural.....	p. 44
1.5. A Águia.....	p. 50
1.6. Relação luso-brasileira.....	p. 52
<b>Capítulo II – Alemanha: o leitor português</b> .....	p. 58
2.1. Junta Nacional de Educação: o programa de bolsiros em Portugal.....	p.60
2.2. Instituto de Alta Cultura: intercâmbio científico.....	p.68
2.3. Bolsiros: programa de intercâmbio na Alemanha .....	p.70
2.4. Um leitor português em Heidelberg.....	p.78
2.5. A Filosofia alemã na obra eudoriana.....	p. 83
<b>Capítulo III – Brasil: O itinerário acadêmico</b> .....	p. 98
3.1. São Paulo: Vicente Ferreira da Silva e o Grupo São Paulo.....	p. 102
3.2. Santa Catarina: Agostinho da Silva e a Universidade Federal de Florianópolis.....	p. 108
3.3. Eudoro, Agostinho e Vicente: amizade, filosofia e religião.....	p. 112
3.4. Brasília: a criação da Universidade de Brasília e do Centro de Estudos Clássicos.....	p. 117
3.5. CEC: Filosofia e Estudos Clássicos.....	p. 123
<b>Capítulo IV – Rotas Cruzadas: <i>Mitologia</i></b> .....	p. 134
4.1. Mito: o tautegórico de Schelling.....	p. 138
4.2. História: de Schelling a Hegel.....	p. 148
4.3. Fenomenologia: de Husserl a Heidegger.....	p. 153
4.4. Hermenêutica do ser: a influência heideggeriana.....	p. 155
4.5. A coisa: a influência heideggeriana. ....	p. 160
<b>Conclusão</b> .....	p. 170
<b>Referência Bibliográfica</b> .....	p. 174

## INTRODUÇÃO

A presente tese de doutorado tem como objeto de análise e investigação a trajetória histórica de Eudoro de Sousa (1911-1987), tanto na jornada acadêmica quanto na dimensão do seu pensamento filosófico. Eudoro tem uma personalidade filosófica marcada pela originalidade, o que lhe garantiu um legado de textos, artigos e livros significativo à história da filosofia e aos estudos clássicos.

O percurso traçado por ele não foi dos mais convencionais, seja pelo acesso às fontes bibliográficas ou pelas contradições ao longo de sua jornada. Entretanto, não podemos deixar de ressaltar que sua trajetória filosófica foi intensa e marcada por eventos de lutas e superação, tanto no aspecto pessoal quanto no acadêmico. Contrariando o padrão, ele se estabelece no cenário acadêmico.

Eudoro de Sousa foi professor em disciplinas como língua e literaturas gregas, arqueologia clássica, história antiga e filosofia antiga. Sua atividade acadêmica continuou na participação da fundação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e na criação do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília, onde ampliou a atividade de ensino e investigação e publicações.

Sua personalidade singular e fiel às suas convicções o certificou como um professor-pesquisador fundamental para as bases filosóficas e filológicas, sendo admirado por grande parte dos colegas e dos seus alunos. Os testemunhos de alguns interlocutores portugueses enfatizam esta postura didática de Eudoro, como José Domingos Garcia Domingues, que, em 1939, no posfácio de sua candidatura a docente, agradece ao amigo Eudoro de Sousa pela valiosa contribuição, bem como, em 1943, quando Alma Negreiros dedica o estudo do mito a alguns amigos, entre eles Eudoro. E por fim, em 1946, Jorge Sena, *em Florbela Espanca ou a expressão do feminismo na poesia portuguesa*, faz uma dedicatória ao autor.

No pensamento de Eudoro, cabe ainda destacarmos a importância da oposição em sua análise, como a que separa o mito e a história, mas que, de algum modo, se complementam e harmonizam, como revelado em grande parte dos seus trabalhos, artigos, ensaios, seminários e em entrevistas publicadas do pensador luso-brasileiro.

Nesse sentido, reexaminar as obras de Eudoro de Sousa é um estímulo às novas gerações do resgate de alguns elementos fundamentais para a investigação das conjunturas históricas e pessoais em que foram estruturadas, mas também do seu sentido espiritual, ainda em



desenvolvimento. Para Sousa, a preocupação em relação ao pensamento e à articulação histórica e filosófica estava além de um distanciamento individual das contingências que poderiam afetar a compreensão, era uma atitude reflexiva sobre a relação do pensamento com o tempo (Domingues, 2003).

A vida religiosa de Eudoro de Sousa foi crucial para sua formação, inclusive, a ascensão ao episcopado era uma possibilidade em sua trajetória, tanto que ele passou um período no seminário de *Saint-Sulpice*, em Paris. Contudo, Eudoro abandonou o seminário, por motivos nunca revelados, embora fossem comuns os confrontos por intelectuais portugueses devido ao ambiente fortemente anticlerical, de modo que críticas de um ex-seminarista seriam facilmente aceitas neste contexto. Um dos motivos de aproximação de Eudoro com o grupo leonardista era a questão do absoluto e o seu distanciamento das formas religiosas gregas<sup>1</sup>; ele buscava o sentido inesgotável do sagrado independente da realidade cultural, presente tanto nas mais altas quanto nas mais comuns manifestações da atividade humana. Ainda seguindo na convicção de um retorno ao sagrado, Eudoro assume um distanciamento da generalidade dos seus textos, levando-nos a pensar em uma realidade remota, mantendo-se assim um tema constante em seus textos e, talvez, o mais importante, por isso “a necessidade de sondarmos o não-dito, por trás do ostensivo discurso, [...] de quem insiste em afirmar que só faz mitologia [...]” (Domingues, 2003, p. 81).

A reflexão sobre filosofia e mito, enquanto origem e expressão simbólica da complementariedade entre homem, mundo e Deus, é um dos temas centrais de sua obra. Um dos aspectos mais importantes e originais da filosofia eudoriana é a investigação sobre a distinção entre mistério e mito.

Em *Mitologia*, Eudoro de Sousa comenta sobre um sentimento de estranheza que acontece ou pode acontecer ao menos uma vez na vida. Por meio deste mistério, faz referência à experiência em tudo que difere da regularidade cotidiana, de modo empírico e perceptível, mas não explicável e desprovido de linguagem própria. Refletindo sobre esta questão, procuraremos apreender e desenvolver no conjunto do pensamento de Eudoro de Sousa, o interesse sobre o mito e o mistério que envolve os campos da religião, da mitologia, da filosofia e da história.

---

<sup>1</sup> “Numa perspectiva polêmica, a escolha da gênese da cultura grega para ilustrar essa demonstração tem de reconhecer-se como altamente significativa. É que, por um lado, nela radicava a pretensa origem dos valores de que a modernidade se reclamava, em detrimento dos da medievalidade, com toda a evidência aqueles em torno dos quais se constituiu a Europa, enquanto espaço culturalmente unificado pelos valores cristãos. Por outro lado, a escolha de uma remota fase histórica para o campo de aplicação da sua pesquisa de algum modo poupava a discussão à interferência perturbadora de fatores afetivos e pragmáticos” (Domingues, 2003, p. 80-81).

Preliminarmente, uma das justificativas desta investigação é a sua formação acadêmica, e o aprofundamento da realidade que cerca o pensador tornou-se imprescindível para que se possa compreender o contexto em que ocorreu seu desenvolvimento acadêmico e que sustentou sua formação, suas opções e posições. Assim, apresentar os marcos históricos que engendraram a sua realidade é um aspecto importante a ser considerado quando pensamos na oportunidade de conhecê-lo e na possibilidade que este recorte histórico nos oferece em relação à sua maneira de interação nesse meio. O segundo fator determinante, e não menos importante, são as áreas de concentração a que este estudo se reporta e busca contribuir, a filosofia e os estudos clássicos, no cenário português e brasileiro, em especial. A terceira motivação se refere à singularidade do caminho adotado por Eudoro de Sousa, em que o conhecimento é compreendido como fruto de uma concepção multidisciplinar que integra a sua base, na qual o conhecimento é também instrumento para um processo de constituição do conhecimento pela busca do saber.

A figura de Eudoro de Sousa, a despeito de todo seu conhecimento e da sua extensa obra, ainda permanece circunscrito a alguns grupos. Em parte, pelo papel desempenhado na tradição enquanto um personagem coadjuvante e, por outro lado, isso se dá em decorrência de sua personalidade, de seu percurso acadêmico e, em grande medida, da complexidade de sua obra.

Reconhecer as variantes de seu pensamento, as diversas significações contidas em suas investigações e a diversidade de temas que influenciaram no registro escrito de parte de sua obra e vivência acadêmica, em especial, favorece a diversidade de interpretações tanto nas áreas dos estudos clássicos como dos filosóficos no Brasil.

Sousa possuía a inquietação, a interrogação e a busca pela compreensão do saber de um filósofo, como podemos notar na análise de seu percurso de vida, pessoal e acadêmica. Ele nunca quis ser um especialista, era

alguém movido pela busca do saber, um sábio, isto é, um homem para quem o saber era uma via de realização pessoal e um contributo para o aperfeiçoamento dos outros. Ele nos fala da Grécia e em especial das origens dessa cultura modelar, tanto que julgou ter encontrado o segredo capaz de ajudá-lo a interpretar os sinais prenunciados do fim desta nossa civilização (Domingues, 2003, p. 82-83).

Para ele, o surpreendente do originário são as formas típicas da cultura grega, como as artes plásticas, os jogos, a política, a ciência ou a filosofia são as manifestações que fazem parte do drama ritual. A autonomia e a diferenciação de alguns elementos são o que distingue as

formas culturais dos outros povos e de seus contemporâneos, como aconteceu com a civilização helênica na redescoberta do significado religioso da atividade filosófica. As pesquisas sobre a evolução do orfismo e do platonismo, as atinentes ao pitagorismo, colocam em evidência a oposição entre o mito e o *lógos* (Domingues, 2003, p. 82-83).

Para além de suas investigações, Sousa ainda tinha em si o carisma de atrair alunos dos mais diferentes cursos e das mais variadas áreas de conhecimento para suas aulas e atividades extras no Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas – do qual foi fundador e um dos percursores nesse modelo em terras brasileiras. De toda forma, Eudoro segue sendo reconhecido como um autêntico representante da influência luso-brasileira. Para garantir fidelidade ao pensamento e ao espírito do autor, é indispensável que se analise pontos da sua trajetória pessoal e acadêmica, com o objetivo de se conhecer as condições, o ambiente e o cenário político, social e cultural que se colocaram à sua vida e obra no cenário histórico.

Aspirando atender a esta imprescindibilidade de carácter histórico, o **primeiro capítulo** apresenta uma contextualização histórica do autor e de sua obra no cenário português. Apresento alguns marcos que determinam as principais correntes de ideias que influenciaram Eudoro, consideradas fundamentais na constituição e no desenvolvimento de sua formação intelectual. Juntamente, vai sendo narrada, em linhas gerais, a própria história de sua vida, as dificuldades e as tensões políticas, econômicas e culturais que predominavam em Portugal na mesma época. A partir desses dados básicos do contexto histórico no qual viveu Eudoro, fica mais evidente a fundamentação das linhas mestras de sua formação e obra.

O referencial bibliográfico foi alcançado por meio de um conjunto de autores que pesquisam sobre o pensador ou trabalharam e conviveram com Eudoro de Sousa em diversas fases de sua trajetória e escreveram sobre seu pensamento e sua vida, e também suas publicações. Sobre a vida e o caminho intelectual de Eudoro de Sousa, faço apontamentos sobre os dados biográficos durante o período de 1911- 1940. Para tal, vale destacar as referências de Eduardo de Abranches Soveral (1996), José Otávio Nogueira Guimarães (2012), Luís Lóia (2018), Marcus Mota (2019), Ordep Serra (2019), Pinharanda Gomes (2006), entre outros, pelo trabalho de reconstrução de um caminho cheio de lacunas e, até pouco tempo, não muito pesquisado.

O capítulo traz uma breve apresentação da conjuntura portuguesa no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX e aborda o início de sua trajetória acadêmica, do seu ingresso no *Seminário Maior de Saint-Súplice* aos cursos superiores de história e filosofia no *Institut Catholique de Paris* e no *Collège de France*. Prosseguindo na etapa universitária em

Lisboa e seu percurso pela cidade de Porto, destacando sua participação indireta na Escola Portuense. Ainda apresentamos seus trabalhos em terras lusitanas e a sua importante participação como integrante e colaborador do Grupo de Filosofia Portuguesa que se desenvolvia em tertúlias que aconteciam em cafés e casas particulares. Esta análise histórica será brevemente apresentada ao longo deste primeiro capítulo, sendo subdivida em três temas que se articulam entre si: Renascença Portuguesa, Escola Portuense e o Grupo de Filosofia Portuguesa.

A conjuntura dos anos finais do século XIX em Portugal foi marcada pelas hostilidades contra o regime monárquico e a promoção das ideias republicanas em jornais e revistas. Na cidade do Porto, em 1891, aconteceu a primeira revolta armada contra a Monarquia. No início de outubro de 1910, em Lisboa, uma nova revolução é organizada pelo Partido Republicano, que consegue derrubar a Monarquia constitucional e implantar um regime republicano no país.

A república parlamentar durou de 1910 a 1926 e foi um período de grande instabilidade política. Apesar do período conturbado, os republicanos conseguiram alguns feitos, como a laicização do Estado, a nacionalização dos bens da Igreja e a obrigatoriedade do registro civil para nascimentos, casamentos e óbitos. No campo da educação, podemos destacar o ano de 1911, quando foram criadas as universidades de Lisboa e do Porto. A república parlamentar foi interrompida, em 1926, com a imposição da ditadura militar. António de Oliveira Salazar assume as funções de primeiro-ministro da Ditadura Militar em 1932, ficou conhecido como Estado Novo (1933-1974).

Diante da instabilidade da Monarquia e, das consecutivas crises no republicanismo, surge uma tensão em relação ao novo regime político, e com isso, um grupo de intelectuais buscam novos moldes e prováveis soluções para esse momento político, cultural e educacional que avança contra o país. A inconstância do país e a crise econômica, social e cultural são os responsáveis pelo receio do declínio e o impulso para a regeneração nacional.

Assim, em meio a esses conflitos, surge a Renascença Portuguesa, como uma resposta à necessidade de mudança e de análise do passado, presente e futuro, com participação dos intelectuais a fim de se repensar a cultura e a literatura como ferramentas para a transformação da nação. A pátria em declínio torna-se objeto daqueles intelectuais.

Durante o final do século XIX, os intelectuais europeus interferem em assuntos políticos e contribuem na esfera pública, intervindo em causas políticas e sociais por intermédio do campo literário. Esses intelectuais interviram na esfera pública e contribuíram em causas políticas e sociais por intermédio, especialmente, do campo literário. Na cidade de Porto,

destacadamente, sob o comando de Leonardo Coimbra, forma-se, nos corredores da universidade, um grupo politizado de intelectuais que ganha destaque no cenário educacional, conhecido como a Escola Portuense, e berço do Grupo de Filosofia Portuguesa, do qual Eudoro participou de maneira indireta contribuindo com o grupo nas reuniões e com os trabalhos.

A apresentação dessa conjuntura histórica tem a intenção de contextualizar o leitor sobre os conflitos ocorridos nesta fase em Portugal e como estes eventos determinaram o surgimento de um movimento cultural e intelectual que influenciou o pensamento clássico e filosófico do qual Eudoro de Sousa participa como interlocutor de maneira direta e indireta, alcançando o reconhecimento português de suas qualidades enquanto filólogo e helenista.

Antes de embarcar para o Brasil, Eudoro desenvolve uma série de atividades e estudos de pesquisa em Portugal, França e Alemanha. Assim, no **segundo capítulo**, abordaremos como ponto central, a estadia de Eudoro na Alemanha, onde se especializou em filologia clássica e história antiga na Universidade de Heidelberg. Apesar de ser um breve período de intercâmbio de ideias e aprendizados, é um tempo marcante na formação acadêmica de Eudoro, tendo desenvolvido um diálogo filosófico e amizade com Karl Jaspers, além da participação em seminários de Heidegger, como ele mesmo contava.

Deste modo, partiremos de sua aproximação, ainda em terras lusitanas, de companheiros do Grupo de Filosofia que passam a desenvolver um interesse pelos alemães, incluindo o exercício de leitura de textos, traduções e livros. Após esta aproximação, Eudoro é indicado por Delfim Santos para uma vaga de bolseiro como leitor português.

Prosseguindo com a contextualização de Eudoro de Sousa no campo acadêmico, são apresentadas, brevemente, informações de conteúdo histórico sobre a criação da Junta Nacional de Educação e o programa de bolseiros por intermédio da Junta em parceria com o Instituto da Alta Cultura de Portugal. Neste sucinto recorte histórico, ressalto a instituição da garantia do direito e de acesso à educação, como em decorrência dos movimentos apresentados no Capítulo 1.

Como já sinalizado anteriormente, no cenário político de Portugal, existia, desde a I República, a necessidade de se criar uma instituição responsável pela coordenação da política científica nacional. Contudo, somente em janeiro de 1929, o projeto se efetivou, dando origem à Junta de Educação Nacional (JEN) na transição entre a I República e o Estado Novo. A JEN tinha como objetivo promover, desenvolver e financiar a criação de institutos de investigação que conduzissem ao progresso da cultura e da educação nacional. Sua função era financiar as investigações científicas desenvolvidas em Portugal, nas colônias e no estrangeiro, organizando

e custeando missões, concedendo bolsas de estudo e, ainda, responsabilizando-se pela colocação dos seus antigos bolseiros.

A aproximação com a Alemanha se deve a uma longa tradição de interação cultural e científica por parte dos bolseiros e estagiários portugueses e pelo modelo pedagógico e universitário alemão ter formado um referencial para Portugal (Ninhos, 2016). Assim, surge o programa de bolseiros leitores na Alemanha, do qual, por indicação de Delfim Santos, Eudoro de Sousa participa em 1940. A breve exposição deste marco no cenário educacional português é importante, pois descreve o cenário político, ideológico e cultural que definiu a organização das instituições e a aproximação com alguns países como a Alemanha.

No decorrer do século XIX, a França era considerada um importante centro acadêmico cultural e científico na Europa. Suas universidades atraíram as elites estrangeiras, que ali aperfeiçoavam a sua formação e ampliavam o conhecimento da língua francesa. Por meio deste convívio acadêmico, os estrangeiros disseminavam a imagem de uma França culturalmente superior, referendada pelos intelectuais franceses. No entanto, no final do século, a Alemanha, recém-unificada, passou a disputar a liderança. Antes, a Prússia, o mais poderoso Estado na constelação política germânica anterior a 1871, já tinha um Ministério da Educação, um importante dinamizador das relações culturais, em especial com os EUA, que demonstrava interesse no sistema universitário germânico, estabelecendo com Columbia e Harvard o intercâmbio de americanos e de alemães, no período entre 1905 e o início da Grande Guerra (Mineiro, 2017).

As transformações introduzidas pela Prússia transformaram a universidade alemã, a universidade humboldtiana, num paradigma caracterizado pelo desenvolvimento simultâneo das *Technische Hochschulen*, as universidades técnicas, alinhadas aos interesses das indústrias com o intuito de formar os alemães nas ciências aplicadas (Relly, 2016, p.275-281).

O cenário acadêmico alemão, admirado pelos demais países, no final do século, já contava com um estatuto equiparado ao das universidades, quando passaram a poder conceder o grau de doutor e, por isso, o grande interesse por parte dos estudantes estrangeiros. O intercâmbio promovido pela Alemanha se transformou em uma tradição e suas universidades emergiram como uma alternativa à preponderância das francesas.

Desde o final do século XIX já era possível notar essa predileção; na virada do século, 1/5 dos estudantes que frequentavam as universidades alemãs eram estrangeiros. Em 1914, o número de estudantes era mais de 5.200 estrangeiros. Com o grande interesse estrangeiro, a Alemanha resolve adotar uma política cultural no estrangeiro com o objetivo de praticar uma

*Weltpolitik*. Após institucionalizar uma comunidade científica internacional, materializada na organização de conferências e na criação de instituições internacionais, reforçou-se a ligação entre a ideia de uma cultura (*Kultur*) comum, da qual a ciência (*Wissenschaft*) era uma componente importante, estabelecendo-se assim como uma potência científica e cultural (Mineiro, 2017).

A estadia de Eudoro em terras germânicas durou apenas sete meses. Apesar de relatar constantemente, nas cartas aos companheiros, que a experiência estava sendo surpreendente, bem como as leituras, as amizades, as aulas que frequentava e todo conhecimento que estava adquirindo, Eudoro se vê obrigado a retornar para Portugal por motivos pessoais. O retorno de Sousa a Portugal é marcado por uma série de dificuldades, tanto pessoais quanto acadêmicas, que lhe obrigam a desistir de sua vaga como leitor de língua portuguesa. Quando volta a Portugal, inicia as publicações de seus “ensaios” nas revistas *Litoral*, *Rumo* e *Atlântico* e colabora efetivamente com Delfim Santos em estudos na área da filologia, entre 1941 e a sua ida para o Brasil.

Em sequência, no **terceiro capítulo**, o intuito é informar sobre a jornada de Eudoro de Sousa do outro lado do oceano. Alguns acontecimentos foram essenciais na sua trajetória, como as indicações à vaga de professor por Delfim Santos, em 1947. Eudoro é indicado para a vaga de professor de grego na Universidade Nacional de Cuyo, em Mendoza na Argentina, mas, por motivos particulares, ele não pôde aceitar. Segundo Lóia, Eudoro não aceitou essa oportunidade, devido à morte do seu filho, um de quatro (Lóia, 2018, p. 67).

Em 1949, por diferenças intelectuais em Portugal, após sua estadia na Alemanha, e pela falta de inserção profissional, Eudoro buscou novas possibilidades do outro lado do Atlântico e começou a pensar sobre uma possível ida para o Brasil (Guimarães, 2012).

Já no ano de 1952, ele se candidata a uma bolsa de estudos na Universidade de São Paulo, e, ainda neste ano, aceita o convite do amigo Agostinho da Silva, segue para o Brasil e se junta a Vicente Ferreira em São Paulo. Em 1953, Eudoro passa a integrar o Instituto Brasileiro de Filosofia e a colaborar em sua revista.

No ano de 1954, Eudoro passa a lecionar em duas faculdades de filosofia na cidade de São Paulo: a Pontifícia Universidade Católica e a Faculdade de São Bento. Durante sua estadia em São Paulo, ele participa ativamente do “Grupo de São Paulo”, como nomeou Constança Marcondes César (2019), que depois tornou-se conhecido como a Escola de São Paulo<sup>2</sup>. Dentro deste grupo, a relação entre Eudoro e Vicente Ferreira da Silva é, um modelo daquilo que se

---

<sup>2</sup> Um grupo de intelectuais que se reúnem em torno da revista *Diálogos* e do Instituto Brasileiro de Filosofia.

poderá afirmar como uma filosofia luso-brasileira, ressaltando o interesse pela poesia e filosofia do romantismo alemão. A participação neste grupo foi de grande relevância para sua formação e contribuição filosófica no cenário brasileiro<sup>3</sup>.

Depois de dois anos em São Paulo, em 1955, ele vai para Florianópolis com Agostinho da Silva com o projeto de fundar a Universidade de Santa Catarina.

Mas foi em 1962, por indicação de Agostinho da Silva, que Eudoro vai finalmente para Brasília e fica responsável pela área da cultura clássica, em que leciona língua e literatura clássica, história, filosofia e arqueologia clássica, ao mesmo tempo em que amplia e aprofunda a atividade investigativa por meio da criação do Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas. Eudoro vai publicando os seus estudos no *Correio Braziliense* – são 45 as publicações especializadas assinadas pelo Centro –, e começa a mesclar sua biblioteca particular com a do Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas.

O projeto de uma universidade inovadora em terras candangas ganha, com Eudoro de Sousa, a realização de um projeto emancipador e democrático em um cenário autoritário, em um regime militar.

Assim, ao retomarmos alguns fatos históricos importantes, apresentaremos paralelamente à trajetória acadêmica, referências biográficas dos principais colaboradores de Eudoro em terras brasileiras, em especial, Vicente Ferreira da Silva e Agostinho da Silva, por compreender que ambos foram mais do que amigos, eram parceiros de leitura e de uma tradição: a filosofia alemã.

Ao final desses três primeiros capítulos, teremos elementos históricos e acadêmicos para uma análise criteriosa da trajetória de Eudoro de Sousa. Destacamos que esta não foi linear e tampouco pode ser considerada dentro dos padrões da maioria dos intelectuais da época, mas se fez de forma avassaladora – por entre guerras, movimentos políticos e culturais, enraizada nas entranhas da história luso-brasileira do pensamento filosófico e, destacadamente, dos estudos clássicos.

Por fim, no **quarto capítulo**, avançaremos aos conceitos de mito, história, fenomenologia e hermenêutica na obra de Eudoro, destacando a influência dos pensadores alemães, em especial Heidegger, em temas centrais do pensamento eudoriano.

---

<sup>3</sup> Eudoro de Sousa, de forma autodidata, desenvolve uma reflexão sobre a linguagem, o discurso e o *logos*, iniciando um estudo arqueológico, filológico e filosófico acerca do que seja o homem. A redescoberta da importância da filosofia da mitologia após a modernidade são tratados pela primeira vez em sua obra. Além do interesse pela poesia e filosofia do romantismo alemão, Eudoro desperta também para a hermenêutica filológica wolfiana (Lóia, 2018, p. 57-80).



O pensamento de Eudoro nos sugere fazer uma transposição por meio da filosofia para se chegar ao mito, como instrumento para se chegar ao originário. A reflexão que colocamos sobre o mito exigirá mais do que um procedimento de objetivação, como costumamos adotar quando falamos sobre um conceito ou proposição filosófica. Falar sobre o conceito de mito na obra *Mitologia I* de Eudoro implica uma atitude de transgressão dos limites do histórico como objeto de experiência originária da historicidade do homem.

Lóia (2018) afirma que o interesse de Eudoro de Sousa pela poesia e a filosofia do romantismo alemão nos conduz à reflexão sobre o conceito de mitologia, palavra originário, desvelação do Ser, seguindo a linha de Schelling, Nietzsche ou Heidegger, que discorrem sobre a filosofia da natureza como referência para uma filosofia da história que culmina numa filosofia da mitologia.

# Capítulo I

## O Percorso Filosófico de Eudoro de Sousa em Portugal

A proposta deste capítulo é apresentar Eudoro de Sousa como um dos personagens do movimento Renascença Portuguesa, responsável por promover a transformação e independência que marcaram a história de Portugal nesse período. Assim, pretende-se fornecer elementos de ressignificação histórica e biográfica sobre o papel de Eudoro unido ao grupo de intelectuais que auxiliaram no desenvolvimento e na consolidação do processo de renovação política, cultural e científica, tanto no cenário português quanto no brasileiro.

Para a análise do pensamento de Eudoro de Sousa, faz-se necessário considerar sua trajetória de vida pessoal e profissional, compreendendo os percursos traçados como produtos/constituintes de suas escolhas políticas e posicionamentos teórico-filosóficos. Seu pensamento não se constrói em um vácuo social; ao contrário, é construção de seu tempo e, por isso, eivado de lutas, embates, escolhas, especialmente atravessado pelos conflitos acadêmicos entre França e Alemanha, no final do século XIX.

Neste primeiro capítulo, buscaremos destacar os principais acontecimentos biográficos e acadêmicos da vida de Eudoro de Sousa, demonstrando sua formação acadêmica, os vínculos sociais e como se desenvolveu a formação investigativa e filosófica desse pensador nessa trajetória inicial.

Nesses marcos referenciais, a trajetória de Eudoro em Portugal se constitui em um ponto inicial do estudo em virtude de sua nacionalidade e trajetória acadêmica. Por considerar sua importância, a análise das influências portuguesas – não necessariamente atendendo à ordem cronológica dos fatos históricos – definiu o desenvolvimento de três momentos da pesquisa: (i) a verificação da participação e do envolvimento de Eudoro com membros da Escola Portuense; (ii) a influência do Grupo de Filosofia Portuguesa; e, por fim, (iii) o estudo das influências do movimento da Renascença Portuguesa em Portugal e na relação luso-brasileira.

A investigação do início da trajetória de vida de Eudoro de Sousa, que se realiza em Portugal, inescapavelmente, levou aos três processos apontados, os quais vão definir e imprimir aspectos singulares ao desenvolvimento do seu pensamento. São eles: a Escola Portuense; o Grupo de Filosofia, e o movimento cultural e político desencadeado pela Renascença Portuguesa. Cada uma dessas interlocuções traz contribuições, vivências, debates e disputas,

envolvimentos e posicionamentos políticos, sociais e filosóficos que se imbricam e marcam o pensamento social do período, além da trajetória pessoal e profissional do pensador.

Inicialmente, realçamos que a Renascença Portuguesa foi um movimento fundamental para a transformação do momento educacional e governamental de Portugal<sup>4</sup>. Apesar dos poucos estudos que versem sobre o tema com foco específico na participação de Eudoro, ele foi um coadjuvante relevante, mas que, durante sua trajetória em Portugal, foi secundarizado pelos pesquisadores. Nessa perspectiva, identifiquei alguns pesquisadores portugueses e brasileiros de grande relevância atual que estão retomando os estudos sobre a relação desses intelectuais portugueses e Eudoro, dando o justo reconhecimento à importância desta vivência em terras lusitanas.

Nesse cenário português, a Escola Portuense representou um marco no movimento da Renascença. Por questões acadêmicas e políticas, e para os objetivos deste estudo, sua análise se justifica por ser o grupo em que Eudoro atuou e do qual obtivemos relevantes indícios de sua participação no movimento.

Além dessas duas linhas da pesquisa, o Grupo de Filosofia Portuguesa se constituiu em outro foco do estudo. Primeiro, por conta da participação de Eudoro e porque foram os pensadores da Escola Portuense que inauguraram uma nova forma de pensar a situação e a conjuntura histórica do período. Mas, também, porque este movimento veio para o Brasil, o que, conseqüentemente, despontou, aqui, esta relação de emancipação cultural e científica.

Podemos dizer que o movimento iniciado em Portugal abriu, no Brasil e no mundo lusófono, a possibilidade de regeneração por meio da experiência histórica e pelo seu papel de mediador entre os continentes, papel fundamental nesse processo de transformação que consolidou a autonomia do pensamento científico luso-brasileiro.

## 1.1. Os primeiros anos em Portugal: nascimento, autodidatismo e formação

---

<sup>4</sup> Quando buscamos os reflexos do movimento da Renascença Portuguesa em Portugal, podemos destacar ao menos três nomes: Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Basílio Teles. O posicionamento político militante e alternativo à Monarquia questionava as correntes materialistas e positivistas. Mas, além de ativistas políticos, eles eram pensadores filosóficos que buscavam dar sentido a uma nova identidade portuguesa. Em termos culturais, eles compartilhavam do simbolismo decadentista e nefelibata e do naturalismo romântico. Eles participavam das lutas pela implantação da República e a busca pela justiça social, como a fundamentação do ideal libertário que podemos ver nas obras publicadas e nas tertúlias que participavam, bem como os temas preferidos – a pátria como princípio espiritual de conexão e harmonia, o sebastianismo enquanto solução para o ser português. Eles descobriram, na Renascença Portuguesa, o espaço para a transformação necessária capaz de inspirar os seus fundadores e discípulos, como Leonardo Coimbra (Machado, 2013).

Eudoro de Sousa teve uma história de vida singular, tanto no campo pessoal quanto no acadêmico. Sua trajetória não se desenvolveu de maneira unidimensional como a normalmente trilhada pelos acadêmicos e professores de filosofia no quesito carreira. (Lóia, 2007).

Nasceu no dia 27 de dezembro de 1911, na freguesia de Santa Isabel, em Lisboa, Eudoro de Sousa. Na juventude, assinava Eudoro G. de Sousa. Ele era filho de Maria da Conceição de Sousa e, segundo a filha de Eudoro, de Joaquim Martins Pontes. Contudo, Eudoro não assumiu o nome paterno<sup>5</sup> (Lóia, 2018, p. 36-38).

Eudoro iniciou seus estudos acadêmicos aos 17 anos, no Liceu Pedro Nunes (Lisboa)<sup>6</sup>. Segundo Lóia (2018, p. 37), Joaquim Martins Pontes teria envidado esforços para que ele frequentasse o Seminário de *Saint-Sulpice*<sup>7</sup>, localizado em Paris, na época considerado um local

---

<sup>5</sup> A respeito da data de nascimento de Eudoro, no registro civil, consta 26 de novembro de 1911. Segundo Borges (2015), Maria Teresa, a filha de Eudoro, revelou que seu avô paterno teria sido Joaquim Martins Pontes, um padre português. De acordo com ela, havia a intenção de enviar o jovem Eudoro ao Seminário, com o intuito de garantir seus estudos e assim contribuir com o rapaz. Por sua vez, Lóia (2018) entrevista os filhos de Eudoro e constata que o assunto sobre sua paternidade era delicado – Eudoro evitava ou se negava a falar sobre seu pai. Entretanto, a esposa de Eudoro afirmava que Joaquim Martins Pontes, chamado de padrinho pelos filhos, era o avô paterno. Ao longo da pesquisa, encontramos o registro “Eudoro G. de Sousa” e também “Eudoro de Sousa”. Após verificarmos esses dados e a certidão de nascimento de Eudoro, ficou constatado o nome de António Gomes de Sousa como sendo de seu pai, para evitar constrangimentos, sendo Eudoro registrado como Eudoro Augusto Macieira de Sousa, como consta em seu *curriculum vitae* de 1980.

<sup>6</sup> Em 1917, reformularam o ensino secundário e, através do Decreto nº 3091, de 17 de abril, regulamentou-se o ensino secundário com base na experiência de Liceu Pedro Nunes de Lisboa, introduzindo-se as ciências físicas e naturais no curso complementar de Letras e a filosofia no de Ciências (Leonardo; Matins; Fiolhais, 2015, p. 173).

<sup>7</sup> Importante realçar os processos internos desencadeados a partir da separação da Igreja do Estado, promovida pelos revolucionários, com vistas a colocar fim na religião, especialmente no catolicismo. Contudo, parte do povo permanecia fiel à fé, e a perseguição à religião despertou uma forte reação ao movimento revolucionário, destacadamente na Bélgica e na França. Assim, alguns teóricos promovem a cultura para a reabilitação da religião. A reconstrução das bases europeias pelo Congresso de Viena era distinta das existentes antes de 1789. O movimento revolucionário havia danificado a ordem política, social e econômica, provocando intensas modificações na Igreja Católica. Em 1789, o galicanismo francês, unido ao Antigo Regime, sofreu um golpe quando a revolução interdito e nacionalizou os bens da Igreja e estabeleceu a *Constitution Civile du Clergé*. Ao longo do século XVIII, os bispos galicanos eram vistos como desobedientes e rebeldes por Roma. O episcopado francês, mesmo com todas as dificuldades, consegue se reconstruir e se mantém fiel às questões galicanas resistente à centralização do domínio da Igreja na Santa Sé. Já em meados do século XIX, os galicanos, na França, sofreram com campanhas hostis por parte do clero ligado a Roma. O clero francês pós-revolucionário apresentava uma divisão de situação de classe ligada à sua formação. Já os clérigos galicanos e liberais, em sua maioria, eram derivados das classes burguesas. Por sua vez, os religiosos conservadores eram, predominantemente, de origem da baixa nobreza ou dos grupos rurais ou da classe trabalhadora (Gough, 1996). A constituição do clero francês estava dividida em classes sociais em duas instituições distintas: os *petit séminaire* (seminário inferior) e os *grand séminaire* (seminário superior). Na primeira metade do século XIX, o clero francês originário dos seminários era defasado se comparado com o ensino nos colégios e nas universidades leigas. Entre os anos de 1879 e 1801, a juventude francesa cresceu sem nenhuma educação religiosa e, no mesmo período, o sacerdócio quase desapareceu, com padres mortos ou exilados. Nessas circunstâncias, para suprir os cargos vagos, a formação religiosa acontecia com rapidez, mesmo assim, o número de ordenações não superava as aposentadorias e as mortes (Soares, 2022).

No século XIX, ao contrário dos séculos XVII e XVIII, os filhos da burguesia não simpatizavam com os apelos da Igreja, apesar de estudarem em colégios jesuítas. Em 1845, estima-se que 85% do clero paroquial era proveniente da classe trabalhadora, 60% dos seminaristas eram do grupo de camponeses e apenas 10% eram da burguesia. Neste ano, quase metade dos oito mil seminaristas na França recebia ajuda financeira do governo; em alguns seminários, todos os alunos eram bolsistas, e a vida religiosa se tornava uma alternativa para os menos

de prestígio. Também frequentou os cursos superiores de história e filosofia no *Institut Catholique* de Paris e no *Collège de France*<sup>8</sup>. Contudo, Eudoro de Sousa optou por não prosseguir na vida eclesiástica, mas trouxe consigo parte desta experiência, como destacou Guimarães (2012):

[...] Conta Agostinho Silva que Eudoro estudava, nessa época, para ser secretário do cardeal-patriarca de Lisboa. A opção religiosa, com ambições episcopais, seria abandonada algum tempo depois. O cristianismo e mais amplamente certa experiência do sagrado deixariam, contudo, marcas sensíveis na interpretação eudoriana da cultura helênica. Elas são visíveis, por exemplo, na ideia da Grécia como um entre-lugar (Guimarães, 2012, p. 76).

Eudoro retornou a Lisboa para finalizar seus estudos no Curso Secundário do Liceu Pedro Nunes, sob o registro de matrícula na 6ª Classe de Ciências, em 1927-1928, onde cursou as disciplinas de ciências naturais, física, química, inglês, matemática, português e literatura portuguesa, propedêutica filosófica e, em segundo plano, alemão<sup>9</sup> (Lóia, 2018).

---

favorecidos financeiramente (Gough, 1996). Nos seminários inferiores, o interno estudava a eloquência sagrada, a liturgia da missa, com pouco tempo para estudos acadêmicos formais. A educação era em francês, e o latim, apenas mais um tema no currículo; a “história era estudada por meio de leituras em voz alta durante as refeições, e apenas 5 dos 80 seminários franceses apresentavam a disciplina no currículo.” Enquanto que os seminários superiores eram destinados aos jovens de procedência burguesa, severamente escolhidos entre os alunos dos seminários inferiores ou convidados. Eram nesses seminários que educavam a elite clerical, os futuros bispos, superiores de seminário, vigários gerais, diretores de revistas católicas e párocos em paróquias de grandes cidades (Soares, 2022). O seminário superior mais importante era o de *Saint-Sulpice*, em Paris, cuja formação geral e religiosa se assemelhava às oferecidas pelas boas universidades do país. Em meados da década de 1830, *Saint-Sulpice* de Paris já havia recuperado o seu prestígio e podia oferecer a seus alunos a possibilidade de frequentar aulas na Universidade Sorbonne. Os seminários superiores recebiam candidatos de bom nível. A educação generalista durava dois anos e incluía em seu currículo matemática e botânica. Depois, mais dois anos de teologia, história eclesiástica e estudos bíblicos e, em seguida, um ano com a ênfase ao estudo da doutrina católica. Durante esse percurso, todos os alunos estudavam os princípios do galicanismo; estudavam história eclesiástica, filosofia e literatura patrística (Gough, 1996). O galicanismo ensinado nos seminários superiores era distinto do que se estudava na universidade leiga, era a continuação dos ensinamentos anteriores à Revolução Francesa, rejeitados legalmente pelo episcopado do século XIX, mas que foram conservados em *Saint-Sulpice* e pela Congregação Vicentina. Nas primeiras décadas do século XIX, a Igreja da França era dividida em: os bispos e o alto clero, que eram leal ao antigo galicanismo, e os padres do baixo clero, simpáticos aos autores ultramontanos. Eram dois segmentos opostos. Os galicanos acreditavam que a “Igreja estava condenada a perder toda influência na sociedade moderna caso não estivesse profundamente enraizada no caráter nacional e nas instituições locais.” Já os ultramontanos apontavam que “o desafio posto pela sociedade pós-revolucionária só poderia ser superado por uma igreja centralizada na tradição e disciplinada, controlada por um Papa infalível e uma administração romana vigilante.” No confronto entre os galicanos, os romanizados e os ultramontanos, a nomeação era feita pelo Ministério dos Cultos, entre 1830 e 1850, tornando-se componente indispensável para o domínio da Igreja na França. O candidato deveria ser de *Saint-Sulpice* e não poderia estar vinculado ao ultramontanismo (Soares, 2022, p. 145-152).

<sup>8</sup> Nestas instituições, Eudoro de Sousa conciliou o interesse entre os estudos filológico e filosófico, em especial, pela filosofia grega e pré-socrática (Lóia, 2007).

<sup>9</sup> Segundo Lóia (2018, p. 37), tanto Agostinho da Silva quanto os filhos de Eudoro confirmam que, após seu regresso da França, ele estudou no Liceu Pedro Nunes com o intuito de concluir seus estudos secundários. Lóia teve acesso a um registro fotográfico que confirma que Eudoro de Sousa estudou na França quando tinha 17 anos. “O currículo liceal estruturava-se em dois ciclos, ou cursos, sequenciais: o curso geral e o curso complementar. [...] Na primeira secção do curso geral eram ministradas oito disciplinas: Português, Francês, Inglês/Alemão,

Ele solicitou admissão à Universidade de Lisboa em 1934, realizando o exame de ingresso, e, aos 23 anos, se matriculou em três cadeiras da Faculdade de Ciências<sup>10</sup>. Em 1937, Eudoro se matriculou novamente na Universidade de Lisboa, no curso de ciências biológicas<sup>11</sup>. Em função de problemas econômicos e familiares, Eudoro foi forçado a abandonar os estudos das ciências naturais exatas, mas, por outro lado, foi consentido que pudesse frequentar, de forma regular e participativa, alguns encontros filosóficos em tertúlias, cafés e casas particulares.

[...] É nessa convivência, nestas tertúlias informais, que Eudoro de Sousa contacta, entre outros, com Álvaro Ribeiro, José Marinho, Agostinho da Silva e Delfim Santos, no fundo, com aqueles que se afirmavam como discípulos de Leonardo Coimbra e que vieram a integrar o denominado Grupo da Filosofia Portuguesa. Este facto é atestado por Agostinho da Silva que refere, no já citado depoimento ao *Jornal de Letras*, que conheceu Eudoro de Sousa pelos anos de 1936-1937, num café na Avenida Almirante Reis, encontrando-se o nosso autor acompanhado por José Marinho, sendo que Eudoro se mostrou, desde logo, conhecedor da obra *A Religião Grega* [...] (Lóia, 2018, p. 38).

Assim, foi na convivência fora das universidades, por meio das reuniões em casas particulares, como a de Adolfo Casais Monteiro (1908-1972), ou em cafés, que Eudoro de Sousa conheceu e estreitou o relacionamento com pensadores importantes para sua vida acadêmica, tais como Álvaro Ribeiro (1905-1981), José Marinho (1905-1974), Agostinho da Silva (1906-1994) e Delfim Santos (1907-1966), que eram discípulos de Leonardo Coimbra (1883-1936) e viriam a integrar o denominado Grupo da Filosofia Portuguesa. O legado de Leonardo Coimbra se estendeu para fora dos muros da universidade e se espalhou pelos cafés na década de 1920, consolidando-se em um importante movimento intelectual no cenário português – iniciado por pensadores do Norte – que mais tarde seria conhecido como a Escola Portuense<sup>12</sup> (Silva, 2012, p. 13).

---

Geografia e História, Ciências Físicas e Naturais, Matemática Desenho e Ginástica. Aos alunos incumbia optarem entre Inglês e Alemão. [...] O curso complementar, havia quatro disciplinas que eram comuns às duas secções (Letras e Ciências): Português, Inglês/Alemão (opção entre uma ou outra língua), Geografia, Filosofia e Ginástica. A este tronco comum acrescentavam-se, na secção de Letras, as disciplinas de Latim, História e Ciências Físicas e Naturais. Na secção de Ciências estudar-se-ia, para além do currículo comum às duas secções, Ciências Naturais, Química, Física e Matemática” (Casulo, 2010, p. 5-6).

<sup>10</sup> Nesse ano, Eudoro de Sousa já era casado com Maria Luísa Baptista Macieira de Sousa e, ao longo de sua vida, eles tiveram quatro filhos: Joaquim Luís Macieira de Sousa, Eudoro Augusto Macieira de Sousa, Jorge Guilherme Macieira de Sousa e Maria Teresa Macieira de Sousa.

<sup>11</sup> Por meio de pesquisas realizadas por Lóia na Biblioteca de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília, onde se concentra o espólio remanescente do acervo da sua biblioteca pessoal, foi possível constatar, por manuscritos, observações e pesquisas sobre Eudoro, que o professor era autodidata e poliglota, assim como ele mesmo já havia declarado na sua entrevista ao *Diário Popular*, em janeiro de 1949 (Lóia, 2018, p. 36-40).

<sup>12</sup> Criada em 1919, por Leonardo Coimbra, enquanto Ministro da Instrução Pública.

A vivência com este grupo de pensadores foi um marco referencial na trajetória pessoal, acadêmica e profissional de Eudoro como pensador e filósofo. Tais pensadores se constituem como importantes referenciais de sua produção acadêmica, profundamente assinalada pelas questões postas ao pensamento social do período, nos marcos da Renascença Portuguesa. Na trilha desses desafios, a participação na Escola Portuense ganhou destaque e conferiu profundidade ao desenvolvimento de seu pensamento.

## 1.2. A Escola Portuense

O movimento republicano em Portugal entrou em uma nova fase política com a chegada de Teófilo Braga (1843-1924), do Partido Republicano Português (PRP), à regência do 1º Governo Provisório, a partir de 5 de outubro de 1910. Esta fase foi marcada pela instalação de ações inéditas, radicais e significativas, mirando impulsionar o rompimento imediato com as estruturas políticas e sociais da Monarquia e consolidar a terceira República na Europa, e culminou com a revolução republicana<sup>13</sup>, marcando o início de uma nova época. Foi neste contexto que ocorreu a publicação do primeiro número da revista *A Águia: revista quinzenal de literatura e crítica*<sup>14</sup>, cuja data coincide com a data politicamente simbólica da instituição da República Portuguesa (Rosa, 2014, p. 283).

Os projetos culturais associados à publicação de *A Águia* comprovam a influência das atividades desenvolvidas na cidade do Porto, percebida pelo espírito aguerrido dos intelectuais empenhados na superação da crise no início do século XX em Portugal<sup>15</sup>.

A criação da Faculdade de Letras do Porto (1919) ampliou o raio de influência renascentista, assim como se a revista fosse uma aula pública e a Faculdade uma aula de escola, como era de seu caráter. Tanto numa como noutra se propôs uma metamorfose ao espírito principal: elevar o criador animal a criatura espiritual (Gomes, 2011, p. 28).

---

<sup>13</sup>A revolução republicana tem o dia 1º de dezembro como data politicamente simbólica da proclamação da República Portuguesa e da publicação de sua bandeira, verde-rubra (defendida por Teófilo Braga) (Rosa, 2018).

<sup>14</sup>*A Águia* surgiu em 1º de dezembro de 1910, antecedendo a fundação da Renascença Portuguesa. Era um órgão de difusão das ideias e ideologias defendidas pelo movimento, por isso são quase sempre associados (Gomes, 1984).

<sup>15</sup> A cidade do Porto testemunhou o nascimento de uma significativa quantidade de publicações voltadas à cultura e à literatura: entre 1878 e 1881, Joaquim de Araújo comandava a revista *Renascença. Órgão dos trabalhos da geração moderna*; em 1894 e 1895, ocupou também o cargo de diretor da *Revista Portuguesa*. Entre os anos de 1889 a 1892, Eça de Queirós coordenou a *Revista de Portugal*. Em 1894, Júlio e Raul Brandão fundaram a *Revista de Hoje*. Além das publicações periódicas, o período entre a década de 1880 e o fim do século foi marcado pelo surgimento de diversas instituições destinadas a fins científicos com o objetivo de promover o movimento cultural dos intelectuais envolvidos, tais como a Sociedade de Geografia Comercial do Porto, a Sociedade de Instrução do Porto, o Museu Industrial e Comercial e o Instituto Portuense de Estudos e Conferências (Silva, 1997, p. 51-53).

Importante ressaltar que a atividade política e cívica encabeçada por Leonardo Coimbra e alguns membros do Grupo de Filosofia Portuguesa antecedeu a implantação da República. Era efetivada por meio da participação em manifestações públicas, elaboração e publicação de textos em defesa dos ideais libertários e anarquistas em revistas de oposição ao regime monárquico, tais como a *Nova Silva* (1907), *Azorrague* (1908), *Can* (1908) e *Ilustração Popular* (1908-1909). *A Águia* surge, nessa conjuntura, como uma revista literária, cujo enfoque era poesia e literatura, contudo, mesmo sem qualquer vinculação partidária, as questões políticas e sociais são abordadas. A intenção de seus idealizadores era, portanto, a de contribuírem ativamente neste movimento com o objetivo de superar a crise nacional<sup>16</sup> (Rosa, 2014).

Em 1922, após a crise do pós-guerra, Leonardo Coimbra assumiu a direção da publicação e reafirmou, em seu editorial:

[...] O que pretendemos agora é o que pretendíamos no princípio: o pensamento é o mesmo. As condições mudaram e esse mesmo pensamento terá de aplicar-se dentro das novas condições, que a hora impõe. [...] Teremos de servir a Pátria com o enternecido carinho de filhos conscientes, que sabem a profundidade e a grandeza do amor filial; teremos de servir a República com a consciência de democratas que sabem o valor e o significado da Democracia e não querem uma República simples formalismo político, sem conteúdo social de melhor justiça, mais heroica fraternidade, mais lúcida compreensão e esforço de progresso no bem. [...] Por esta razão *A Águia* mais que nunca será aberta a todos os novos escritores em cuja alma vive em seriedade, e humanamente, a alma do seu povo. [...] Revista na essência de ciência, filosofia e arte, não deixará *A Águia* de ser, a seu modo, um órgão político, atuando no sentido de procurar soluções à crise nacional. (*A Águia*, n. 1, 1922, p. 5-8).

A crise indicada por Coimbra não é apenas a que advém da 1ª Guerra, da instabilidade do sistema de governo, mas fundamentalmente está enraizada no período de transformações ocorridas na virada do século, marcado por conflitos entre os ideais ideológicos e políticos, e da necessidade de superação da crise social em decorrência da decadência que assombrava o país. A Renascença Portuguesa era produto deste contexto histórico que conduziu os pensadores

---

<sup>16</sup> “[...] Por isso, em 1912, torna-se no órgão oficial da Renascença Portuguesa, declarando a missão da regeneração da sociedade pela cultura, estando “sob o signo da *Reconstrução Nacional* do projeto republicano. Esta missão, que se revelou utópica, foi assumida pelos seus mentores e colaboradores como uma missão patriótica, e reafirmada ao longo do regime republicano, manifestando-se em momentos de crise, como por exemplo na I Guerra Mundial e nos anos subsequentes. Em 1916, quando Portugal intervém ao lado dos Aliados no conflito, a Renascença Portuguesa reafirma o seu posicionamento patriótico e o apoio ao regime republicano” (Rosa, 2014, p. 284).



a um questionamento da nação. A problematização das relações entre cidadão e o governo vigente levou os intelectuais a uma investigação ontológica do ser e do desenvolvimento da ideia de nação, e a tendência de se pensar o país segundo estas diretrizes, como se constatou nas primeiras décadas do século XX.

A Escola Portuense é fruto dos ciclos percorridos pela filosofia portuguesa na transição entre os séculos XIX e XX, sendo identificada como um movimento cultural, literário e filosófico decorrente da linhagem filosófica de Coimbra<sup>17</sup> (Lóia, 2018, p. 42). Sua denominação de Escola do Porto ou Escola Portuense se aplica a duas fases históricas da tradição: a primeira fase, iniciada na cidade de Porto por volta de mil e oitocentos, que teve seu período mais ativo com os filólogos e filósofos que compunham o Grupo de Filosofia Portuguesa, pelos anos de mil e novecentos; e a segunda fase, considerada como a continuação desse movimento do grupo leonardino, conhecido como o movimento da Renascença Portuguesa e tendo como referência a atividade intelectual desenvolvida em Porto pela Faculdade de Letras do Porto e sob a orientação de Leonardo Coimbra:

[...] sobretudo por Leonardo Coimbra (1883-1936), que a criara e dirigira, bem como por outros professores, como Teixeira Rego (1881-1934), Ângelo Ribeiro (1886-1936), Aarão de Lacerda (1890-1947) e Newton de Macedo (1894- 1944), durante os breves doze anos da sua fecunda existência, assim como a dos discípulos do filósofo criacionista e a de pensadores que, embora não tendo chegado a frequentá-la, na sua obra e no seu pensamento, revelam uma relação matricial com a atitude filosófica dos autores de *A Alegria, a Dor e a Graça* e da *Nova teoria do sacrifício*, como acontece com António Dias de Magalhães (1907-1972) e Eudoro de Sousa (1911-1987) (Teixeira, 2021, p. 10).

O filósofo Leonardo Coimbra é peça fundamental na tradição filosófica portuguesa no século passado, tendo sido mestre de um grupo seletivo de intelectuais, entre os quais Eudoro de Sousa, de maneira indireta, conforme descrevemos anteriormente. Coimbra foi um mestre importante para todo esse percurso histórico e filosófico no cenário português.

O próprio Eudoro de Sousa publicou, em 1950, um texto sobre o pensador intitulado “O pensamento eloquente e romântico de Leonardo Coimbra”. Nesse texto, Eudoro faz uma

---

<sup>17</sup> A denominação de Escola do Porto ou Escola Portuense é frequentemente usada para se referir a duas realidades de diferente extensão ou intensidade temporal, pois designa a tradição especulativa iniciada em Porto, em meados de oitocentos, por Pedro de Amorim Viana (1822-1901), continuada na geração seguinte, por filósofos como Sampaio Bruno (1857-1915), Guerra Junqueiro (1850-1923) e Basílio Teles (1856-1923) e, depois, pelo movimento da Renascença Portuguesa (1912-1932) e pela Faculdade de Letras do Porto (1919-1931), para se referir à atividade reflexiva e à docência de Leonardo Coimbra (1883-1936) na Faculdade do Porto (Teixeira, 2021).

reflexão sobre a diferença a respeito do conceito de intuição, chave de compreensão das duas obras. Entretanto, o faz destacando a autonomia do português. Da mesma forma, Eudoro de Sousa contribuiu na publicação *in memoriam* de Leonardo Coimbra. A obra foi organizada entre 1936-1950: “a leitura da *Revista de Occidente*, sinalizando a gênese da contribuição que Eudoro deu sobre Leonardo Coimbra e, sobretudo, firmando na remota juventude a contribuição leonardina para sua vocação filosófica” (Borges, 2015, p. 68-73).

A Escola do Porto desenvolveu um conjunto de questões filosóficas que foram fundamentais para a consolidação de uma corrente de pensamento investigativa, cujos membros se destacam pela sucessão da pluralidade contida nas relações dialógicas mestre-discípulo, capaz de um aprofundamento intelectual e com uma dinâmica crítica, consolidando-se de maneira autônoma uma nova tradição no cenário português (Teixeira, 2021).

A Escola Portuense, em sua origem, possui como diretrizes filosóficas, pedagógicas e culturais os princípios de liberdade, autonomia e independência. Os mestres da primeira Faculdade de Letras do Porto criaram um movimento capaz de fomentar o pensamento livre e plural em diferentes doutrinas filosóficas. Pode-se afirmá-la como a materialização da atividade de pensar que é capaz de refletir sobre a cultura, mesmo com suas diferenças e concordâncias, visando ao surgimento de um pensamento que representasse um determinado grupo de pensadores, e não um ou outro pensador isolado (Lóia, 2018).

Esse movimento foi muito importante para o cenário acadêmico português, pois representou um marco na história da filosofia em Portugal, ressaltando a importância de seus principais protagonistas, tais como Adolfo Casais Monteiro, Álvaro Carvalho de Sousa Ribeiro (1905-1981), Agostinho da Silva, António José Brandão (1906-1984)<sup>18</sup>, António Telmo (1927-

---

<sup>18</sup>António José Brandão manteve um diálogo produtivo com Delfim Santos, Eudoro de Sousa, Álvaro Ribeiro e José Marinho, portanto, conectado aos discípulos diretos de Leonardo Coimbra. Foi um importante observador e interlocutor do avanço sobre a questão das filosofias nacionais. Uma das suas preocupações era colocar em diálogo a cultura portuguesa e o pensamento germânico no mesmo nível da filosofia grega, da tradição aristotélico-tomista e da visão antropológica, por isso as referências a autores como Aristóteles, S. Tomás de Aquino, Kant, Heidegger, Nicolai Hartmann, Max Scheler, Gustav Radbruch e Giorgio Del Vecchio. Ele nasceu em Lisboa, em 1906. Frequentou o Instituto Superior Técnico no ano de 1942. Foi administrador da Caixa Geral de Depósitos e do Banco de Portugal. Foi no final dos anos 30 e o início da década de 50 que ele mais produziu: *Estado Ético contra Estado Jurídico?* (1941); *O Direito. Ensaio de Ontologia Jurídica* (1942); *Vigência e Temporalidade do Direito* (1943-1944); *Sobre o Conceito de Constituição Política* (1944); *A Caminho de um Novo Direito Natural?* (1945); *Sobre o Problema do Auto-Conhecimento* (1948); *Sobre a Essência da Conversa* (1953). Neste mesmo período, o seu nome está relacionado às revistas *Atlântico* (1942), *Litoral* (1944-1945) e *Rumo* (1946), onde publicou importantes resenhas e ensaios críticos sobre o pensamento filosófico-jurídico; foi tradutor da *História da Filosofia Portuguesa*; das *Lições de Filosofia do Direito* e do ensaio *Sobre a Essência da Verdade*, tendo escrito o prefácio da tradução portuguesa da *Carta sobre o Humanismo*. Faleceu em 1984 em Cascais (Sousa, 2008, p. 3-7).

2010), Delfim Santos, José Marinho, Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno (1857-1915)<sup>19</sup>, Teixeira de Pascoaes (1877-1952) e Teixeira Rego (1881-1934). Segundo Lóia (2018), Eudoro de Sousa é fruto da Escola Portuense, pois frequentava as reuniões informais e mantinha vínculo com os intelectuais citados, sendo diretamente influenciado por esses seus companheiros.

Em 1912, Leonardo Coimbra, em *O criacionismo*, esboçou um sistema filosófico e, com isso, fundou as bases do pensamento que iria ampliar e aprofundar, mas é interrompido, em 1931, com o fechamento da Faculdade de Letras do Porto, em decorrência da guerra civil que aconteceu no país vizinho, a Espanha, em 1936<sup>20</sup>. Entretanto, Leonardo não desistiu de,

[...] restabelecer ou reforçar os vínculos especulativos e culturais entre [...] os países que criaram no continente americano, cumprindo lembrar aqui o relevante papel desempenhado por Agostinho da Silva (1906-1994) e Eudoro de Sousa na constituição da “Escola de São Paulo” e na criação da Universidade de Brasília, e a especial relação intelectual que mantiveram com Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e Miguel Reale (1910-2006) [...] (Teixeira, 2021, p. 11).

---

<sup>19</sup> Sampaio Bruno se dedicava à trabalhosa reflexão de reabilitar a metafísica, tendo a tradição moderna espinosista, leibniziana e kantiana como referência, mas não deixou de evidenciar a importância da tradição medieval, pela via de Santo Agostinho e de Santo Anselmo. Um dos pontos centrais da filosofia deste pensador é demonstrar a possibilidade entre metafísica e a história do pensamento, bem como entre a metafísica e a ciência. José Pereira de Sampaio Bruno nasceu na cidade do Porto em 30 de novembro de 1857. Ele não se atrelou a nenhuma escola de pensamento. Aos 17 anos, em 1874, publicou o seu primeiro livro, intitulado *Análise da crença cristã – Estudos críticos sobre o cristianismo, dogmas e crenças*. Em 1976, concluiu os estudos humanísticos no Liceu e se matriculou na Academia Politécnica do Porto, com a intenção de se preparar para os exames do Curso de Medicina. Entretanto, em decorrência de problemas de saúde, abandonou os estudos, tornando-se, um intelectual de formação autodidata. Nesse mesmo ano, publicou o ensaio intitulado *A propósito do Positivismo*. Fundou, em 1886, os semanários *O Democrata* e *O Norte Republicano*, bem como o jornal diário *A Discussão*. Nesse ano, publicou o ensaio intitulado *A Geração Nova*. O fracasso da Revolução Republicana, de 31 de janeiro de 1891, obrigou Sampaio Bruno a se exilar. Após passar uma curta temporada em Madrid, ele foi para Paris, onde permaneceu por um ano e publicou o *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de janeiro de 1891*. Em fevereiro de 1893, ele retornou para Portugal. Ainda nesse ano, publicou as suas *Notas do Exílio*; em 1898, publicou *O Brasil Mental*. Em 1902, foi publicada *A Ideia de Deus*; em 1904, *O Encoberto*, em que tenta se firmar como “o historiador esotérico do esoterismo”. No mesmo ano, em decorrência de uma desavença com Afonso Costa (1871-1837), ele se desligou da agremiação partidária republicana de que participara e passou a desenvolver seu trabalho político na imprensa. Nos anos subsequentes, o nosso autor publicou a coletânea de textos que tinham sido publicados na imprensa, especialmente no jornal *A Voz Pública* (do qual seria redator-chefe a partir de 1895). Mencionemo-las: *Os Modernos Publicistas Portugueses* (1906), *Portugal e a guerra das Nações* (1906), *A questão religiosa* (1907), *Portuenses ilustres* (três volumes, 1907-1908), *A Ditadura* (1909) e *O Porto culto* (1912). Em 1908, passou a desempenhar as funções de Conservador da Biblioteca Pública Municipal do Porto; em seguida, em 1909, foi nomeado seu diretor. Faleceu em 6 de novembro de 1915 (SERRÃO, 1960).

<sup>20</sup> O Criacionismo de Leonardo Coimbra é caracterizado pela “ideologia anarquista de um modo singular e heterodoxo, é repassado por uma liberdade transcendente, que se dirige a uma religiosidade cósmica. A superação do materialismo e do cientismo, a reflexão das experiências estética e moral como únicas vias para o Amor infinito de um socialismo cósmico, a realidade como pluralidade unificada são algumas das traves mestras d’O Criacionismo que percorrerão a restante obra de Leonardo”. Destacam-se as obras: *O Criacionismo* (1912), *A Morte* (1913), *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), *A Luta pela Imortalidade* (1918), *A Razão Experimental* (1923) e *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935) (Milhazes, 2016, p. 18).

Apesar do distanciamento de nomes importantes, a tradição investigativa portuense se manteve atuante no cenário acadêmico com um grupo expressivo em solo português, como: Afonso Botelho (1919-1996), António Telmo, António Quadros (1923-1993), António Braz Teixeira (1936-), Dalila Pereira da Costa (1918-2012), Orlando Vitorino (1922-2003) e Pinharanda Gomes (1939-2019), que influenciaram as gerações futuras.

A Escola Portuense, em sua origem, tem diretrizes filosóficas, pedagógicas e culturais, e pode ser considerada um movimento independente<sup>21</sup>. Os mestres da primeira Faculdade de Letras do Porto criaram um movimento capaz de fomentar o pensamento livre e plural em diferentes doutrinas filosóficas. Sendo indiscutível a importância deste modelo leonardino no cenário português e nas suas ramificações além-mar,

[...] o magistério leonardino aquele que mais ampla repercussão encontrou entre os mais dotados dos seus discípulos, não se pode ignorar a maior proximidade que, no entanto, alguns deles, como Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa, tiveram relativamente à obra e ao pensamento de Teixeira Rego. Em ambos os casos, porém, a influência do magistério dos autores [...] não se traduziu numa adesão servil às suas teses e doutrinas, mas, pelo contrário, constituiu um fecundo estímulo para que cada um dos discípulos, conservando ou prolongando, embora, de algum modo, certos aspectos do pensamento ou da atitude ou perspectiva especulativa do mestre, encontrasse, desenvolvesse e aprofundasse o seu próprio e singular rumo especulativo [...] (Teixeira, 2021, p. 16).

A autenticidade da prática dialógica e especulativa transmitida pelo mestre aos seus discípulos e companheiros de leituras e pesquisa revela a altivez da maiêutica do magistério da Escola Portuense. O pluralismo presente nas posições e atitudes doutrinárias dos mestres e dos discípulos portuenses, unido a singularidade de cada um, não impediu que a Escola Portuense consolidasse um conjunto de temas e características próprias, como

[...] a posição crítica ao positivismo, o interesse pelas questões pedagógicas ou pela intervenção cívica e pela doutrinação política e social, passando pela

---

<sup>21</sup> Cabe destacar o aparecimento e desenvolvimento de dois movimentos políticos e culturais que ocorreram paralelamente em países vizinhos: Portugal e Espanha. Em Madrid, com Ortega y Gasset (1883-1955), nascia a Escola de Madrid e, em Porto, com Leonardo Coimbra, surgia a Escola Portuense. Ambas desempenhavam um papel importante no cenário político, cultural e social. Por um lado, empobreceram-se culturalmente os dois países com o exílio dos discípulos de Coimbra e Gasset, por outro, podemos destacar a contribuição das duas escolas filosóficas em outros países, por meio de Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale no Brasil representando a escola portuguesa. E José Gaos (1900-1969), L. Recaséns Siches (1903-1977), Alfonso Reyes (1889-1959), José Vasconcelos (1882-1959), António Caso (1883-1946), Samuel Ramos (1897-1959), Leopoldo Zea (1912-2004), Eduardo Garcia Maynez (1908-1993), Ortega e Morente (1886-1942), Francisco Romero (1891-1982), Risieri Frondizi (1910-1983), Eugénio Pucciarelli (1907-) e Maria Zambrano (1904-1991) na Argentina, México e Cuba representando a escola espanhola (Teixeira, 2021).

atenção conferida ao pensamento europeu seu contemporâneo ou à filosofia portuguesa do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX, a um amplo e renovado conceito de razão e às múltiplas formas de experiência ética, estética e religiosa ou à reflexão sobre a saudade e sobre o seu alto significado metafísico. A refutação crítica do positivismo, que, no séc. XIX, havia merecido a atenção reflexiva de Amorim Viana, Antero, Cunha Seixas e Bruno, alcançará a sua mais completa e funda expressão especulativa no seio da Escola portuense, quer no criacionismo de Leonardo e dos seus mais próximos companheiros Ângelo Ribeiro e Newton de Macedo, quer, na geração seguinte, na obra de Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, José Marinho e Eudoro de Sousa. (Teixeira, 2021, p. 16).

A crítica ao positivismo, encabeçada por este conjunto de pensadores, se diferencia da apresentada anteriormente por seus predecessores, pois se fundamenta no conhecimento da ciência contemporânea, “o próprio Leonardo, com Newton de Macedo, Delfim Santos e Eudoro de Sousa”, conjuntamente com as novas expressões que o positivismo encontra na Escola de Viena<sup>22</sup>, como foi para Delfim Santos, que se fundamenta em um “novo e amplo conceito de

---

<sup>22</sup>O manifesto do Círculo de Viena, em 1928, quando apresentado, tinha como objetivo demonstrar as razões históricas que explicavam o desenvolvimento de um grupo de reflexão filosófica em uma cidade como Viena, característica por sua tendência liberal desde o século XIX. Um dos marcos de Viena foi a criação da Universidade de Viena e a cátedra de filosofia das ciências indutivas oferecida a Ernst Mach, um dos precursores do neopositivismo. Sem dúvida, a existência de uma cátedra voltada para o ensino de filosofia que tinha como titular um cientista favorecia o interesse pela teoria do conhecimento, sobretudo os ligados aos fundamentos da física por parte da comunidade científica, filosófica e universitária austríaca. Deste modo, podemos afirmar que “o ambiente cultural e universitário da capital austríaca nos anos vinte e trinta do século XX, após a saída dum conflito mundial, era buliçoso e permeável à discussão filosófica em torno dos problemas duma ‘Concepção Científica do Mundo.’” Os cafés vienenses eram famosos pelos encontros e diferentes tertúlias, palco dos diálogos que viriam a “designar pelo Círculo de Viena.” Inclusive, destaca-se o café Josephinum, que, antes da guerra de 1914-1918, acolhia nas noites de sexta-feira os encontros voltados a discussão sobre filosofia da ciência de um grupo, com destaque para: Philipp Frank (físico), Hans Hahn (matemático), Richard von Mises (engenheiro de máquinas) e Otto Neurath (sociólogo e economista). Em 1924, Schlick, no Instituto de Matemática, organizou um seminário que também acontecia neste café sexta-feira e do qual participavam Hahn e Neurath desde o início, e, assim, nasceu a designação de Círculo de Viena. Em 1928, Rudolf Carnap (matemático) e, em junho de 1936, Moritz Schlick foram assassinados por motivos políticos, o que marcou o fim do Círculo. A fundamentação científico-filosófica do Círculo de Viena baseava-se em três pontos: o desenvolvimento da lógica matemática de Frege e Russell; o advento da relatividade restrita, segundo a análise do significado empírico, elaborada por Einstein, o conceito de simultaneidade; as ideias de Mach, sobretudo no seu empirismo. As ideias centrais do “programa do neopositivismo” eram “a constituição de uma ciência unitária que abarcasse todos os conhecimentos; [...] o método para atingir este desiderato seria garantido pela lógica matemática; [...] o resultado deveria conduzir a uma eliminação da metafísica e a uma clarificação conceptual das ciências empíricas.” Portanto, as teses que fundamentaram a filosofia neopositivista é resultado dos autores do Círculo, que resumidamente são: “existem unicamente duas fontes de conhecimento, o lógico [...] e o empírico [...]; a experiência é a única forma de verificar as teorias científicas; mas as teorias científicas são conjuntos de proposições que se estabelecem para lá da experiência e a verificação é o único critério [...] só têm sentido as proposições verificadas pela experiência; as proposições metafísicas são proposições sem sentido, não podem ser verificadas empiricamente.” Entretanto, Portugal nesse mesmo período quase não tinha contato com os meios científicos internacionais, mas a Junta de Educação Nacional (JEN), criada em 16 de janeiro de 1929, pelo Ministro Gustavo Cordeiro Ramos, passou a desenvolver durante vários anos, um programa de bolsiros que visava incentivar o intercâmbio na investigação universitária, durante os anos de trinta e quarenta. Este grupo desenvolveu “durante vários anos, trabalho científico em centros de nomeada internacional, tendo os seus elementos apresentados teses de doutoramento em universidades europeias consagradas”. Os bolsiros, através desta atividade nos centros de pesquisa europeus,

razão filosófica que, [...] era concebida como razão cósmica, dialéctica e experimental, [...] que se defronta, [...] e se nutre de outras formas gnósicas, como a imaginação e a memória inventiva, [...] ao enigma e ao mistério”. Deste modo, o entendimento sobre a experiência científica passa a aceitar outras “formas de experiência ética, estética, metafísica e religiosa e revaloriza o fundo e matricial sentido da palavra poética, do símbolo e do mito” (Teixeira, 2021, p. 17).

Ao criticar o positivismo, mediante esta nova prática investigativa e entrelaçado ao diálogo com a filosofia contemporânea, podemos destacar o pensamento de Leonardo Coimbra ao contrapor o seu criacionismo à evolução criadora bergsoniana, bem como o diálogo que Eudoro de Sousa e Delfim Santos desenvolveram com a influência do pensamento alemão, em especial com Schelling e Heidegger, como veremos mais detalhadamente nos próximos capítulos. De acordo com Teixeira, é possível identificar os reflexos desta tradição:

[...] na reflexão de Augusto Saraiva [...] na noção de razão animada, de Álvaro Ribeiro ou nos modos de conceber a razão por parte de José Marinho, Sant’Anna Dionísio, Delfim Santos ou Agostinho da Silva, cumprindo ainda não esquecer a original reflexão sobre o mito e o símbolo desenvolvida por Eudoro de Sousa e José Marinho, ou o diálogo que a teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, a noção de insubstancial substante, de José Marinho, o paracletismo de Agostinho da Silva ou a mitosofia de Eudoro de Sousa mantiveram com as concepções metafísico-religiosas de Leonardo e com a sua ontologia do Espírito ou, ainda, o modo como o pensamento estético de Aarão de Lacerda marcou a tese alvarina de que a literatura é “expressão do sobrenatural” (Teixeira, 2021, p. 17-18).

A multiplicidade de estilos e posições doutrinárias dos pensadores portuenses e dos seus discípulos, e a singularidade preservaram o diálogo crítico e hermenêutico que afirmam a identidade e as características próprias da Escola Portuense, que vão desde o posicionamento crítico ao positivismo generalizado até as questões educacionais, políticas, sociais e culturais.

Destacando-se a reflexão sobre o pensamento europeu e a filosofia portuguesa do século XIX e da primeira metade do século XX, por meio da renovação do conceito de razão, ética, estética e religião, além da investigação sobre a saudade e o significado metafísico, a crítica ao positivismo teve a atenção de Amorim Viana, Antero, Cunha Seixas e Bruno, tendo sua expressão especulativa na Escola Portuense, seja pelo criacionismo de Leonardo e dos seus companheiros Ângelo Ribeiro e Newton de Macedo, ou por meio da próxima geração, com Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, José Marinho e Eudoro de Sousa.

---

passam a se familiarizar com novas pesquisas e ideias da filosofia da ciência que impulsionaram o cenário acadêmico internacional (Fitas; Nunes; Rodrigues, 2008, p. 49-57).

Nas décadas seguintes, a tradição portuense foi reconhecida como um importante movimento acadêmico e cultural no cenário português, sinônimo de referência pela sua colaboração, direta e indireta, nas principais transformações culturais do século XX, tanto no cenário de humanidades como no campo político e cívico. Contudo, sem dúvida, o fechamento da Faculdade de Letras do Porto representou um retrocesso nesse processo de emancipação científica, educacional e cultural, uma vez que marcou o declínio da atividade científica e cultural na cidade.

A Faculdade de Letras Portuense teve seu fechamento decretado em 1928, mas o seu encerramento definitivo aconteceu em 1931<sup>23</sup>, assim como o fim da revista *A Águia* e o insucesso da Universidade Popular<sup>24</sup>. O término foi assinalado pela publicação de cultura e política chamada *A Princípio* (1930), ideia de Álvaro, Casais Monteiro e Manuel Maia Pinto, os mais políticos e simpáticos ao regime socialista. Delfim Santos também foi um dos colaboradores da publicação, que tinha como objetivo a renovação democrática.

Em 1932, com o exílio ou emigração por parte de alguns intelectuais portugueses, surgiu o movimento Renovação Democrática, que teve Álvaro Ribeiro como um dos fundadores. O movimento abarcava diferentes visões ideológicas, incluindo os anarquistas, desde que os ideais do movimento priorizassem a restauração da Pátria, tentando retomar “o ideário da Renascença Portuguesa: nacionalismo mítico, filosofia da esperança, idealismo democrático, promoção da vida cívica, ressurgimento da Pátria”, em referência à Escola Portuense. Os principais nomes do movimento foram Álvaro Ribeiro, Domingos Monteiro (1903-1980), Pedro Veiga, Mário de Castro, Eduardo Salgueiro, Eduardo Lobo Vilela e Delfim Santos<sup>25</sup> (Gomes, 2008).

---

<sup>23</sup> “A extinção, decretada em 1928 e concretizada três anos depois, da Faculdade de Letras do Porto veio a ter o seu dramático equivalente na guerra civil que eclodiu, no país vizinho, em 1936, conduzindo ambos destes absurdos acontecimentos a uma diáspora dos discípulos daqueles dois mestres ibéricos, [...] enquanto a portuguesa se circunscreveu ao território nacional e a terras brasileiras, a espanhola, se incluiu, também, o exílio interior de alguns dos membros da Escola de Madrid, repartiu-se por diversos países do mundo hispano-americano, do México à Argentina, de Cuba a Porto Rico” (Teixeira, 2014, p. 15-24).

<sup>24</sup> Mais adiante detalharemos sobre os dois projetos de Leonardo Coimbra: *A Águia* e as Universidades Populares.

<sup>25</sup> O movimento da Renovação Democrática, mesmo sem grande projeção, conseguiu reunir um grupo seletivo de intelectuais, durante a ditadura de Salazar, em torno do “Movimento socializante, laico, reformista e republicano, anti liberal e anti corporativo, que em termos doutrinários, queria continuar a desbravar o caminho iniciado pela escola da Renascença Portuguesa.” (Manso, 2007). Os principais nomes envolvidos foram: Pedro Veiga, Álvaro Ribeiro, António Alvim e Eduardo Salgueiro, que, em 1932, em Lisboa, assinaram a carta de apresentação do movimento. Entretanto, desde o início, o movimento contou com colaboradores importantes, como José Marinho, Delfim Santos, Mário de Castro, Domingos Monteiro, Lobo Vilela, entre outros. Os filósofos e ideólogos do Movimento Democrático foram Álvaro Ribeiro, José Marinho e Delfim Santos, representantes diretos da Escola Portuense. Declarando-se como movimento social e político, lançou três manifestos nos campos político, econômico e educacional. A equipe científica e pedagógica atuava na educação com José Marinho, na cultura com Delfim Santos, em artes e letras com Adolfo Casais Monteiro e, na propaganda, com Álvaro Ribeiro. Vale destacar que, no campo educacional, a preocupação era o ensino universitário. Para tal movimento, “a Universidade devia ter um importante papel na renovação da sociedade portuguesa. A Universidade de então era por eles entendida

A Escola Portuense, assim como a Renascença Portuguesa, focou sua investigação e reflexão nos problemas educacionais e na formação do homem, excedendo os limites da universidade e sobrepondo-se de maneira política na esfera cultural e social. Esse processo de transição foi marcado por disputas políticas, e a atuação da Escola Portuense com a defesa de posições a favor da emancipação do processo educacional foi fundamental no cenário nacional.

Diante de tais circunstâncias, Eudoro se viu obrigado a abandonar os estudos das ciências exatas em decorrência de suas condições financeiras, mas foi este inconveniente que permitiu que ele pudesse frequentar as tertúlias filosóficas que aconteciam fora do espaço universitário, em casas particulares ou cafés. Dessa prática e dos encontros, formou-se um grupo de discípulos que “viriam a marcar, profunda e decisivamente, a vida intelectual portuguesa”, conhecido como a “Escola Portuense”. Assim, nesta convivência informal do saber, Eudoro passou a ter contato com os discípulos de Leonardo Coimbra, um grupo alinhado política e filosoficamente, com o objetivo de criar um *corpus* filosófico original, dotado de uma identidade com a finalidade de unificar de forma coerente os esforços dos pensadores portugueses nesse momento de transformação, renovação e renascença da cultura portuguesa, conhecido como “O Grupo da Filosofia Portuguesa” (Lóia, 2018, p. 10-42).

### 1.3. Grupo de Filosofia Portuguesa

Segundo Lóia (2018), o grupo nasceu, em grande parte, por iniciativa de Álvaro Carvalho de Sousa Ribeiro<sup>26</sup>. Entre os anos de 1923-1924, “Álvaro Ribeiro participa das

---

como uma instituição política que, em vez de formar, ia deformando as gerações moças” (Manso, 2007, p. 2873-2884).

<sup>26</sup>Álvaro Carvalho de Sousa Ribeiro, desde cedo, despertara para a política, influenciado por Leonardo Coimbra, de quem foi aluno e discípulo. A evolução de sua trajetória especulativa é produto das várias influências da Faculdade de Letras do Porto. A primeira fase do percurso especulativo revela a influência platônica, em seguida, a filosofia espiritualista francesa com Hamelin, Boutroux, Ravinsson, em especial, Bergson. Já na maturidade afastou-se de Platão e dedicou-se à interpretação pessoal do aristotelismo, aproximando-se dos alemães por meio de seus companheiros Delfim Santos e Eudoro de Sousa. Nasceu em 1º de março de 1905. Aos 8 anos, em 1913, cursou a primeira classe do Ensino Primário Elementar no Porto e, no ano seguinte, já se encontrava em Lisboa. Entre os anos de 1917 a 1919 frequentou, como aluno interno, o Colégio Lacordaire, em Paris. Aos 15 anos, em 1920, retornou a Lisboa, matriculou-se no Liceu Camões, mas, pouco tempo depois, foi para Porto. Em Porto, passou a morar e matriculou-se no Liceu Rodrigues de Freitas. Em 1922, aos 17 anos, deixou o Liceu e passou a frequentar o Colégio Almeida Garrett, mas, um ano depois, voltou a se matricular no Rodrigues de Freitas, onde permaneceu até finalizar o curso geral dos Liceus. Neste ano, ainda, “participa na criação da revista *Ação Republicana*. Ao que parece, em 1927 matricula-se na Faculdade de Letras do Porto, no 2º ano do curso de Ciências Histórico-Filosóficas.” Em 1929, ele ainda frequenta “a tertúlia de Leonardo Coimbra, escreve alguns artigos para o semanário *República* e colabora nas revistas *Claridade* e *A Liberdade*.” Já em 1930, junto com “Adolfo Casais Monteiro e Manuel Maia Pinto, funda e dirige a revista que irá lançar as bases da *Renovação Democrática - A Príncipio*, editada pela *Renascença Portuguesa*.” Finalmente, em julho de 1931, Álvaro Carvalho concluiu sua licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas. Em junho de 1933, contribuiu com alguns jornais e arrumou um



tertúlias leonardinas que iluminam os fins de tarde e a alma dos alunos nos cafés da baixa portuense”. Ele chegou a passar uns dias na “casa de Teixeira de Pascoaes, o poeta de Amarante”, em 1924, junto com António Teixeira Rego e o pai, José Teixeira Rego, e este encontro foi considerado de grande importância na vida do jovem Álvaro, “posto que a poesia mantém, na tradição portuguesa, uma proximidade ontológica com a filosofia”. Álvaro sentiu-se deslumbrado pela “provocação que a filosofia” lhe desperta, mesmo sabendo das incertezas. Neste ano, contribuiu com a criação da revista *Ação Republicana*. E, em 1927 matricula-se na Faculdade de Letras do Porto, no curso de ciências histórico-filosóficas. Em 1929, ele participa dos encontros do grupo de Leonardo Coimbra. Junto com “Cascais Monteiro e Manuel Maia Pinto, funda e dirige a revista que irá lançar as bases da Renovação Democrática - *A Princípio*, editada pela Renascença Portuguesa.” Em 1943, após uma grande pausa, ele publica *O Problema da Filosofia Portuguesa* (Silva, 2012, p. 13-20).

A crítica ao positivismo, encabeçada por estes pensadores, assim como os de seus predecessores oitocentistas, continuam “à crítica da classificação das ciências e da subordinação da filosofia à ciência ou da consideração da primeira como saber residual, mas, pelo contrário, por se apoiar num sólido conhecimento da ciência contemporânea”, nomeadamente da física e da psicologia, como acontecia com Leonardo, Newton de Macedo, Delfim Santos e Eudoro de Sousa por influência das novas expressões que o positivismo incorporou com a influência da Escola de Viena. Esta reflexão deixa marcas no pensamento de Augusto Saraiva, de Álvaro Ribeiro e no “modo de conceber a razão por parte de José Marinho, Sant’Anna Dionísio, Delfim Santos ou Agostinho da Silva”, bem como a reflexão sobre o mito e o símbolo desenvolvida por Eudoro de Sousa e José Marinho, e “o diálogo que a teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, a noção de insubstancial substante, de José Marinho, o paracletismo de Agostinho da Silva ou a mitologia de Eudoro de Sousa mantiveram com as concepções metafísico-religiosas de Leonardo” (Teixeira, 2021, p.14-17).

---

emprego até abril de 1938. Em 1937, “no centenário do *Discurso do Método*, o pensador assinala a efeméride através de um artigo que publica [...]. O espírito atento e inquieto do filósofo move-se em direcção à mais elevada forma de pensamento.” Em 1939, começou a trabalhar na Câmara Municipal de Lisboa permanecendo até 1942. Já em 1943, por intermédio de Eduardo Salgueiro, “[...] inaugura a sua atividade na senda filosófica, depois de um longo silêncio na vida política, ao publicar *O Problema da Filosofia Portuguesa*.” Em 1944, organizou os textos de Fernando Pessoa, no “órgão da *Renascença Portuguesa*, *A Águia*.” Em 1951, concluiu sua primeira trilogia ao publicar *Os Positivistas*. Já em 1952, “torna-se tradutor e autor da *Guimarães Editores*. Nesse mesmo ano redige, para publicar no ano seguinte, *Apologia e Filosofia*”. No ano de 1957, publicou *A Razão Animada*; em 1958, 1961 e 1962, publica as três obras: *Escola Formal*, *Estudos Gerais e Liceu Aristotélico*. Álvaro Carvalho continuou se dedicando às publicações: 1965, *Escritores Doutrinados*; 1969, *A Literatura de José Régio*. Em 1970, ele decidiu se casar e pausou suas publicações até 1975, quando publica *Uma Coisa que Pensa*. Em 1977, 1979 e 1980 escreveu e publicou os três volumes de *Memórias de Um Letrado*. Álvaro de Carvalho de Sousa Ribeiro morreu em 9 de outubro de 1981, em Cascais (Silva, 2012, p. 13-20).

Assim, o conjunto de interrogações que fundamentaram a Escola Portuense é a superação pela razão, podendo ser subdivida em três linhas investigativas:

[...] a que perfilha uma concepção criacionista, em que se incluem Amorim Viana, Junqueiro, Leonardo, Álvaro Ribeiro, Agostinho da Silva e António Dias de Magalhães, a que lhe contrapõe a ideia ou visão da queda ou da cisão divinas que, iniciada por Bruno, se prolonga, depois, em Pascoaes, Sant'Anna Dionísio e José Marinho e uma terceira, de cariz agnóstico, cujos mais significativos representantes seriam Teixeira Rego, Ângelo Ribeiro, Newton de Macedo, Delfim Santos e Augusto Saraiva, se bem que acolham o criacionismo gnosiológico e, o último, também as noções leonardinas de razão experimental e de ideo-realismo (Teixeira, 2021, p. 14).

O processo de questionamento da ideia de Deus e do conceito de razão se apresenta como inevitável ao confronto entre o plano especulativo sobre a existência do mal no mundo e no homem com relação à bondade divina. Destacou-se um movimento radical em relação à atitude filosófica especialmente em relação a questões fundamentais como a negação da sua existência real e o seu entendimento como mera privação de bem, iniciado com Amorim Viana (1822-1901) e Antero (1842-1891), opondo-se à ideia de que algo de natureza misteriosa pode afetar a própria divindade e, com isso, provocar uma divergência ontológica sobre a origem do mundo e a onipotência e a criação divina, fazendo com que o mal, que era compreendido como problema, possa ser visto como o enigma que pode conduzir o homem a refletir sobre si mesmo.

Assim, a ideia cristã tradicional de Deus, que perpetuou na metade dos anos oitocentos com o teísmo de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), foi colocada em xeque com o deísmo racionalista de Amorim Viana, no pantiteísmo de Cunha Seixas (1836-1895), Antero e Junqueiro (1850-1923), no messianismo heterodoxo de Sampaio Bruno, no panteísmo singular de Domingos Tarrozo (1860-1933), sendo finalmente superada no ateísmo de Teófilo Braga e Basílio Teles (1856-1923), negando a divindade e um Deus. Porém, a figura de Deus se coloca como indissociável do *Logos* e da razão; a crítica à divindade é reflexo do conceito iluminista de uma razão segura de si, que recusa o irracional, como em certos pontos apontava Amorim Viana e, na sequência, Sampaio Bruno<sup>27</sup> com a recusa ao mal e ao irracional, já Coimbra,

---

<sup>27</sup> O debate entre Sampaio Bruno e Amorim Viana evidencia uma especulação contraditória entre ambos, a respeito do ser contingente e do ser necessário, um dos tópicos mais paradigmáticos da reflexão metafísica (Martins, 2012).

baseava-se em outras formas gnósicas de que a razão se sustenta no processo criacionista de noções, como a memória inventiva, a intuição e a experiência como razão<sup>28</sup> (Martins, 2012).

O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra apresenta a *teoria metafísica da Experiência* para explicar o sentido da relação entre o ser e os seres, por meio da construção de um método dialético criacionista de “cariz ideorrealista, em que pensar e ser mutuamente se fecundam, o qual tem na correlação entre a *Razão experimental* lógico-discursiva e a *Razão misteriosa* analógico-intuitiva o seu instrumento gnosiológico mais adequado” (Dimas, 2014, p. 170-174).

Para Coimbra, a origem da questão metafísica se situa na relação entre a unidade da Origem e a pluralidade existencial das criaturas, por meio da experiência religiosa da humanidade. O pensamento filosófico-teológico de Leonardo Coimbra reduz toda a realidade ao fato de ser pensada, concebendo racionalmente a sincronia entre a

“Unidade e a pluralidade, o divino e o humano, o idêntico e o diverso, o mesmo e o outro, o livre e necessário, sem cair na indiferenciação ontológica do panteísmo ou na oposição ontológica do dualismo entre a realidade verdadeira do plano inteligível e apriorístico da ‘coisa em si’ e a realidade aparente do plano sensível e experimental. [...] cúmplice convívio meditativo do pensamento com o Ser, em que a atividade dialética intuitivo-racional e hipotético-constructiva vai criando as diversas noções da realidade, desde a inerte à espiritual” (Dimas, 2014, p. 172-174).

Assim, a experiência é a relação do pensamento com o ser, é uma experiência, e não um “conhecimento absoluto de imediata e perfeita adequação”, mas é “um conhecimento dinâmico e variável de progressiva apropriação”, onde interagem de forma correspondente, não apenas “o momento indutivo e o momento dedutivo das dialéticas científica e filosófica, mas também os conhecimentos de ordem estética, ética e religiosa.” Na obra de Coimbra, destaca-se a necessidade de se “conciliar o sentimento e a inteligência, a fé e a razão, a matéria e o espírito, preocupação que está na gênese do espírito da Renascença Portuguesa” (Dimas, 2014, p. 170-174).

Um dos pontos de encontros e de relevância na trajetória da constituição do Grupo de Pesquisa era também a casa de Adolfo Casais Monteiro<sup>29</sup>. Assim como alguns membros, Adolfo

---

<sup>28</sup> Leonardo Coimbra integrou o “pensamento criacionista no âmbito de um sistema idealista” que procura enfatizar a “autonomia ontológica e gnosiológica do pensamento”, podendo ser compreendido sob dois aspetos essenciais: “o pensamento retira de si mesmo as suas configurações e o seu dinamismo”; o pensamento criacionista pressupõe uma filosofia da liberdade que garante a autonomia do próprio ato criativo do pensamento (Martins, 2012).

<sup>29</sup> Adolfo Casais Monteiro traçou uma trajetória de independência de qualquer campo, seja literário, filosófico ou político, sem ignorar a realidade histórica e as linhas ideológicas e teórico-críticas, integrando-as crítica e poeticamente. Nasceu em 4 de julho de 1908, no Porto, onde cursou o ensino básico, o secundário e o universitário.

foi aluno de Leonardo, e sua influência foi tão marcante que ele chegou a publicar um volume sobre seu mentor: “O meu mestre Leonardo Coimbra”, em que destacou os testemunhos de seus contemporâneos (1950).

O pensador Casais Monteiro, desde cedo, questionava o ato da criação artística, na racionalidade, no raciocínio lógico e evidenciava a influência do seu mestre filosófico e um de seus professores Leonardo Coimbra<sup>30</sup>. Casais Monteiro traça uma trajetória de independência a qualquer credo literário, filosófico ou político, sem ignorar a realidade histórica do tempo, nem as linhas ideológicas e teórico-críticas que marcaram essas décadas, integrando-as de maneira crítica e poeticamente (Branco, 2013).

As posições de Adolfo Casais Monteiro se destacaram pela sua manifestação crítica de repercussão nacional e internacional. No Brasil, o jornal *Estado de São Paulo* publicou alguns textos: “Comentário de comentários” (1957), “Crítica e cultura geral” (1957), “Mistérios da arte de escrever” (1958), repercutindo os posicionamentos de Adolfo. As suas críticas não se destinavam só ao campo literário, seus textos despontavam em revistas e jornais de grande circulação, como o *Dicionário da Imprensa Periódica Literária Portuguesa do Século XX* (Leone, 2005, p. 8-10).

---

Em 1928, se formou em licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas na antiga Faculdade de Letras. Em 1928, estreou como colaborador na publicação *A Águia*, mas ganhou destaque no meio literário através da revista *Presença*, à qual já contribuía desde 1928 e cuja direção passou a colaborar a partir de 1931, com José Régio e João Gaspar Simões. Começou um intercâmbio literário com o poeta brasileiro Rui Ribeiro Couto, e leu e publicou na *Presença* inúmeros escritores brasileiros, como Cecília Meireles, Jorge de Lima, Manuel Bandeira, entre outros. Ele destacava-se pela sua manifestação crítica de repercussão nacional e internacional. Em 1934, aos 26 anos, Casais foi nomeado professor do Liceu Rodrigues de Freitas, no Porto, mas foi preso, juntamente com Alice Gomes, com quem era casado, acusados de colaborarem com a organização que se dedicava a ajudar presos políticos. Adolfo ficou suspenso de suas atribuições até 1939, quando o colega brasileiro Ribeiro Couto entrevistou junto às autoridades portuguesas para que Casais obtivesse uma espécie de “nada consta” na polícia, tendo em vista um “diploma para ensinar particularmente.” Em 1942, Couto lhe enviou uma carta-convite para lecionar nos Estados Unidos, mas ele não aceitou. Em 1948, a vida em Portugal tornou-se ainda mais insuportável, pois não conseguia trabalho em lugar algum, “nem na *Inquérito*”, uma publicação que ele colaborava. Em 1953, Paulo Duarte escreveu a Casais Monteiro, afirmando que o havia indicado para a lista de convidados do próximo Congresso de Escritores que aconteceria em São Paulo, em 1954. Ele aceitou o convite e participou do IV Centenário da fundação da cidade de São Paulo e ajudou na realização de um Congresso Internacional de Escritores, decidindo viver “num país cuja literatura e cultura já conhecia”. Posteriormente, voltou a trabalhar em Portugal, mas como “estrangeiro definitivo”, até a sua morte, em 23 de julho de 1972 (Ferrari, 2019, p. 6-9).

<sup>30</sup> Leonardo Coimbra, natural da vila da Lixa, nasceu em 1883. Fez os estudos secundários no Colégio do Carmo, em Penafiel, e depois frequentou a Universidade de Coimbra, a Escola Naval de Lisboa, a Academia Politécnica do Porto e o Curso Superior de Letras. Lecionou em vários liceus: no Liceu Central, em Porto (1910-1911); no Liceu Eça de Queiroz, de Póvoa de Varzim (1912-1913); nos Liceus Rodrigues de Freitas e Sampaio Bruno, de Porto (1914-1918); no Liceu Gil Vicente, de Lisboa (1918-1919). Lecionou, também, na Universidade Popular da Póvoa de Varzim (1913-1914) e na Universidade do Porto (1914). Mas a sua principal atividade foi como professor catedrático e diretor do Grupo de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919 a 1931). Foi eleito deputado por Penafiel (1919) e Porto (1922) e foi Ministro da Instrução Pública por duas vezes. No final de 1935, se casou, mas faleceu em janeiro de 1936 (Milhazes, 2016).

Ainda no processo de formação do grupo de discípulos de Leonardo Coimbra, outro membro que merece atenção pela sua trajetória acadêmica é José Marinho<sup>31</sup>.

Marinho se constitui em um importante pensador empenhado no movimento de transformação da filosofia portuguesa, seguindo uma linha fortemente crítica ao racionalismo moderno, bem como à tradição escolástica e, posteriormente, à positivista. Ele possuía uma preocupação em delimitar o espaço da cultura filosófica sem negar o princípio da universalização dentro da filosofia. Suas posições contundentes de crítica a um modelo de racionalidade que aliena ao impor à compreensão uma lógica única com regras para se pensar a filosofia fizeram com que Marinho estivesse a favor e contribuísse à fundação de uma nova tradição e possibilidade de autocompreensão.

Foi com José Marinho e Eudoro de Sousa que se desenvolveu a teoria sobre o mito. Para Lóia (2018), a moderna e verdadeira teoria portuguesa surge com a reivindicação dos autores sobre a particularidade do mito e a sua “inconvertibilidade ou redução a outra realidade”, já que esta é uma realidade tautegórica. Contudo, é possível identificar uma divergência radical entre o pensamento filosófico de Eudoro de Sousa e José Marinho, no que se refere à conceitualização de mito,

[...] Isto é, suportando-se em Schelling e nas *Lições de Filosofia da Mitologia* do autor germânico, em diálogo direto com Eudoro de Sousa, Marinho considera que o mito tem uma natureza, não alegórica, mas sim tautegórica; é o que é, não sendo redutível nem remetível para outra coisa que não seja a sua mesma natureza. Não é, por isso, uma explicação, mas uma compreensão presentificada por si mesma e de si mesma, que não é de ordem lógica, mas simbólica, que põe, em rito – seu corpo – Homem, Natureza e Deus na sua

---

<sup>31</sup> José Marinho “procurou fixar uma ‘ontologia do espírito’, determinando as diferentes etapas da ‘história do espírito’ enquanto horizonte de constituição de todo o ser enquanto tal, inclusivamente do ser divino” (Epifânio, 2021). Ele nasceu em Porto, onde fez o primário, e depois foi para o Liceu Rodrigues de Freitas. Em 1920, entrou na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde estudou Filologia Românica, cursou algumas cadeiras de filosofia e participou em tertúlias literárias. Nesta época, conheceu “Leonardo Coimbra, seu professor de Psicologia e Lógica, que será o seu mentor filosófico,” e foi neste ambiente acadêmico que ele passou a conviver com nomes importantes. Ao concluir seu curso de Filologia, revelou-se um defensor da metafísica e da ontologia. Ele lecionou em “diversos liceus do país: Porto, Faro e Viseu, as disciplinas de Português, Francês e Filosofia”, durante os anos de 1924 a 1930, entretanto, no ano de 1936, foi afastado de suas funções no “ensino por questões de ordem política (devido a conflito ideológico com o Estado Novo)”. Contudo, manteve o relacionamento “com um círculo de pensadores que gravitam em torno de Leonardo Coimbra, como Álvaro Ribeiro, Sant’Ana Dionísio e Adolfo Casais Monteiro.” Paralelamente, contribuiu intensamente com a produção literária e filosófica, colaborando com as revistas *Presença* e *Renascença Portuguesa*, dirigiu a *Revista Princípio* e cooperou com a série de *A Águia* e *Seara Nova*. Em 1940, mudou-se para Lisboa e trabalhou como tradutor e colaborador de diversos jornais e revistas. Neste mesmo ano, junto com Álvaro Ribeiro, criou o grupo “Filosofia Portuguesa”. Em 1945, publicou *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra; Nova Interpretação do Sebastianismo* e, em 1961, a *Teoria do Ser e da Verdade*. Em 1963, convidado por Delfim Santos, passou a integrar o Centro de Investigação Pedagógica da Fundação Calouste Gulbenkian. Em 1964, publicou *Elementos para a Antropologia Situada* e, em 1972, *Filosofia, Ensino ou Iniciação*. Faleceu em Lisboa, em 1975 (Lousa, 2020).

total profundidade e abrangência inesgotável, inabarcável, misteriosa (Lóia, 2018, p. 52-53).

Para Marinho, o mito é a crença na concordância divina-humana, sendo compreendido como expressão de fé na reposição da união harmoniosa, pois é a relação entre a origem e o fim ao mesmo tempo, desde que se garanta a sua harmonia. Para este pensador, o processo de desmitificação é um fator negativo, pois é “fruto do ambiente positivista do iluminismo de querer reduzir a verdade ao saber lógico-racional” (Dimas, 2014, p. 167).

À concepção tradicional de mito como alegoria, como algo que representa outra coisa, como expressão fantasiosa conseqüente de uma incapacidade e precariedade da razão (visão positivista) opõe-se a de Eudoro de Sousa, que vê o mito como tautegoria: o mito relata e expressa o que em verdade é, o Mesmo; apresenta não o originado, mas a Origem. Enquanto simbólico, seu relato será captado pela sensibilidade. (Carmello, 2009, p. 5).

Na concepção de Eudoro de Sousa, em sintonia com as bases da tradição de Vico e Schelling, o mito é idealizado como origem da história e da cultura. Contudo, o pensador se distingue por entender o mito como originário e originante, pois não se reduz à realidade histórico-cultural e, nesse sentido, a mitologia é a representação das relações entre o antropológico e o ontológico (Bastos, 1991, p. 23).

A origem mítica e simbólica é original e única, precedendo a lógica da razão, mas é, ao mesmo tempo, em si mesma inseparável da relação entre o ser do homem e o ser de Deus.

Para Eudoro, a origem e o originário só podem ser superados através da transposição mítica por meio da filosofia, resgatando o simbólico através da superação dos limites históricos contidos na experiência originária da historicidade. Já na visão de Leonardo Coimbra, o mito é a dimensão implícita do ser; não é o mito, mas sim o mistério, a visão da revelação divina e do lirismo metafísico, pela integração da linguagem poética e analógica, contida na teologia de um tempo transmítico (Dimas, 2014).

A metafísica criacionista de Leonardo Coimbra influenciou duas grandes correntes ao nível epistemológico e ontológico, ao reconhecer o sentido trágico da vida e o problema do mal. O desacordo situa-se entre a “ontologia monista do gnosticismo panteísta e a ontologia pluralista do criacionismo teísta”.<sup>32</sup> Segundo Dimas (2014), é possível destacar que “a saudade

---

<sup>32</sup> Leonardo Coimbra define a filosofia como atividade de conhecimento e “órgão da liberdade, como teoria e prática da experiência, que não se resume à análise da experiência científica, mas também à compreensão das

religiosa experimentada pelos autores da *Renascença*”, se contrapõe em linhas de pensamento divergente: na linha de Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e José Marinho, o “acesso a Deus é feito pela realidade emanativa da sua presença imanente (panteísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mítica que tende a uma configuração indiferenciada do real”. Já na linha de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro e António Quadros,

o acesso a Deus é feito pela realidade analógica da sua transcendência (teísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mística que também labora no plano trans-racional pela afirmação de que o Ideal faz-se corporal em Cristo, salvaguardando a irreduzibilidade dos dois planos ontológicos e permitindo a comunhão entre a imanência e a transcendência de Deus (Dimas, 2014, p. 170-174).

Como se pode identificar na linha de Teixeira de Pascoaes e José Marinho, “o acesso a Deus é feito pela realidade emanativa da sua presença imanente (panteísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mítica que tende a uma configuração indiferenciada do real”. Já

---

experiências estética, ética, metafísica e religiosa. A filosofia do [...] procura a unidade integral da realidade na pluralidade dos seus diferentes níveis de manifestação criadora e procura a relação entre a identidade da razão e a diversidade da experiência, a perenidade do Ser e a transitividade dos seres. A solução passará pela noção de Razão Experimental ou Memória Inventiva, que, na dinâmica da sua acção relacional, une o idêntico e o diverso, o que subsiste e o que transita. A questão metafísica fundamental do criacionismo é a da relação entre o Uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, o Ser e os seres, o Infinito e o finito, a imanente identidade e a imanente pluralidade. A solução para resolver estas antinomias implica uma crítica do conhecimento que supere o materialismo e o formalismo absolutos e que recuse a perspectiva monista da fusão panteísta em nome de uma ontologia pluralista que salvide a fraternização teísta. Na consideração dialéctica dos diferentes níveis ontológicos da realidade e dos múltiplos níveis de experiência da consciência humana, Leonardo Coimbra vai procurar uma teoria [...] que resolva a clássica oposição entre a única realidade da imobilidade do Ser, da escola de Parménides e de Zenão de Eleia, e a única realidade do movimento e do fluxo incessante da Natureza, da escola de Heraclito, ou seja, o problema da relação entre o inteligível e o sensível de Platão ou o númeno e o fenómeno de Kant. Assim, a solução não será a posição monista de reduzir o real a um dos pólos destas antinomias, quer em termos gnosiológicos, com a redução da realidade à subjectividade da consciência ou à objectividade dos fenómenos independentes da consciência, quer em termos ontológicos, com a indiferenciação mítica entre a ordem espiritual eterna e a ordem natural da existência cósmica, com a recondução da realidade plural à diluição no Absoluto da infinitude ou com a redução do Universo à sua manifestação existencial e contingente. A solução passará pela afirmação da existência de um Deus eterno e criador, que, na unidade plural do seu Mistério pessoal de Amor, faz o acordo do real e do ideal, através da eterna acção criadora, através da graça da sua presença na iluminação da visão mística e através da redenção cósmica que se consumará na fraternidade universal da Glória celestial. Recusando as noções de experiência pura e razão pura, Leonardo Coimbra define a actividade pensante através da noção de razão experimental. Concebe a experiência, não como a passiva e imediata recepção das propriedades das coisas por parte de uma consciência cognoscente sensitiva ou intelectual, mas como a activa elaboração da intuição sensível num sistema de noções, em marcha dialéctica para um conhecimento cada vez mais aprofundado, recusando a subjectividade pura das teorias idealistas e a separação entre sujeito e objecto das teorias materialistas. Exigindo uma teoria integral do ser, o criacionismo leonardino propõe uma teoria da experiência pensante, que encerra um criativo exercício dialéctico intuitivo-racional, alimentado pelo convívio com o Mistério totalizante do ser originante. Na experiência da actividade sintética da consciência, que para além de pensamento é sentimento e vontade, confluem de forma correlativa o momento indutivo e o momento dedutivo, constituindo-se nela o desenvolvimento progressivo do conhecimento construtivo e criador da realidade” (Dimas, 2014, p. 8-10).

na linha de Álvaro Ribeiro, “o acesso a Deus é feito pela realidade analógica da sua transcendência (teísmo)” (Dimas, 2014, p. 166).

Entretanto, apesar da influência leonardina, é possível destacar as diferenças filosóficas entre o saudosismo de Pascoaes e o criacionismo de Leonardo, como destaca Braz Teixeira (2021). O naturalismo de Teixeira Rego exprimiu o que diferencia o panteísmo e o ateoteísmo do primeiro teísmo cristão, sendo significativa a diferença no modo como Coimbra e Pascoaes percebem a saudade e o seu sentido e a dimensão metafísica”.

Teixeira Rego<sup>33</sup>, em sua obra *Nova Teoria do Sacrifício*, eleva a teoria do mito dentro da reflexão filosófica ou filomítica no cenário português. Para ele, o homem nunca consegue sair da “esfera das sensações e é sempre produto do meio onde vive, pelo que o seu conhecimento ou imaginação são apenas modificações de interpretações daquilo que o meio proporciona.” Portanto, o mito é sempre o centro que se mantém, “o esqueleto dos ritos”, independentemente das versões e alterações que possam vir em decorrência destas variações. Nesta perspectiva, podemos afirmar que, para Teixeira, os mitos do pecado original são “a tradição mais importante”, pois faz referência à origem da humanidade, comum “a quase todos os povos e culturas, derivam da mesma tradição e terão nascido onde a humanidade teve origem”, as diferenciações e variações são resultados da diferenciação entre as raças e o meio que o modificavam. Essa concepção é uma das mais “caras ao pensamento de Eudoro de Sousa sobre o mito” (Lóia, 2018, p. 50-51).

Agostinho da Silva<sup>34</sup> também teve como professores Leonardo Coimbra e Teixeira Rego. A influência leonardina ficou demonstrada, no início da década de 1940, quando

---

<sup>33</sup> José Augusto Ramalho Teixeira Rego “tenta aplicar ao texto genesíaco os novos conhecimentos da história comparada das religiões. Ele conseguiu sair do panbabilonismo da exegese bíblica de então e espelhar o texto bíblico numa enorme variedade de tradições literárias e culturais que não apenas as do médio oriente antigo, contexto mais próximo [...] a ser considerado quando se trata de aplicar os métodos histórico-críticos ao texto bíblico. A teoria do sacrifício de Teixeira Rego tenta compaginar os pontos comuns de várias tradições culturais e literárias.” (Carvalho, 2015, p. 125-137). Teixeira Rego nasceu em Matosinhos, em 1881. Conviveu desde jovem com figuras importantes do cenário intelectual e foi discípulo de Sampaio Bruno. Em 1919, foi contratado como professor do 2º Grupo em Filologia Românica. Em 1926, foi nomeado professor catedrático e, neste mesmo ano, o Conselho Escolar da Faculdade de Letras conferiu-lhe o grau de Doutor em Letras em Filologia Românica. Durante o desenvolvimento de suas funções docentes, foi o responsável pela regência das cadeiras de filologia portuguesa, literatura portuguesa, filologia espanhola, filologia italiana, gramática comparada das línguas românicas, literatura espanhola e italiana, história da literatura portuguesa e história das religiões, até o encerramento da 1ª Faculdade de Letras do Porto, em 1930-1931. Em 1934, ele faleceu em Matosinhos (Gomes, 1984).

<sup>34</sup>George Agostinho Baptista da Silva, profundo conhecedor da filosofia grega e romana. “A filosofia de Agostinho move-se funcionalmente como se fosse um instrumento ancilar. Função que é em sua essência uma função de serviço. Dito por outras palavras, a filosofia tem a função de ser um instrumento de sustentação dialética de atos culturais” (Ferreira, 2007, p.170-179). Ele nasceu na cidade do Porto em 13 de fevereiro de 1906. Viveu até os seus 6 anos em Figueira Castelo Rodrigo (Barca d’ Alva). Ao retornar para Porto, estudou na Escola Primária de São Nicolau e fez o secundário no Liceu Rodrigues de Freitas, entre 1916 e 1924. Entre 1926-1929, enquanto



Agostinho escreveu dois ensaios: *Cristianismo* e *Doutrina Cristã*. Nessas publicações, ele realizou uma apologia ao cristianismo primitivo ao enaltecer o espírito da prática cristã e sua relação com os movimentos libertários e anarquistas<sup>35</sup>. Contudo, mais tarde, se aproximou do catolicismo, consciente das limitações do positivismo, e sua linha filosófica se baseou na crença e na fé, e não nas ciências exatas.

A filologia clássica foi a responsável pela sua formação nos clássicos e nos gregos. A Grécia antiga se constitui em uma influência que merece destaque. Seu olhar encontrou em Sócrates um pensador que ousou pensar além da democracia, mas dentro dos limites da filosofia. Agostinho da Silva viu, na ironia socrática e na busca da verdade, a capacidade de elaboração de um pensamento lógico e de uma trajetória dentro da filosofia. Em seguida, o idealismo de Platão também lhe despertou a atenção, bem como a busca pelo mundo das ideias, o inteligível, a sabedoria e, conseqüentemente, por alguns pensadores neoplatônicos, como Plotino ou Pseudo-Dionísio. Contudo, desprezou a filosofia de Aristóteles. (Silva, 2014).

Pode-se afirmar que Agostinho da Silva era um “profundo conhecedor da Antiguidade grega e romana”. A primeira fase do seu pensamento é definida “por um neoclassicismo que cederá progressivamente perante o reconhecimento das limitações do ideal helênico, sobretudo confrontado com o novo sentido do amor cristão” (Borges, 2006, p. 35).

---

cursava os estudos superiores, participou de *A Águia*, *Revista da Renascença Portuguesa*, *O Comércio do Porto*, entre 1925-1930; *Porto Académico*, jornal da Academia portuense do qual foi diretor entre 1926-1927; *A Ideia Nacional*, semanário monárquico integralista, sediado em Lisboa, em 1927; *Diónyssos*, *Revista do Porto*, em 1928. Se formou em Filologia Clássica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Em 1931, defendeu sua dissertação de doutoramento a que dá o nome de “O Sentido Histórico das Civilizações Clássicas”. Entre 1931-1933, foi bolseiro pela Sorbonne e no *Collège de France*. Entre 1929 e 1938, colaborou com a *Revista Seara Nova*. Entre 1938 e até sua ida para o Brasil, Agostinho publicou um número significativo de “Cadernos de Informação Cultural.” Entre 1942 e 1943, Agostinho publicou dois artigos sobre o Cristianismo, que, devido a sua visão crítica e heterodoxa, geraram uma grande polémica com autores católicos, o que contribuiu com sua prisão em 1943. Após este evento, Agostinho percebeu que encontraria dificuldade em se estabelecer em Portugal e decidiu seguir para o Brasil em 1944. Entretanto, mesmo chegando no Brasil nesse ano, ele acabou passando os três primeiros anos entre o Uruguai e a Argentina, só retornando ao Brasil em 1947, onde passou por São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Santa Catarina, Paraíba, Bahia, Goiás e Brasília. Em Santa Catarina, foi Diretor da Cultura do Estado e assessor de política externa do Presidente Jânio Quadros com relação à África. O período entre 1947 e 1956 foi uma das fases da sua trajetória acadêmica com a menor produção científica. Em 1959, na Bahia, fundou o Centro de Estudos Afro Orientais. Em 1962, foi para Brasília, onde reencontrou o amigo Eudoro de Sousa e passou a lecionar na Universidade de Brasília até 1969 quando regressou a Portugal e se dedicou à produção científica de maneira intensa, na forma de artigos, ensaios e livros, regularmente publicados em periódicos portugueses e brasileiros. Faleceu em 3 de abril de 1994, em Lisboa (Pinho, 2010, p. 5-15).

<sup>35</sup> A vida política portuguesa, no último quarto do século XIX, foi marcada pela organização político-social dos católicos, com suas intervenções eleitorais e tentativas de organização partidária. Esta movimentação foi de grande importância, tendo repercussões no desenvolvimento político do País no início do século XX. A intervenção de católicos, assim como no continente europeu, foi um dos estímulos à instauração do regime democrático liberal e do sistema político de partidos (Cruz, 1980).

Delfim Santos<sup>36</sup> se matriculou na Faculdade de Letras do Porto em Ciências Histórico-Filosóficas, em 1927. Ali, na faculdade, ele despertou para a busca do conhecimento de forma crítica, influenciado pelo positivismo do método de Leonardo Coimbra.

Delfim Santos, assim como Leonardo, tinha interesse pela reforma do ensino. Contudo, não seguia o mestre em sua teoria sobre o criacionismo. Fruto da pedagogia libertária em que se formou na Faculdade Letras do Porto, Delfim se revelou a favor da defesa e da crítica de uma linha de pensamento e de um ideário próprio e comum: as temáticas antropológica e gnosiológica que estão no centro da sua reflexão, proporcionando-lhe uma dimensão metafísica (Manso, 2021, p.91-92).

Assumiu-se como crítico sobre a separação entre conhecimento científico e o saber humano. Nesse sentido, pode-se afirmar que sua formação alemã o ajudou na solidificação da compreensão de um modelo educativo capaz de integrar as diversas ciências para a formação completa das capacidades científicas, técnicas, estéticas e filosóficas, assim como defendia Leonardo Coimbra.

A herança da Escola Portuense não foi apenas acadêmica, mas também se fez presente em suas aspirações políticas e ideológicas, como o anarquismo, uma influência dos encontros com Leonardo. A defesa pela liberdade absoluta o fez participar do projeto da *Renovação Democrática*, junto com seu companheiro Álvaro Ribeiro.

Delfim Santos rejeitava associar seu nome aos discípulos de Coimbra, contudo os acompanhava no que se refere à metodologia dialógica, da liberdade e problematidade do método, no interesse pela relação filosofia e cultura, e em consolidar aquilo que se pode entender como um modelo educativo assente na cultura geral, integrando nela as diversas ciências, tal como defende Leonardo Coimbra quando afirma haver uma *linha cultural*

---

<sup>36</sup> Delfim Pinto dos Santos via, na investigação metafísica contemporânea, a possibilidade de retomar um dos temas centrais do estudo filosófico. Ele nasceu em Porto, em 1907. Licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas, em 1931, foi aluno de Leonardo Coimbra e tinha como colegas Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, José Marinho e Santana Dionísio, na Universidade do Porto. Após a licenciatura, foi estudar na Áustria e na Inglaterra como bolseiro. Em 1932, com 25 anos, Delfim iniciou o período preparatório no Liceu Normal José Falcão, de Coimbra, mas acabou adiando o segundo ano por motivos pessoais. Em fevereiro de 1933, concluiu, na Universidade de Coimbra, as cadeiras de pedagogia. No final de 1935, decidiu abandonar a carreira de professor e seguir para Viena como bolseiro da Junta de Educação Nacional (1929-1936), a que se sucedeu o Instituto para a Alta Cultura (1936-1952) e o Instituto de Alta Cultura (1952-1976). Em 1937, regressou a Portugal, para logo partir para a Alemanha, como leitor de Português, na Universidade de Berlim. Em 1940, obteve o título de doutor pela Universidade de Coimbra, com a tese intitulada “Conhecimento e Realidade”. Já em 1946, concorreu a professor extraordinário da seção de Ciências Pedagógicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com a dissertação “Fundamentação Existencial da Pedagogia”. Em 1947, foi aprovado em concurso para professor extraordinário. Em 1948, foi nomeado professor agregado e, em 1950, foi aprovado no concurso para professor catedrático. A morte súbita aos 58 anos de idade interrompeu sua trajetória acadêmica. Faleceu em Cascais, em 1966 (Santos, 2012, p. 120-124).

disseminada em todos os aspectos da vida social moderna, uma vez que o “homem antes de ser um especialista é um homem, e só será um homem completo com as capacidades científicas, filosóficas, estéticas e técnicas”. Para ele, a filosofia tem um “carácter aporético e interessa-se por esclarecer as incertezas do pensamento em confronto com a realidade”, em concordância com a crítica à “projecção ilegítima do ontológico sobre o lógico” feita por Leonardo e Nicolai Hartmann, pensador alemão. Segundo Delfim, cabe à filosofia responder às preocupações dos existentes e, para isso, as diferentes áreas do campo filosófico são um instrumento valioso para tal reflexão (Manso, 2021, p. 90-93).

Nesse ponto do debate, Eudoro de Sousa começou a manter uma relação mais próxima com Delfim Santos, na década de 1930. Durante suas conversas filosóficas, se destaca a estreita relação entre os dois, devido à afinidade intelectual e ao interesse pela filosofia alemã, tornando-se importantes parceiros de pesquisa. Ambos se preocupavam com a filologia, se consideravam antipositivistas e defendiam a metafísica de Aristóteles. Foi neste contexto que Eudoro se assumiu aos seus pares como um germanista que preferia dar reconhecimento e concordância “à densidade especulativa e à própria cultura alemã em detrimento da influência cultural francesa mais comum nos círculos da vida social e cultural portuguesa” (Lóia, 2018, p. 41-42).

Em comum ao grupo estava a busca pela renovação cultural e educativa, através de debate de ideias, e o estabelecimento da jovem faculdade portuense, que se confirmava na efervescência do pensamento filosófico e no grande fulgor cultural com a consolidação desses processos por meio das publicações destas reflexões e da revista *A Águia* – um importante instrumento de disseminação. Grande parte dos professores que trabalharam na faculdade eram próximos a Leonardo Coimbra, e um número expressivo desses discípulos integrou o núcleo do movimento portuense que originou a Renascença Portuguesa ou a Revista *A Águia*, que contribuíram para a potencialização cultural de dimensão nacional e internacional. De fato, a Escola de Porto representou um marco ao ressurgir uma consciência literária, filosófica e cultural que desencadeou na Renascença.

Característica importante da Escola Portuense foi sua abertura para o diálogo crítico e hermenêutico que se manteve presente no pensamento do Grupo de Filosofia Portuguesa e dos seus contemporâneos. Dos encontros informais, das tertúlias realizadas pela comunidade acadêmica, dos cursos, das conferências e das publicações, esse processo dialógico de transformação no cenário português foi se consolidando (Teixeira, 2021).

Portugal, entre o final do século XIX e início do século XX, se encontrava em um momento de transformação nos cenários educacional, cultural, científico e econômico, em

decorrência de um processo de reformas estruturais nas esferas públicas e sociais, denominado Renascença Portuguesa. Este movimento foi um marco na história portuguesa devido a sua abrangência, tanto nas raízes em Portugal quanto nas relações além de suas fronteiras, como a relação luso-brasileira, os intercâmbios com países europeus e americanos; bem como no fortalecimento de sua identidade enquanto nação dentro do continente europeu. Assim, diante deste cenário em ebulição, se faz necessário um tópico do momento histórico e o movimento cultural e intelectual: Renascença Portuguesa.

#### 1.4. Renascença Portuguesa: contexto histórico, político e cultural

A República de 1910 pode ser considerada a partir de muitas perspectivas um período importante para os fins deste estudo. Diante deste cenário, é importante realçar o papel da cidade de Porto no processo republicano português, especialmente nos posicionamentos no campo educacional. Em Porto, a formação fundamentava-se em uma linha republicana que não se acovardava diante dos interesses políticos.

A cidade de Porto era reconhecida, e grande destaque era conferido a seus acadêmicos que defendiam ideais positivistas e progressistas, desde 1880, data das celebrações do tricentenário camoniano<sup>37</sup>. Até o ano de 1891, os anseios republicanos eram debatidos em vários espaços da cidade. Em cafés e botequins, o debate republicano animava e agitava a sociedade portuense com esses encontros informais que continham uma mistura de discussões literárias, filosóficas, teatrais e anedotas das redações da imprensa.

A questão cultural e educacional era prioridade na promoção do Partido Republicano, e esse posicionamento de confrontar o problema da instrução em Portugal repercutiu em transformações expressivas na educação do país, durante a 1ª República:

---

<sup>37</sup> As comemorações nacionais surgiram na continuidade da Revolução Francesa com a finalidade de transformar a educação e as novas gerações. O ritual de homenagem a pessoas importantes se transformou em um acontecimento importante na história nacional, incorporando uma “dimensão de uma celebração dos momentos significativos da marcha ‘progressiva’ de um povo.” Teófilo Braga defende a realização das comemorações em Portugal, e os Centenários seriam a “Síntese Afectiva das Sociedades Modernas”, com o intuito de estabelecer “novos valores ideológicos”. O foco é “uma nova concepção do mundo, cujos pilares são a Ciência, a Indústria e a Nação” como instrumento para o progresso. Os republicanos e Teófilo Braga, “ainda eivados de ideias federalistas, não defendiam uma concepção misógina de nação. A nação, firmada pelas características individualizadoras de um povo, não devia servir para o isolamento ou a segregação em relação aos outros povos, mas para garantir o reconhecimento internacional e um lugar respeitado no mundo.” O tricentenário de Camões é a “expressão social ao conjunto dessas ideias.” É no contexto desta conjuntura que é eleito o primeiro deputado republicano pelo círculo do Porto (1878) e Teófilo Braga propõe nas páginas do Comércio de Portugal, a 8, 9 e 10 de janeiro de 1880, as comemorações do tricentenário de Camões, com a significação de uma ‘revivescência nacional’. É, portanto, neste ambiente de crise nacional, a qual não é meramente conjuntural, mas agravada pela conjuntura, que devem ser explicadas as comemorações camonianas de 1880 (João, 1987, p. 87-90).

Para lá do sistema oficial de educação, o período da 1ª República assistiu a um fermento cultural interessantíssimo – em grande parte iniciado, já, nos últimos anos da Monarquia – e especialmente marcado nos campos do ensino livre e da difusão da cultura pelo povo. Através do país, brotavam cursos públicos e livres de todos os tipos e a todos os níveis, organizavam-se conferências e outras manifestações de cultura popular, muitas vezes mantidas pela iniciativa de associações culturais ou outras. (Marques, 1980, p. 88).

A República era considerada a resposta para os problemas internos associados à Monarquia, especialmente depois do *Ultimatum* de 1890<sup>38</sup> até outubro de 1910. Foi desse contexto que surgiu um movimento dominado pelo nacionalismo, que despertou o sentimento patriota em poetas, escritores, artistas e pensadores, que se agrupavam no projeto da Renascença Portuguesa, entre 1910 e 1911, cuja ação consistiu em posicionar-se nos quadrantes de ação pública, cultural e cívica<sup>39</sup>.

Portugal passava por um período conturbado, vivendo uma grave crise e passando a ser vastamente analisado nos domínios mais tradicionais, como científico, social e cultural. Havia um anseio de superar a crise que afetava o país e conseguir melhorar o desenvolvimento social, económico e cultural. A ideia de superação estava associada à cultura política republicana, ou seja, a renovação nacional estava interligada à constituição de uma república e à formação de cidadãos (Rosa, 2014).

Era comum, ao longo do século XIX, os intelectuais europeus interferirem em assuntos políticos e participarem na esfera pública, posicionando-se em causas políticas e sociais por meio do campo literário.

Nessas circunstâncias, alguns intelectuais procuraram novos modelos e possíveis soluções para o enfrentamento dos problemas postos pela conjuntura política, cultural e

---

<sup>38</sup>Em 11 de janeiro de 1890, Lisboa recebeu a notícia do agrupamento de duas forças da Armada Britânica, em Zamzibar e em Gibraltar, com a missão de ocupar a Ilha de Moçambique e de fazer uma demonstração de força no Tejo, caso Portugal não abandonasse suas ambições em relação à África, que era vincular Angola à contracosta, impedindo os ingleses de ligarem o Cairo ao Cabo e ameaçando as relações diplomáticas entre os dois países (FIALHO, 2012). Reflexo do *Ultimatum* Inglês, foi a cessão do território das colónias entre Angola e Moçambique, tomada pelos ingleses dos portugueses em 1891. Esse acontecimento acabou criando em Portugal um forte sentimento nacionalista de oposição direta à Inglaterra e à Monarquia lusitana (Marques, 1988).

<sup>39</sup>A segunda metade do século XIX acende com a “revolta de Saldanha e o pronunciamento militar do Porto”, que dirigem o País a um momento de estabilidade, após as guerras. A “regeneração e a política económica de construção das infra-estruturas necessárias à modernização do País, [...] possibilitam um surto desenvolvimentista”. Entretanto, “a sociedade portuguesa não consegue equiparar-se aos países do Norte da Europa”. A “agricultura permanece atrasada e não se processa a industrialização do País” e ressalta a “dependência em relação à Inglaterra” e o “endividamento e os défices das finanças públicas crescem”. O regime político, marcado pela alternância no poder, evidencia ser inábil de resolver os graves problemas do país (João, 1987, p. 86-89).

educacional que avançava contra Portugal, com a invasão de ideias estrangeiras e mudança de regime de governo. A inconstância do governo do país após a Proclamação da República e a falta de foco do Partido Republicano são os responsáveis pelo temor do declínio do estímulo para a regeneração nacional. A instabilidade da Monarquia e as sucessivas crises que se refletiam no republicanismo produziram no país uma desconfiança em relação ao novo regime político adotado<sup>40</sup>.

Naquela conjuntura, o movimento republicano se expandia e atraía cada vez mais simpatizantes. Seu ideal era regenerar a pátria por meio de alterações profundas na esfera política e social, com expectativa de promover a elevação moral do país e a superação da crise (Torgal, 2010).

As causas da decadência tornaram-se objeto de reflexão, ou seja, a pátria em decadência se transformou objeto daqueles intelectuais. Entre os motivos arrolados constaram a invasão de ideias estrangeiras e o afastamento das características nacionais. A partir desta nova forma de analisar o mundo e seus fenômenos, Portugal voltou a se nacionalizar, fazendo com que a decadência percebida se revertesse a favor de Portugal adquirir características próprias.

A conjuntura do final do século XIX se apresentava como uma nova etapa na história da Europa, estabelecida pelo desenvolvimento industrial e econômico, pelas transformações nas comunicações, bem como na democratização do acesso ao ensino em diferentes níveis, além da influência dos valores republicanos e liberais.

O início do século XX testemunhou a consolidação do campo intelectual, com o apoio da imprensa e da literatura, como importante ator no debate contemporâneo. Os intelectuais assumiram um papel político fundamental no campo cultural com a intenção de contribuir e influenciar os assuntos políticos e sociais, inaugurando assim uma nova forma de fazer política. A sociedade europeia rompeu com o passado histórico e abdicou das tradicionais estruturas sociais, políticas, religiosas e econômicas (Rosa, 2014).

Os intelectuais passaram a exercer um papel essencial na definição dos rumos da nação. Além de se constituírem em um grupo politizado, também veiculavam suas posições na

---

<sup>40</sup> A respeito deste momento político, Maria Isabel João destaca: “O regime político, caracterizado pela alternância no poder de ‘regeneradores’ e ‘progressistas’ (rotativismo), demonstra ser incapaz de responder aos graves problemas do País. [...] A oposição, composta por liberais radicais, republicanos e socialistas, começa a agitar-se e as Conferências Democráticas do Casino (1871), proibidas pelo governo, são a expressão pública do facto. A par da situação interna, os acontecimentos internacionais contribuem para este despertar dos sectores republicanos e socialistas: a República Espanhola (1868), a República Francesa (1870) e a Comuna de Paris (1871). Cresce a imprensa republicana e funda-se o Centro Republicano Federal (1873). O Partido Operário Socialista é fundado dois anos depois. O impacto e divulgação destas ideologias é ainda limitado. Em 1876 rebenta uma grave crise financeira, que só foi vencida por volta de 1880” (João, 1987, p. 87-90).

imprensa escrita, visto que eram editores e escritores frequentes em jornais e revistas, e desenvolviam ações cívico-políticas no campo cultural.

A ação política dos intelectuais era vasta e diversificada, tais como a “participação em campanhas eleitorais, o exercício de um mandato parlamentar, a militância num partido, a elaboração de manifestos e a apreciação pública sobre problemas, homens e questões políticas.” O poder de influência exercido pelos intelectuais estava associado necessariamente ao uso da palavra e ao discurso, sendo a produção do campo intelectual associada às esferas científica, literária, artística e cultural<sup>41</sup> (Rosa, 2014, p. 276).

A Renascença Portuguesa surgiu dessa necessidade de mudança por meio da análise do passado, presente e futuro; os intelectuais passaram a repensar a cultura e a literatura como instrumentos fundamentais para a transformação da nação.

O final dos anos novecentos configurou-se como um dos períodos relevantes de investigação filosófica em que se destacaram a “Geração dos Vencidos da Vida<sup>42</sup> e o voo auroral da revista *A Águia*, balizando os anos de 1890-1910”<sup>43</sup>. A ação do grupo consistiu em posicionar-se nos quadrantes de ação pública, cultural e cívica. Em seu desenvolvimento, no movimento, surgiu uma bifurcação entre a tendência positivista e progressista – a do partido Republicano e da sua base de apoio, que ansiava pela mudança do regime; e a tendência

---

<sup>41</sup> Desde o século XVIII, os homens das letras e os artistas se envolvem em questões políticas e participam em batalhas na esfera pública, entretanto, o caso Dreyfus (1894-1906) deu legalidade aos intelectuais para intervir na sociedade, porque, pela primeira vez, um combate intelectual tornou-se um combate político. O caso Dreyfus se refere ao processo de condenação do capitão Alfred Dreyfus, em 22 de dezembro de 1894. O oficial foi acusado de crime de traição pelo tribunal militar e, como pena, foi expulso do Exército. A defesa encontrou provas sobre sua inocência e mobilizou alguns intelectuais para que se fizesse a devida justiça, uma vez que, ao que tudo indicava, tratava-se de uma conspiração contra um homem de origem judaica. Em decorrência desta ação, o Estado-Maior não quis rever o caso ou colocar em prática a decisão do Tribunal e do Exército. A condenação foi importante na afirmação do discurso nacionalista que já ganhava destaque desde 1870. O caso Dreyfus teve consequências políticas e gerou uma das maiores crises que comprometeram o regime republicano. Para além dos efeitos que este acontecimento teve na França, ele refletiu por toda a Europa e até mesmo no mundo, tornando-se um caso simbólico, pois introduziu o conceito intelectual na sociedade contemporânea e alterou o estatuto dos homens das letras, dos artistas e dos cientistas, garantindo-lhes prestígio na esfera pública e legalidade para se pronunciar na conservação dos interesses dos cidadãos. Em Portugal, o caso Dreyfus repercutiu junto dos movimentos republicano e socialista, que se identificaram com os valores associados à justiça, à liberdade e à democracia. Assim, os intelectuais portugueses, se envolveram em questões políticas e se tornaram agentes políticos ao debaterem questões ideológicas que afetavam o país (Rosa, 2014, p. 276-278).

<sup>42</sup> Quarenta anos antes da República em Portugal, no final dos anos 1860, alguns jovens se reuniam em conciliábulos filosófico-culturais na tertúlia em Lisboa, denominada por eles de Cenáculo. O grupo começava a estimular agitações através da discussão de temas como cultura, sociedade, literatura e política. Em 1871, organizaram as Conferências Democráticas, proferidas no Casino Lisboense, com o objetivo de elucidar a decepção e o desânimo em relação à orientação da sociedade portuguesa. O grupo que mais se destacou da geração de 1870 era composto por Eça de Queirós, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Carlos Mayer, entre outros. Em 1888, Oliveira Martins nomeou o grupo de “Vencidos da Vida” (Fialho, 2012).

<sup>43</sup> Além das questões culturais e dos poemas que prevaleciam nas páginas da revista *A Águia*, em 1910 e 1911, os colaboradores também conjecturavam sobre questões políticas, econômicas e sociais que eram pertinentes ao momento atual do país (Rosa, 2014).

contrária, que buscava aprofundar a identidade patriótica (nacionalista) que culminou na Renascença Portuguesa e surgiu como “via estruturalmente política do republicanismo triunfante” (Samuel, 2012, p. 659).

A Renascença Portuguesa despontou, em 1912, como uma sociedade cultural, depois de duas reuniões em Coimbra e Lisboa. O núcleo que lançou a ideia de associação, com sede na cidade do Porto, foi o mais dinâmico culturalmente em Portugal nesse período<sup>44</sup>. O núcleo tinha entre seus fundadores: Álvaro Pinto, Augusto Martins, Augusto Casimiro, António Carneiro, Cristiano de Carvalho, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes.

O Grupo de Filosofia Portuguesa e a Renascença Portuguesa despertaram o autêntico pensamento filosófico português, cuja formulação hermenêutica, em contraponto às normas dos sistemas filosóficos, garantiu uma relação estreita entre o sentir e fluir.

[...] Essa exuberância, que floresce em originalidade, reveste o *corpus* com que a nova geração literária, com maior rigor, poética e *renascentista*, se demarca da influência do passado e das amarras do cânone tradicionalista e sentimental, para criar uma arte que dá às palavras uma dimensão transcendente. Por isso, essa nova corrente literária, no que tem de noção do mundo, da arte e da vida, apresenta funda analogia com aqueles movimentos que marcam as grandes épocas de viragem cultural e civilizacional [...] (Samuel, 2012, p. 662).

Os princípios do sistema filosófico possuíam relação com o transcendente, de Pascoaes, entre outros, associado com o historicismo e a investigação das raízes étnicas, filológicas e simbólicas, proposta por Teixeira Rego, junto com a filosofia de liberdade e redenção do homem com a teoria do criacionismo, de Leonardo.

[...] Leonardo coloca a vida sobrenatural, espiritual, pela qual a pessoa é revelada enquanto ser que sabe de si, conhecendo o outro, por via desse obturador de luminosidade que é a consciência. Daí a distinção entre o homem livre e o homem legal [...] que decorre de ele ser e conhecer-se como pessoa, na qual está presente a dimensão transcendental; homem legal, no reconhecimento de si como indivíduo, como cidadão deste mundo [...] (Samuel, 2012, p. 661). Nessa configuração, foi com a obra de

---

<sup>44</sup> O núcleo do Norte, sediado em Porto, tinha mais relevância acadêmica no cenário com protagonistas que estavam conectados ao movimento operário e gozavam de prestígio político de alguns membros. Já o núcleo de Lisboa era relativamente novo, não tinha grandes nomes e era menos experiente. Assim, a associação entre esses dois grupos teve sua sede na cidade do Porto, tendo Teixeira de Pascoaes na direção. O núcleo original era constituído por nomes importantes, como: Álvaro Pinto, António Carneiro, Augusto Casimiro, Augusto Martins, Cristiano de Carvalho, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes. Parte desse grupo publicou, em 1907, a revista libertária *Nova Silva*, em 1908; fundou os Amigos do ABC; participou do jornal anarquista *A Vida* (1905-9) e, em 1910, criou uma nova revista mensal, *A Águia*, cuja segunda série se tornaria o órgão da Renascença Portuguesa (Samuel, 1990, p. 16-34).



Leonardo Coimbra que a educação passou a ser concebida como um instrumento indispensável para a formação da pessoa. O esforço educativo e pedagógico de Leonardo, acompanhado de seu empenho político, resultou em vários feitos, como, por exemplo, a criação de escolas populares: “Amigos do ABC”<sup>45</sup>.

Os representantes da cidade de Coimbra foram fiéis à ideologia anarquista. O principal agente doutrinador desta ideologia foi José Pereira de Sampaio, por estar cauteloso com as mudanças de mentalidade e moral que estavam vigentes e estabeleciam um processo de regeneração econômica e jurídica que influenciava a ordem política. No entanto, esse juízo crítico, consolidado em uma análise embasada no conhecimento empírico à disposição da revisão do passado histórico, não conseguia atender às demandas, fossem elas geográficas, cronológicas, literárias, acadêmicas ou mesmo de publicações de artigos ou jornais, consequentemente,

[...] a bem dizer contaminava uma expressão mental, intelectual, que posterior registro histórico-literário vai rotular de anarquismo português, envolto em ideais de um neorromantismo vitalista, ao qual até alguns nomes próximos do ultrarromantismo haviam de ficar associados. [...] Podemos considerar, divergindo dos diversos nacionalismos que propõe Miguel Real, em texto sobre as ramificações renascentistas, que à época apenas um nacionalismo animava todos os atores da vida nacional nesse primeiro decênio do século XX, contudo bifurcando numa corrente de tendência positivista e progressista (Samuel, 2012, p. 660).

Embora existissem algumas divergências, o movimento não recuou diante das polêmicas que envolveram o convívio de ideias e, respeitando o pluralismo de opiniões, destacaram-se dois movimentos: um sediado pelos pensadores de Porto, marcado pelo saudosismo de Pascoaes<sup>46</sup>, apoiado no criacionismo de Coimbra e no historicismo de Jaime Cortesão, destacando um evolucionismo metafísico, libertário e antipositivista<sup>47</sup>. Já o outro, originário de Lisboa, defendia as ideias mais características da geração das Conferências do Casino<sup>48</sup>, defendendo o que existia de mais moderno em termos de pensamento, visando à associação entre Portugal e a Europa.

---

<sup>45</sup> Fundado em 1908, o Amigos do ABC foi uma associação pedagógica vocacionada para a alfabetização operária.

<sup>46</sup> O Saudosismo tem “[...] a ver com a busca duma identidade nacional a partir da conscientização de mitos próprios do nosso sentir coletivo (a Saudade, o Sebastianismo)” (Rocha, 1985, p. 229).

<sup>47</sup> O Criacionismo de Leonardo Coimbra era marcado pela ideologia anarquista de um modo singular e heterodoxo (Moreira, 2017).

<sup>48</sup> A geração de 1870, conhecida como “geração dos 70”, era um grupo de intelectuais que se opuseram contra Castilho na Questão Coimbrã. Por meio de seus textos, artigos, debates e polêmicas, auxiliaram na recriação da sociedade lusitana contemporânea. As atuações políticas e intelectuais foram essenciais para a compreensão dessa sociedade. Não existe um consenso sobre a composição do grupo, mas a geração foi composta, principalmente,

De toda forma, a expectativa era de que a associação viesse a ter destaque em âmbito nacional. O movimento sediado em Porto tinha como característica a pluralidade de pensamento expressa “nos domínios filosófico, estético, educativo, historiográfico ou até mesmo político”, despontando como um fator decisivo “da sua vitalidade, que acabou por se alimentar e robustecer com estas fecundas tensões” (Teixeira, 2014, p. 53).

Apesar das diferenças, os dois grupos convergiam para o mesmo ideal: a necessidade de uma transformação, visando à renovação da sociedade portuguesa, através da educação, cultura e política. Ainda que existissem oposições, a associação dos dois grupos tornou possível uma convivência complacente e uma colaboração benéfica, sobretudo na promoção da cidadania e na atividade social e acadêmica, em especial na ação editorial, que durou cerca de vinte anos, e na criação de quatro Universidades Populares<sup>49</sup>.

## 1.5. A Águia

A Renascença Portuguesa, por meio de cursos profissionais de comércio e tipografia, cumpriu sua finalidade cultural e educativa através da atividade editorial, como se constata nas suas publicações durante os anos de 1912 a 1915, abordando temas importantes como os problemas econômicos, sociais, políticos e educativos que o país enfrentava.<sup>50</sup> Para além deste cenário, as Universidades Populares do Porto, Coimbra, Vila Real e Póvoa do Varzim promoviam vários cursos de ciências humanas e ciências naturais, com destaque para a

---

por Antero Tarquínio de Quental (1842-1891), José Maria Eça de Queiroz (1845-1900) e Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894); e, secundariamente, por Abílio Manuel Guerra Junqueiro (1850-1923), Alberto da Cunha Sampaio (1841-1908), Antônio Gomes Leal (1848-1921), Francisco Adolfo Coelho (1847-1919), Guilherme de Azevedo (1839-1882), Jaime Batalha Reis (1847-1935), Joaquim Fernandes Teófilo Braga (1843-1924) e José Duarte Ramalho Ortigão (1836-1915), porém alguns ainda incluem nesse grupo Antero de Quental, Batalha Reis, Francisco Manuel de Melo Breyner (1837-1903) – o Conde de Ficalho –, Eça de Queiroz, Guerra Junqueiro e Ramalho Ortigão. O projeto deste grupo era ambicioso, promoviam conferências com o objetivo de colocar Portugal no cenário europeu por meio de questões da filosofia e da ciência moderna, visando investigar as condições necessárias para a transformação científica, econômica, política e religiosa da sociedade portuguesa. Deste modo, em 1871, acontecia por toda Europa eventos da mesma natureza, como a Comuna de Paris, a unificação da Itália, as guerras da Polônia e da Irlanda e, em Portugal, originou as Conferências Democráticas do Casino Lisboense (Junior, 2022, p. 284-306).

<sup>49</sup> As Universidades Populares do Porto, Coimbra, Vila Real e Póvoa do Varzim realizaram vários cursos de filosofia, literatura, história, ciências naturais e problemas políticos e sociais, bem como cursos profissionais de comércio e tipografia (Teixeira, 2014).

<sup>50</sup> Durante o tempo que circulou como a publicação oficial do movimento renascentista, foram publicados duzentos exemplares que compõem as quatro séries (II a V) de *A Águia* e quarenta números do seu boletim *A Vida Portuguesa* (Teixeira, 2014).

atividade editorial, que apresentava textos das mais variadas áreas do conhecimento e cultura, visando contribuir com este processo de transformação<sup>51</sup> (Teixeira, 2014).

O núcleo do Norte se associava aos colaboradores de *A Águia* e desenvolvia relações acadêmicas em outras regiões de Portugal, chegando a influenciar o outro lado do Atlântico,

[...] A formação da Renascença Portuguesa em 1912 foi precedida de interessante correspondência com alguns escritores brasileiros, quer para a formação dum Comité no Rio de Janeiro, quer para um ponderado intercâmbio que estabelecesse um conhecimento mais amplo das actividades dos dois países. *A Águia* divulgou constantemente produções brasileiras e a Renascença editou algumas obras de escritores do grande continente sul-americano (Pinto, 1937, p. 49)<sup>52</sup>.

Desde o surgimento, *A Águia*<sup>53</sup> foi a representação prática da proposta de dois movimentos ideologicamente contraditórios que fundamentaram a Renascença Portuguesa. A necessidade de descobrir as razões da decadência e as possíveis respostas para a existência foram os princípios que motivaram os intelectuais portugueses a se unirem em torno de uma mudança que promovesse a regeneração da mentalidade da época.

*A Águia* foi um órgão<sup>54</sup> importante para a Renascença Portuguesa e possuía como enfoque ampliar o projeto concebido no estatuto dessa associação, ou seja, em um período em que inexistiam condições de divulgação do pensamento, como uma linha de pesquisa e uma estrutura acadêmica administrativa consolidada, que ainda estava em processo de instituição, as páginas da publicação visavam promover a cultura no país por meio da divulgação da literatura, da arte e do pensamento científico e filosófico, tornando-se uma inspiração para os intelectuais lusitanos<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> A publicação quinzenal de *A Vida Portuguesa*, a realização de concertos musicais e ciclos de conferências. No final de 1914, já se contabilizava cerca de duzentos e cinquenta sócios da associação, distribuídos pelo norte e centro de Portugal e pelo Brasil (Teixeira, 2012).

<sup>52</sup> Álvaro Pinto ajudou a fundar a revista *A Águia*, em 1910. Difundiu, no Brasil, o trabalho da Renascença Portuguesa; criou, no Rio de Janeiro, ao lado de António Sérgio, a editora Anuário do Brasil; fundou, ao lado do poeta Tasso da Silveira, a revista de arte e pensamento *Terra de Sol*; e lançou, em Portugal, a revista *Ocidente* (1938) e a *Revista Portugal* (1942) (Serpa, 2000).

<sup>53</sup> O periódico *A Águia* apresentou em suas páginas a tradição portuguesa, contendo entre seus textos a temática sobre a nacionalidade lusitana de maneira bastante recorrente, pois tentava “conciliar a abertura ao estrangeiro com valores nacionais”, mas situando-se no que ela define como uma “linha de nacionalidade”, característica comum a algumas das publicações periódicas do século XX em Portugal (Rocha, 1985, p. 236).

<sup>54</sup> *A Águia* era um “órgão de cujo ideário viria mais tarde a constituir o principal veículo de difusão”, sendo um dos motivos pelo qual “o periódico e o movimento são quase sempre associados, embora esse vínculo limite-se a um período temporal específico” (Samyn, 2010, p. 35).

<sup>55</sup> O estatuto original era composto por 14 artigos, assim dividido: Da sociedade e seus fins; Da sua constituição; Da admissão dos sócios; Deveres dos sócios; Direitos dos Sócios; Penalidades; Do fundo social; De *A Águia* e

A publicação *A Águia*, editada de 1910 a 1932, em Porto, tinha em sua direção literária o poeta Teixeira de Pascoaes e António Carneiro; Álvaro Pinto era o secretário e o administrador da publicação, e as gravuras ficavam a cargo de Cristiano de Carvalho. Os textos abordavam: literatura, arte, ciência, filosofia e crítica social, e a publicação portuense tinha como principais colaboradores Pascoaes, Augusto Casimiro, António Sérgio, José Teixeira Rego, Jaime Cortesão, Visconde de Vila-Moura e Leonardo Coimbra, além dos conhecidos ensaios de Fernando Pessoa sobre a poesia portuguesa contemporânea (Samyn, 2010).

Nas páginas de *A Águia*, observava-se a perspectiva do indivíduo livre como aquele que se conhece como pessoa, no reconhecimento de si como indivíduo, como cidadão deste mundo. Pascoaes aponta os esboços de homens, como publicou em seu artigo na primeira série de *A Águia*, em janeiro de 1911. Nessa leitura ôntica, ele evita apresentar uma ontologia do espírito; o filósofo da Renascença Portuguesa sabia que a democracia é um esforço permanente para uma liberdade justa.

## 1.6. Relação luso-brasileira

A Renascença Portuguesa contribuiu ao aprimoramento de uma metodologia filosófica que se estabeleceu como atividade pensativa do real, num movimento dialético e progressivo que promoveu a integração com outros saberes e outras ciências. Os intelectuais responsáveis por encabeçar este movimento não deixaram de investigar, especular e debater sobre os problemas sociais, econômicos e educativos que Portugal enfrentava. Esse movimento se constituiu em função da consciência do momento político e histórico e que se estendeu até o Brasil<sup>56</sup>.

Portugal tinha como foco se sobressair no cenário europeu, assim, o projeto cultural da Renascença chegou do outro lado do oceano. Os pensadores portugueses compreenderam que a única alternativa viável para que Portugal voltasse às suas raízes seria ir rumo ao Brasil. Isso porque percebiam que, somente através de uma comunidade luso-brasileira, seria possível

---

Dissolução da sociedade. Este documento continha uma organização formal segundo algumas regras e objetivos definidos pela associação (Marques, 1988).

<sup>56</sup> Pascoaes discursou, em uma conferência sobre *O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*, no Rio de Janeiro, em dezembro de 1913, em representação da Renascença Portuguesa, para que tal movimento fosse apresentado no Brasil aos intelectuais brasileiros, demonstrando-se quais eram os objetivos culturais e educativos desta associação (Teixeira, 2014).

reconhecer sua identidade cultural, caso contrário, a única saída seria marchar rumo ao continente europeu – e não era essa a escolha dos fundadores da Escola.

A história literária e cultural luso-brasileira é acrescida do intercâmbio de ideias, influências e convergências. Para além das conexões políticas, poéticas e literárias que marcaram o pensamento filosófico brasileiro com o Padre António Vieira e a ideia de missão universal, sobressaindo a cultura portuguesa e estabelecendo-se no cenário brasileiro, a identidade coletiva luso-brasileira é resultado da união dos laços linguísticos, históricos, culturais e espirituais, e a Renascença Portuguesa é um dos movimentos que auxilia nesse processo na prática. O ideário filosófico e espiritual foi um programa cultural inovador na história das relações entre Portugal e Brasil, pois possibilitou a criação de conexões intelectuais, culturais, sociais e dinâmicas por meio da colaboração de autores e o intercâmbio de revistas literárias.

Na segunda metade do século XIX, o cenário intelectual ganhou reforço com os membros da Renascença Portuguesa, como Teófilo Braga, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, herdeiros direto da herança de uma hermenêutica cultural luso-brasileira.

O pensador Teófilo Braga considerava a independência do Brasil um ato heroico de civismo e defendia a criação da confederação latina das nações do Ocidente como instrumento para fortalecimento cultural e econômico dos laços luso-brasileiros. Sampaio Bruno, em seu livro *O Brasil Mental* (1898), defendia o estreitamento das relações econômicas, visando estabelecer uma relação comercial entre os países. Guerra Junqueiro manteve, ao longo da sua vida, uma relação estreita com o Brasil; fez campanha de apoio ao povo do Ceará com a representação da peça *A Fome no Ceará* (1877), no Teatro D. Maria II, e inúmeras manifestações pela imprensa brasileira defendendo a independência do Brasil, pois considerava esta “a nova Pátria Portuguesa, com novos heróis e novos descobridores, com novos santos e novos orfeus, novas enxadas e novas liras” (Relvas, 2017, p. 570-580).

Leonardo Coimbra, ao abordar o problema do Brasil, afirma que se deve considerar uma teoria e uma práxis. Ele é cativado pela natureza brasileira e pela riqueza multirracial e multicultural ao exaltar a nova civilização “*homo brasílicus*, simbiose das três raças, mostrando como o Guarani adora o deus Tupã, o africano presta culto a Puluga e o português se rende ao ‘Deus-Saudade’”. A teoria multiculturalista luso-afro-brasileira que Leonardo apresenta na década de 1920 vai ao encontro das correntes nativas brasileiras dos oitocentos, com Castro Alves, José de Alencar ou Catulo Cearense, do pré-modernismo de Graça Aranha e Euclides da Cunha, e do movimento modernista brasileiro de Oswald de Andrade, com o Manifesto

Antropofágico (1928), ou de Gilberto Freyre, criador do luso-tropicalismo (Almeida, 2020). São reflexões que se mantêm presentes e amplamente debatidas na América Latina, sobre a diversidade racial, cultural e epistêmica decorrentes da influência portuguesa.

O Brasil era visto por Coimbra como uma comunidade imaginada, uma nova terra do espírito e da memória, um prolongamento de Portugal<sup>57</sup>. Por mais de duas décadas, Leonardo dedicou homenagens ao Brasil. Quando foi Ministro da Instrução, em 1919, apoiou a edição da *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, de Carlos Malheiro Dias. Mas foi, em 1926, que ele apresentou, em sessão parlamentar, o seu projeto educativo intitulado *O Problema da Educação Nacional*, no qual o pensador expôs sua posição sobre o Brasil e as colônias portuguesas, destacando a importância da língua portuguesa como instrumento para a constituição ideológica. Leonardo Coimbra planejou conferências no Brasil que não se concretizaram<sup>58</sup> (Relvas, 2017, p. 570-580).

Neste sentido, o intercâmbio de ideias entre os dois países aconteceu por meio de livros, publicações e personalidades. As relações literárias luso-brasileiras, estimuladas pelo aparecimento de almanaques, magazines e jornais, atravessaram uma fase de enriquecimento cultural com a participação de intelectuais dos dois países, que, apesar da distância geográfica, não impediram que “esses periódicos se tornassem lugares de fermentação intelectual e de relação afetiva, ao mesmo tempo viveiros e espaços de sociabilidade” (Guimarães, 2009, p. 52).

---

<sup>57</sup> Leonardo declara-se rendido à “alma profunda de Graça Aranha” que “nos dá um pequeno mundo dostoeivskiano nas terras do Brasil” (DISPERSOS IV, 1992, p. 244), e destaca o “sentido trágico” do episódio extraído de *À Margem da História*, de Euclides da Cunha, como uma das mais expressivas e representativas passagens da Literatura Brasileira. Em diferentes ocasiões, o *Tribuna* expressará admiração pela cultura brasileira, fazendo notar a “majestade dos seus *oradores*” e a “ternura dos seus *poetas*”, o “ardor” literário de Catulo Cearense e Olavo Bilac, o “humor indefinível” de Machado de Assis, a “dignidade eloquente de um Nabuco” ou o misticismo poético de Coelho Neto (1864-1934), considerando que, nas suas obras, “há um vago crepúsculo de recordações de além vida” (Relvas, 2017, p.569-582).

<sup>58</sup> A primeira aconteceu em 1911, “Leonardo anuncia um programa de vinte e quatro conferências a proferir nas principais cidades do Brasil e da Argentina, sobre a ciência, a literatura e a idiossincrasia religiosa do povo português, a que o jornal português *A Montanha* dá destaque: É o seguinte o plano da vinte e quatro Conferências que este nosso amigo, ilustre professor do Liceu Rodrigues de Freitas e eloquente orador, projecta realizar nas principais cidades do Brasil e República Argentina: O povo Português e a sua religiosidade; O pragmatismo e o pensamento filosófico americano; Coelho Neto e a sua obra; O Criacionismo filosófico do conferente; Literatura, ciência e arte: A literatura portuguesa. (Série de 14 conferências); Poesia: Poetas filósofos: Antero, Junqueiro, João de Deus, Teófilo Braga; António Nobre, Fausto Guedes Teixeira, João de Barros, Pascoaes, Correia d’Oliveira, Lopes Vieira, Jaime Cortesão, Augusto Casimiro, João de Deus, filho, e Augusto Gil. Prosa: - Camilo, Eça Fialho e Júlio Diniz. Os prosadores novos; A filosofia: - Antero, Bruno e Teófilo (3 conferências); A ciência: - Basílio Teles, Gomes Teixeira e Júlio de Matos; Literatura científica e didática liceal: - Albuquerque, Aquiles Machado, etc.” A segunda, em 1922, quando foi convidado pelo governo português para representar Portugal na comemoração do centenário do Brasil. Já a terceira, em 1924, “ano em que se inaugura a Cadeira de Estudos Brasileiros na Faculdade de Letras de Lisboa” e o estabelecimento de acordos comerciais entre os dois países, o “filósofo recebe novo convite para proferir conferências no Brasil” (Relvas, 2017, p.569-582).

As revistas portuguesas, portanto, originadas em uma cultura política nacionalista, visavam aproximar a sociedade de questões importantes no campo educacional e político. A despeito de focarem em temas como literatura, história, poesia, entre outros, a preocupação com a construção da nacionalidade era tema de destaque nas publicações, como se pode observar através dos editoriais produzidos por ocasião da criação desse audacioso movimento nacional. A revista *A Águia* apresentou uma série de publicações sobre o Brasil e a importância deste intercâmbio intelectual de autoria de grandes nomes, como Teixeira de Pascoaes, Carlos Maul, Vicente de Carvalho, Coelho Neto, Homero Prates, João Luso, Ronald de Carvalho, Lima Barreto, Gonzaga Duque, Almáquio Dinis, Carlos Magalhães de Azeredo e Mário de Alencar<sup>59</sup>.

Porém, após a saída de Pascoaes da direção literária de *A Águia*, a projeção inicial da revista foi substituída por um período conturbado dentro do periódico português e do próprio grupo. Álvaro Pinto dirigia a revista e, em 1920, ela foi transferida para o Brasil junto com a Casa Publicadora da Renascença Portuguesa. Mas, apesar de todos os esforços, a publicação chegou ao fim.

A 2ª série de *A Águia* indicava um importante panorama do cenário português desde o liberalismo até a República e a influência no Brasil. Assim como as publicações anteriores, a revista *Atlântida*, revista luso-brasileira dirigida por João do Rio e João de Barros, que surgiu em 1915, tinha como objetivo afirmar a necessidade de reformar o país, reafirmando os ideais da Renascença Portuguesa<sup>60</sup>. Em 1924, no Rio de Janeiro, começou a ser publicada a revista *Terra de Sol*, considerada um produto derivado da 2ª série de *A Águia*.

Ainda hoje, como veremos nos próximos capítulos, é possível destacar alguns traços da herança portuguesa no cenário brasileiro, como o tradicionalismo e o cientificismo, estando “mais afeiçoados ao tronco Amorim Viana-Bruno-Eudoro de Sousa, a exemplo de Farias Brito ou da linhagem constituída a partir de Vicente Ferreira da Silva” (Paim, 2007, p. 37).

A Renascença Portuguesa ultrapassou o autodidatismo e o trabalho isolado do Porto, foi a representação de um movimento cultural que buscou expressar a renovação com a queda da

---

<sup>59</sup> A par da colaboração dos poetas brasileiros, a revista dedica, na seção “Bibliografia”, resenhas literárias a cargo de Januário Leite, Teixeira de Pascoaes, Flexa Ribeiro e João Ribeiro e a série “Carta do Brasil”, da autoria de Álvaro Pinto, ocupando-se dos mais variados temas sociais, económicos e literários que se relacionam com os dois países. Com a fundação da editora Anuário do Brasil intensifica-se, a partir de 1920, a colaboração brasileira na revista, e aposta-se na criação de Centros literários e artísticos promotores da literatura portuguesa no Brasil e da produção literária brasileira, em Portugal, conforme se anuncia: “Desde seus princípios a *Águia* e *Renascença Portuguesa* têm sido nobremente acarinhadas pelo Brasil, que a todas as obras de cultura e educação sabe dar sempre um quinhão valioso de sua generosidade” (Relvas, 2017, p.569-582).

<sup>60</sup> *Atlântida. Mensário Artístico, Literário e Social para Portugal e Brasil*, durante os anos de 1915 e 1920, editados em Lisboa. A revista cultural, tinha como objetivo retomar os vínculos das duas nacionalidades nas décadas iniciais do século passado, com a intenção de fortalecer as relações luso-brasileiras (Guimarães, 2009).

Monarquia, foi a comemoração de um novo regime político. Mediante a mobilização provocada por tal movimento, a cidade de Porto descobriu a relevância das ciências humanas. Mesmo com muita hostilidade, Leonardo Coimbra e o corpo docente continuaram a construir um centro de referência. Nos anos finais, surgiu a licenciatura Ciências Histórico-Filosóficas e a Geografia, tendo nomes de destaque como: os Doutores Salgado Júnior, em Românicas, e Agostinho da Silva, em Clássicas, em 1926 e 1928. Nas últimas vagas de alunos, Álvaro Ribeiro, Delfim Santos, Casais Monteiro. Canuto Soares faria parte da Universidade de São Paulo; Agostinho da Silva e Casais Monteiro, da Universidade de Brasília e São Paulo, no Brasil. Delfim Santos e Torquato Soares se tornaram catedráticos em Lisboa e Coimbra.

Esse momento de renovação em terras lusitanas marcou um novo ciclo na história da filosofia, tanto em Portugal quanto no Brasil. Os estudos “feitos em cada uma das margens deste oceano, que estabelecem as pontes para o desenvolvimento do pensamento filosófico luso-brasileiro”, invariavelmente nos conduzem a Eudoro. Segundo Lóia, Sousa é um dos nomes mais importantes do grupo de pensadores que hoje se “se pretende afirmar como uma Filosofia Luso-Brasileira dotada de uma identidade própria”. De fato, sem a convivência pessoal e acadêmica nas tertúlias não poderíamos, hoje, nos referir aos estudos luso-brasileiros (Lóia, 2007, p. 6-7).

Portanto, ao final deste capítulo, compreendemos que Portugal, no final do século XIX e XX, viveu uma reorganização histórica em que o país ensaiou um retorno a Europa e simultaneamente estabeleceu ligações com os países de língua portuguesa.

Diante deste processo de transformação, ainda destacamos as mudanças de regime governamentais e a reconquista da ação democrática, iniciada em 1910, na proclamação da República. A trajetória portuguesa foi marcada por uma ação política-pedagógica, na qual a cultura operou como instrumento de revolução para o fortalecimento da democracia enquanto alternativa para o processo de mudança social.

Pode-se afirmar que o movimento da Renascença Portuguesa e a consolidação do novo projeto educacional com a instituição das universidades em Portugal foram fundamentais para a Escola Portuense e o Grupo de Filosofia Portuguesa.

Como visto, Eudoro de Sousa nasceu em meio a este período conturbado no qual Portugal passava por transformações sociais, políticas e econômicas. Eudoro, em decorrência da crise financeira, foi obrigado a abandonar o estudo formal, mas passou a frequentar lugares públicos que permitiram o aprofundamento teórico sobre filosofia e literatura. Assim, na informalidade do mundo acadêmico, Eudoro de Sousa se aproximou de um grupo de pessoas



importantes naquele momento, que o reconduziram ao universo da academia. Portanto, Eudoro atuou indiretamente nesse momento de emancipação e democratização político, cultural, científico e filosófico de Portugal, mas sua trajetória acadêmica ultrapassa os limites territoriais portugueses, como veremos no próximo capítulo, sobre sua jornada germânica.

## Capítulo II

### Alemanha: o leitor português

As conexões culturais e intelectuais que fundamentam a relação entre Eudoro de Sousa e o momento histórico de sua época, em especial a Renascença Portuguesa, abrangem situações políticas que interfeririam diretamente no quadro histórico que envolve a trajetória do nosso pensador.

Nesse sentido, a contextualização histórica apresentada no capítulo anterior desperta uma reflexão histórico-filosófica sobre o cenário cultural e social do Republicanismo e suas repercussões tanto na Europa, no que diz respeito às questões políticas e filosóficas, quanto em Portugal, no ano de 1910, com a implantação da I República. O fenômeno político, a instauração do regime republicano e o contexto histórico são de grande importância para a história do pensamento filosófico português, pois este é marcado por mudanças, rupturas e transformações decorrentes do aparecimento de novos paradigmas culturais, políticos, econômicos e sociais.

Portanto, aprofundar-se na trajetória intelectual e pessoal de Eudoro de Sousa é fundamental, pois é uma ação política e escatológica, na medida em que discursa sobre o futuro e constrói memória. Assim, analisar historicamente a formação de Sousa e de todo o contexto que o envolve é uma forma de aproximação ao seu quadro histórico e às bases filosóficas de sua pesquisa.

A Escola do Porto foi um momento importante na formação política, intelectual e social de Eudoro, visto que os intelectuais envolvidos assumiram uma postura ativa no cenário educacional e político ao ultrapassar os limites da academia.

Diante da crise e da decadência que se instaurou, os intelectuais assumem um posicionamento crítico e trazem a reflexão intelectual sobre a construção de uma história coletiva, redefinições sobre aspectos importantes, como a identidade nacional, a democratização do ensino, a pesquisa e a recolocação do país no continente europeu. No caso de Portugal, podemos afirmar que a Renascença Portuguesa ficou marcada como sendo um movimento que favoreceu o amadurecimento filosófico desta nova geração de intelectuais que aliou o Saudosismo de Teixeira de Pascoaes ao Criacionismo de Leonardo Coimbra e à aproximação com o Brasil, com Teófilo Braga, Sampaio Bruno, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva, como veremos no próximo capítulo. Seguindo este percurso histórico, abordaremos, neste capítulo, a institucionalização da Junta Nacional de Educação

(JNE) e do Instituto de Alta Cultura (IAC), órgãos importantes no cenário educacional português.

Vimos anteriormente que, no século XVIII, havia no mundo milhões de católicos, dos quais três quartos viviam na Europa: França, Itália, Áustria, Hungria, e Península Ibérica. A França era o país mais católico do continente europeu, com 37,5 milhões de católicos, mesmo após a revolução radicalmente anticlerical que aconteceu menos de cem anos.

A revolução industrial impõe mudanças psicológicas e materiais, tais como a forma de trabalhar, produzir, transportar e comunicar em vários países na Europa. A ciência abre novos campos de conhecimento, como a química e a física, que passaram a elucidar a vida e o mundo por meio de um modelo bem afastado daquele defendido pelo catolicismo. As mudanças abrangeram transformações intelectuais.

O século XVII começara com o pensamento e a ciência ancorados na autoridade de Aristóteles e na descrição do cosmos decorrente dessa tradição. A segunda metade do século XVII é marcada pelo pensamento iluminista, que implicava pensar fora dos cânones da Bíblia, da religião, da Igreja e da Monarquia. O novo mundo que surgia estava em oposição à Igreja Católica. A confiança absoluta na razão, como indicava o Iluminismo, negava a compreensão por revelação<sup>61</sup> (Soares, 2022, p.62-64).

O movimento iluminista é, em grande medida, resultado de dois sistemas filosóficos disseminados no século XVII, o empirismo e o racionalismo; foi um período de desenvolvimento e transformações que ocorreram na ciência, literatura, filosofia, religião e política na Europa nos séculos XVII e XVIII<sup>62</sup>. Entretanto, este movimento de mudança não seguiu uma estrutura linear ou idêntica no continente europeu. Na Inglaterra, por exemplo, aconteceu por mediação de escritos teóricos; na França, por intermédio da literatura e da filosofia; já nos Países Baixos, a oposição à Igreja Católica era feita por textos<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup>O Iluminismo originara um debate sobre o pensamento laico que indicava uma educação livre e a ideologia de que o futuro seria melhor que o presente, e que o passado careceria de ser esquecido, e a tradição da Igreja era uma limitação e um obstáculo para esse futuro (Soares, 2022).

<sup>62</sup> Os bispos, cardeais e papas, a cúpula da Igreja, testemunharam essa mudança mundial com perturbação, pois viam a destruição dos valores essenciais do catolicismo. Na primeira metade do século XIX, os papas e seus cardeais assistiram à redução da autoridade da Igreja Católica.

<sup>63</sup> Para o Iluminismo, a razão e a confiança na natureza humana são os fatores determinantes para a nova fase de otimismo para o futuro e o desprezo pelo passado e pela Igreja. Entre as transformações que o Iluminismo promoveu, destaca-se a Revolução Científica, responsável por abalar o pensamento teórico da Escolástica edificado no pensamento cristão. O pensamento científico foi um componente importante para a negação do elemento divino. Entretanto, os efeitos do Iluminismo foram sentidos em todo o ocidente, se propagando no pensamento moderno da Inglaterra, França e dos Países Baixos para a América do Norte, e de Portugal para a América do Sul. Para o pensamento reformador católico, a Igreja se conservou inerte às questões mais importantes, diferente dos governos seculares, como os príncipes do Sacro Império Romano-Germânico, motivados por um sentimento nacionalista, que amparavam a reforma eclesiástica. Os pensadores católicos do século XVIII, a Santa

No final do século XVII e ao longo do século XVIII, o Iluminismo laico passa a propagar um intenso sentimento antirreligioso<sup>64</sup>. A restauração europeia começou com o Congresso de Viena, que instaurou um processo de recuperação da legitimidade da Monarquia, com base nos princípios anteriores à Revolução Francesa<sup>65</sup>. Renascia uma Europa politicamente conservadora, que buscava restaurar o passado, mas as transformações ocorridas nas quase três décadas de revolução sacudiram as monarquias europeias e a Igreja Católica (Soares, 2022, p.140-145).

## 2.1. Junta Nacional de Educação (JNE): o programa de bolsheiros em Portugal

Na crescente industrialização ao longo do século XIX, em especial na transição para o século XX, em que a técnica e a ciência estavam associadas ao desenvolvimento econômico, é indiscutível que os princípios da ciência e do progresso industrial representam marcos importantes para a transformação e mudança do século XIX.

Durante o período entre as duas guerras, por meio do estímulo decorrente do internacionalismo científico e com a retomada do nacionalismo para o planejamento da ciência, questões fundamentais, tanto no campo econômico quanto no político, acabaram sendo deixadas para segundo plano. Portanto, o reconhecimento e a valorização da ciência destacam a importância de se fazer ciência.

[...] O eclodir da I Grande Guerra repercutiu-se profundamente na actividade científica internacional, nomeadamente pela mobilização da academia. A elevada dimensão científica e tecnológica deste conflito, se inicialmente não impediu um recrutamento geral, posteriormente suscitou o interesse das autoridades militares pelos especialistas, particularmente físicos, químicos, engenheiros, médicos, veterinários, geólogos e geógrafos. Associados ao mundo académico, enquanto docentes, investigadores e técnicos, destes especialistas se esperava que, a nível laboratorial, satisfizessem as exigências decorrentes da guerra (Lopes, 2017, p. 23).

---

Sé e a nobreza ainda sinalizavam o arcaico sistema feudal, que impedia a instituição de Estados modernos (Soares, 2022).

<sup>64</sup> Entretanto, alguns teólogos e intelectuais buscam retomar as doutrinas cristãs essenciais por meio de parâmetros racionais com o objetivo de utilizar as novas teorias filosóficas e científicas como instrumento de afirmação para esta nova forma de interpretação. Tais intelectuais acreditavam que a religião deveria se modernizar e afastar-se do fundamento universal da Escolástica, iniciando assim o que viria a ser conhecido como Iluminismo católico (Soares, 2022).

<sup>65</sup> O congresso, apesar de declarar que buscava a paz no continente, provoca uma instabilidade de mais de cem anos que culminaram na Primeira Guerra Mundial. Assim, tentando restabelecer o mundo europeu anterior às guerras revolucionárias francesas e às guerras napoleônicas, as fronteiras foram redesenhadas e o poder foi reconfigurado sobre bases negociadas por líderes conservadores, que resistiam ao pensamento liberal (Soares, 2022).

Em decorrência do movimento iniciado com o Renascimento, o século da técnica e da ciência por meio de fenômenos e processos naturais instaura o domínio científico. Segundo Natário, a “fé na ciência como última consequência de fé na razão”, criando assim a “hegemonia do cientismo”, apesar de todo critério científico, era uma “concepção desagregadora de valores”. Essa ausência de uma unidade é causada “por um processo de diversas formas de pensar que desembocava num certo caos de opiniões, sistemas e diretrizes”, consequência do “excesso de racionalismo que na Alemanha culminava com o idealismo; a filosofia pessimista de Shopenhauer [...], própria do idealismo alemão, subjetivista, é expressão desse momento histórico” (Natário, 2008, p. 100-101).

Passa a existir uma nova abordagem, a concepção do universo de tipo religioso e metafísico era abandonada pelas novas gerações, ideias que orientavam eram rejeitadas, e, agora, a sociedade se baseava em considerações realistas e positivistas. O conhecimento está associado a investigação, com isso ressurgem novas doutrinas e filosofias de caráter espiritual.

[...] Os velhos moldes que orientavam a sociedade humana são assim colocados em causa pelo desenvolvimento científico e técnico alcançado ao longo do século XIX. Surge um novo enfoque onde a vida humana não se explica através do pensamento metafísico, mas parte da experiência dos fenômenos naturais. O conhecimento vincula-se à investigação. Dentro de uma certa lógica do progressivismo científico e político, o século XIX, com filósofos como John Stuart Mil, Henri Spencer e William James, apresenta um novo empirismo, nomeadamente na Inglaterra, e, fora da Europa, nos Estados Unidos (Natário, 2008, p. 100-101).

Na transição entre o final do século XIX e o início do XX, as mudanças são decisivas em suas diferentes esferas, seja cultural, política, governamental e jurídica, consolidando o sistema democrático e liberal que se expande pelo mundo. Diante dessas mudanças, tanto no campo científico quanto no social, uma crise se instaura. A sociedade ocidental começa a confrontar paradigmas estabelecidos e retoma a busca por respostas para as indagações que este processo de transformação impõe.

[...] Esta preponderância da ciência durante a conjuntura bélica e a consequente percepção da sua influência na redefinição da posição dos Estados no concerto internacional das Nações, no período do pós-guerra, impulsionará a criação de inúmeros organismos – usualmente estatais, embora não excluindo o financiamento privado – que visam planificar e promover a investigação científica dos respectivos países, coordenando-a com o desenvolvimento económico (Lopes, 2017, p. 23).

O novo século é marcado pelo processo de conscientização das funções sociais da ciência e do ambiente socioeconômico e cultural. Na primeira metade do século, emergem, em Portugal, algumas reflexões fundamentais sobre este processo, seguindo a tendência internacional quanto “ao papel do Estado e das Universidades, [...] dos professores do ensino superior e da atividade dos investigadores” e quanto “à indispensabilidade de organizar [...] o sistema científico nacional” (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 105).

O contexto internacional estimulava a análise criteriosa do que estava ocorrendo nos outros países, tendo em vista alguns modelos que obtiveram êxito ao consolidarem, na prática, a criação de uma estrutura independente e autônoma voltada para a organização do fomento científico. Assim, diante do cenário internacional – as reflexões essenciais à natureza das funções do Estado e das universidades, e a implementação da República –, surge um novo paradigma universitário que se concretiza na prática, em 1911, com a criação das universidades de Lisboa e Porto, instaurando o princípio da investigação científica na formação acadêmica<sup>66</sup>.

A organização referente ao desenvolvimento científico e cultural está relacionada ao decreto que instituiu a criação das universidades<sup>67</sup>. Esse decreto, de 22 de março de 1911, ainda estabelecia a criação de um fundo de bolsas de estudo universitárias e liceus para o aprimoramento no estrangeiro<sup>68</sup>. No mesmo documento, “foi prevista a constituição de um fundo universitário de bolsas ou pensões de estudo”, durante os estudos secundários e superiores (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 113).

A I República foi o cenário de vários debates, projetos e propostas para a constituição de grupos organizados por acadêmicos, poetas, cientistas e políticos dedicados à organização

---

<sup>66</sup> Em 22 de março de 1911, como forma de promover a investigação científica, foi determinada, via decreto, a criação das Universidades de Lisboa e do Porto, segundo “o princípio de implantação do paradigma, originariamente alemão, da universidade moderna” (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 106-112).

<sup>67</sup> O Decreto de 19 de abril de 1911 estabelecia três objetivos basilares para as universidades: “1. Fazer progredir a ciência, pelo trabalho dos seus mestres, e iniciar um escol de estudantes – nos métodos de descoberta e invenção científica; 2. Ministrando o ensino geral das ciências e das suas aplicações, dando a preparação indispensável às carreiras que exigem uma habilitação científica e técnica; 3. Promover o estudo metódico dos problemas nacionais e difundir a alta cultura na massa da Nação pelos métodos de extensão universitária” (Diário do Governo, n. 93, de 22 de abril de 1911).

<sup>68</sup> Em decorrência do primeiro conflito mundial que surgiram estes novos projetos, “destacando-se a ‘proposta de Lei para a Reorganização da Educação Nacional’ de João Camoesas em 1923 (apoiada, entre outros, por Jaime Cortesão e António Sérgio), e que refletia já mais claramente a vontade de criação de organismos de apoio às investigações científicas – neste caso projetando a criação de uma ‘Junta Nacional de Fomento das Atividades Sociais e Investigações Científicas’. Era já evidente a recorrência destas propostas: depois da tentativa falhada de Camoesas, cujo projeto ficou suspenso em resultado da queda do governo, foi a vez de António Sérgio, ministro da Instrução Pública que, em dezembro de 1923, obteve a promulgação de um decreto prevendo a criação da referida ‘Junta de Orientação dos Estudos’ e confirmando já o quadro de indispensabilidade de ‘criar um organismo técnico permanente que oriente e coordene não só todos os esforços de atualização do ensino português como todos os trabalhos de investigação científica’, na linha do que Sérgio vinha, aliás, defendendo publicamente desde 1919” (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 110).

da ciência e cultura, mirando o desenvolvimento e progresso econômico e social do país. Para além dos projetos que não prosperaram, tal movimento foi de grande importância para as realizações posteriores, tanto no campo científico quanto político<sup>69</sup>.

[...] Enquanto país beligerante, em Portugal [...], com as conseqüentes repercussões no mundo académico, como sejam a mobilização de estudantes, assistentes e professores, e a escassez de verbas para financiar os laboratórios e institutos científicos universitários, comprometendo o seu desenvolvimento e actividade regular. [...] O crescente reconhecimento da figura do cientista e do investigador, derivado da realidade descrita, associado às dificuldades experienciadas pela Universidade portuguesa no contexto da I Guerra Mundial, explica a reforma do ensino superior de 1918, a qual acentua as competências dos estabelecimentos universitários no domínio científico e propõe a criação de um organismo estatal que promova a investigação científica e a renovação pedagógica (Lopes, 2017, p. 23).

Deste modo, Portugal, influenciado por outros modelos como o Belga e o Espanhol, via no intercâmbio cultural uma alternativa para a superação da distância cultural entre os europeus sem repetir o processo de incorporação de tal cultura por meio da imitação ou incorporação de forma acrítica. O intercâmbio adotado por esses países tinha um “caráter inovador e exemplar”, e a normatização da organização teórica e prática era instituída pela “Junta para Ampliación de Estudios y Investigaciones científicas de Madrid”. A proposta não era só “enviar bolseiros para o estrangeiro, mas também criar-lhes condições de trabalho no seu regresso”, através da instituição de centros de estudo e de investigação (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 106).

Diante desse cenário, os intelectuais portugueses buscam desenvolver modos de regulação do sistema educativo português. Inicialmente, destaca-se a evolução das políticas educativas em Portugal, após o estabelecimento da Junta Nacional de Educação e suas repercussões no campo intelectual, cultural, social e político.

Nesse contexto, surge, em 1929, a Junta de Educação Nacional (JEN)<sup>70</sup>, a primeira instituição que visava promover o desenvolvimento científico e a estruturação da ciência. A

---

<sup>69</sup> Anteriormente à República, em maio de 1907, sob o governo de João Franco e do diretor-geral do Ensino Superior Agostinho de Campos, houve uma tentativa de “implementação de um programa de concessão de bolsas no estrangeiro” destinada ao “ensino profissional, técnico, secundário e primário, embora não contemplando o ensino superior”. Ainda sobre a transição de regimes e o contexto educacional, segundo Lopes, a “alternância dos regimes políticos exerce uma influência pouco profunda nesta evolução”, não altera a dinâmica de distribuição interna ou externa. Apesar de dois regimes políticos diferentes, não se notam “flutuações acentuadas na tendência de evolução das bolsas concedidas pelas instituições analisadas, indiciam a complexidade das dinâmicas que resultam do cruzamento entre ciência e política” (Lopes, 2017, p. 35-37).

<sup>70</sup> A Junta de Educação Nacional nasceu no governo da Ditadura Militar chefiado pelo general José Vicente de Freitas; o ministro da Instrução Pública era Gustavo Cordeiro Ramos: “A criação daquele organismo obedeceu a um duplo objetivo: se por um lado procurávamos quebrar o isolamento que nos últimos séculos nos afastara do convívio íntimo e permanente com os mais autorizados centros de cultura no estrangeiro, condição imprescindível

criação da Junta de Educação Nacional marcou o início de uma fundamentação institucional de um conjunto de parâmetros capaz de assegurar a investigação científica, promover a especialização acadêmica e a difusão da língua e cultura portuguesa no Mundo.

[...] à interconexão entre ensino superior e investigação, à defesa da especialização do professor/investigador nos centros de estudo internacionais [...], à necessidade em implementar um serviço de pensionato que permitisse essa especialização e à articulação entre a concessão destas bolsas com a formação dos candidatos, a sua experiência científica, o domínio da língua do país de destino, o plano de trabalho apresentado e a utilidade dos estudos para a conjuntura científica e económica nacional (Lopes, 2017, p. 26).

A trajetória da Junta de Educação Nacional se baseia em inúmeros projetos e debates promovidos desde o final da Monarquia e ao longo da I República. A proposta tinha como objetivo refletir sobre a investigação, o ultimato da ciência e o desenvolvimento por meio da projeção da cultura portuguesa no contexto internacional.

Ainda, seguindo os ideais já estabelecidos na criação da JEN, o envio de pesquisadores a outros países ainda era um projeto que precisava ser amadurecido. Assim, atendendo às necessidades impostas pelo cenário atual, a procura por uma resposta ao crescente desenvolvimento científico e cultural de Portugal, fica evidente a carência de um órgão semelhante a Junta de Educação Nacional para que se possa sistematizar as instruções e regras necessárias para a implementação deste projeto.

[...] Em 1919, no seio da Sociedade de Estudos Pedagógicos reflecte-se sobre a criação de uma Junta de Ampliação dos Estudos em Portugal, que deveria instituir o pensionato no estrangeiro e assegurar a reintegração dos bolseiros regressados em instituições científicas nacionais. A principal diferença entre a espanhola Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas e a Junta de Ampliação dos Estudos em Portugal residiria no modelo de financiamento, defendendo os seus promotores a captação exclusiva de capitais privados, que lhes permitisse conservar a autonomia administrativa e a independência Pedagógica (Lopes; 2017, p. 25).

---

do levantamento do nível mental da Nação, aproveitando o que lá de fora nos poderia interessar, sobretudo nos métodos de investigação e nas esferas da atividade científica, em que o nosso atraso técnico se mostrasse mais acentuado (...); por outro iam-se proporcionar meios de trabalho aos estudiosos e facilitar-lhe o aperfeiçoamento, a expansão e propaganda séria do seu labor, não só internamente, mas extramuros pátrios, como pioneiros e promotores da cultura universal. Afinal, em tempos de preocupações sérias de ordem política e financeira, nos tempos saudosos de puro idealismo, em período de implacável austeridade económica em todos os serviços, doloroso é certo, mas rico de beleza moral, marcava uma orientação [...]” (Ramos, 1951, p. 7-8).



Sem dúvida, a criação da JEN trouxe um acervo intelectual que merece “destaque na história da cultura científica em Portugal”, seja pela “dimensão de organização da ciência e do papel pedagógico” que lhe foi conferido, ou mesmo, pela “linha [...] do ideário da Geração de 70”, que se destacou no campo político e compreendia o saber enquanto instrumento de poder e soberania nacional “para o progresso das condições político-económicas de uma Nação” (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 106-112).

[...] a Junta de Educação será sucedida, em 1923, de uma nova tentativa em criar uma instituição semelhante à Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. [...] Esta instituição, a quem foram reconhecidas como atribuições a criação de centros de estudo, o apoio a trabalhos científicos e o financiamento de instituições de índole científica, deveria reunir professores, investigadores e representantes das associações científicas nacionais, sendo financiada pelo orçamento anual do Estado e por intermédio das cotas pagas pelos seus membros (Lopes, 2017, p. 26).

Nesse sentido, surge uma nova proposta pedagógica-propedêutica que indicava a renovação através de uma nova estrutura a partir de novas matrizes. Mesmo sendo decorrência da Junta de Educação Nacional, seus objetivos eram distintos do projeto inaugural. A proposta,

[...] atribui à Junta de Orientação dos Estudos as seguintes competências: organizar e fiscalizar um serviço de bolsas obtidas, subsidiar a investigação científica e a publicação dos respectivos resultados, fundar, manter ou auxiliar centros de estudo, fundar e dirigir escolas experimentais em todos os graus de ensino, excepto o superior, fundar e dirigir museus pedagógicos, e representar ao governo, de sua própria iniciativa, sobre assuntos de instrução. [...] Para a desejada renovação científica e pedagógica nacional, a Junta de Orientação dos Estudos previa uma acção não enfeudada às estruturas existentes, não intervindo directamente no sistema de ensino em funcionamento e devendo a sua direcção ser independente em relação às universidades ou a outros estabelecimentos de ensino superior (Lopes, 2017, p. 26-27).

Assim, cria-se uma organização científica responsável pelo gerenciamento da distribuição das bolsas. Existiam três categorias de bolsas: a secundária (liceais), a universitária e a de aperfeiçoamento no estrangeiro (bolseiros).

A República tinha como objetivo implantar um sistema organizado de concessão de bolsa. Inicialmente, as bolsas seriam distribuídas com base no mérito do candidato ou de acordo com os encargos e recursos da família (na falta). A universidade seria responsável pelo fundo

de bolsas ou pensões de estudo. Contudo, existia uma discordância entre a política de regularização e o subsídio<sup>71</sup>.

De fato, independentemente das questões burocráticas ou políticas, o programa de concessão de bolsas tinha como foco a renovação da nação portuguesa, seguindo o movimento renascentista da época. A pretensão desse tipo de programa era favorecer a renovação cultural e científica de uma sociedade que ansiava por um novo cenário social, político e econômico, através da melhoria nos diferentes ramos de ensino. A preocupação era convocar a sociedade portuguesa ao exercício da democracia, por meio da divulgação da cultura, a fim de educar pela reformulação do ensino superior, visando à satisfação das futuras dificuldades sociais por meio do aperfeiçoamento nas escolas, que devem preparar para o aprendizado das funções profissionais.

A guerra reforça a necessidade de uma nova definição às exigências de vida e adaptação dos organismos sociais. Assim, a maioria das nações foram forçadas a modificar seu sistema de educação pública.

Diante desse impasse e da necessidade de alteração para a concretização deste projeto, criou-se um órgão independente da universidade e com autonomia para regulamentar um programa de bolsas baseado em critérios estabelecidos. Assim, o intercâmbio científico e cultural era fundamental para a reforma do ensino e da ciência em Portugal<sup>72</sup>.

Portugal buscava, através da colaboração da produção do conhecimento científico, ocupar um lugar de destaque entre os países que dominavam o cenário científico. Portanto, era inevitável a criação de um órgão técnico responsável pela coordenação e orientação a atualização do ensino português e de investigação científica. Consequentemente, cabia à Junta de Orientação dos Estudos (JOE):

- [...] 1.º Organizar e fiscalizar um serviço de Bolsas de Estudo;
- 2.º Promover a colocação dos antigos bolseiros segundo as suas habilitações;
- 3.º Subsidiar investigações científicas, bem como a publicação dos seus resultados;

---

<sup>71</sup> A administração deste fundo universitário de bolsas de estudo caberia a uma Junta, escolhida pelo Senado Universitário, presidida pelo Reitor, e duas partes iguais, por professores da universidade e pessoas de outras áreas, como ciências, artes, agricultura, comércio e a indústria da região. A Junta Administrativa das Bolsas de Estudo era eleita por três anos (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 114).

<sup>72</sup> “Em Portugal, a instabilidade de governança não favorece a reestruturação e a proposta de pesquisa e intercâmbio. Com a queda de João Camoesas, em novembro de 1923, há um adiamento do projeto, que enviou o Estatuto da Educação Nacional para um futuro duvidoso. Entretanto, era cada vez mais evidente a necessidade de criação de uma Junta para o fomento da cultura e da ciência. O novo projeto surge poucos meses depois através da ação ministerial de António Sérgio, no Decreto nº 9.332, de 29 de dezembro de 1923, que antecipava a criação de uma Junta de Orientação dos Estudos (JOE)” (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 113).

- 4.º Fundar, manter ou auxiliar centros de estudo;
- 5.º Fundar e dirigir escolas experimentais de todos os graus de ensino, excepto o superior;
- 6.º Fundar e dirigir museus pedagógicos;
- 7.º Representar ao Governo, de sua própria iniciativa, sobre assuntos de instrução (*Diário do Governo*, 1ª Série, nº 278, de 29 de dezembro de 1923).

O objetivo essencial da JOE é promover a educação teórica e prática por meio da concessão de bolsas de estudos, visando a uma formação científica nas melhores instituições, através de diferentes especialidades.

A direção da Junta de Educação Nacional sabia que o cenário português era precário no quesito especialistas, principalmente na indústria, agronomia e na investigação científica<sup>73</sup>. Tanto a Junta de Educação Nacional quanto a Junta de Orientação dos Estudos visavam garantir a organização e atualidade da investigação científica, modernizar a cultura nacional e a renovação pedagógica, científica, econômica e social.

A falta de preparação interferia diretamente na situação econômica, cultural e social, por isso a urgência de distribuir bolsas de estudos “nas ciências fundamentais como uma forma de preparar o desenvolvimento futuro em investigação aplicada”. Diante da “realidade científica nacional”, o apoio às equipes de pesquisa era necessário para “assegurar as condições mínimas para que os bolsiros no estrangeiro ao regressarem ao país pudessem prosseguir o seu trabalho”. Através do estímulo à publicação científica e à divulgação do intercâmbio cultural, sem dúvida, o retorno dos “bolsiros também contribuiu de uma forma muito especial para a emergência de novas estruturas de investigação científica e técnica no país” (Fitas, 2019, p. 112).

Os bolsiros representavam uma fatia respeitável da elite intelectual e científica do país; “alguns faziam percurso acadêmico nos centros de estudo criados e na própria direção da JEN e do Instituto de Alta Cultura”, ou seja, por meio da língua portuguesa, se estimulava e reforçava o número de leitores e, com isso, criavam-se novos espaços de estudos portugueses em toda a Europa (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 117-120).

---

<sup>73</sup> “[...] De todas as formas, foi assim que, desde 1929, a Junta deu início ao processo de concessão de bolsas de estudo para trabalho de investigação no País que seriam distribuídas entre professores do ensino superior, liceal e primário, funcionários de laboratórios, hospitais e bibliotecas, entre outros, e contemplando um leque interessante de áreas científicas, embora sem obedecer necessariamente a um plano prévio no sentido de orientar estas concessões. Nesta primeira fase, a atribuição de bolsas para a realização de estágios fora do País constituía o prolongamento natural da formação do investigador – quando já subsidiado no País – de modo a completar a sua preparação; em breve o movimento seria em sentido contrário, tomando como ponto de partida os bolsiros que viessem depois a integrar os centros de investigação nacionais [...]” (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 115-120).

A II Grande Guerra altera a dinâmica do financiamento científico. As verbas que anteriormente eram destinadas às bolsas no estrangeiro, agora se destinam à “multiplicação dos centros de estudos sob a égide do IAC”, com o intuito de aproveitar as “especializações dos e-bolsseiros externos”. Os investigadores, segundo os critérios da Junta, deveriam produzir “conhecimento em instituições nacionais, deveriam divulgar internacionalmente os resultados obtidos”, tanto em âmbito nacional quanto internacional, visando à “ampliação do património intelectual” capaz de garantir o reconhecimento de Portugal no cenário científico (Lopes, 2017, p. 195).

O programa de intercâmbio foi um projeto inovador que resultou na inovação do nível acadêmico, refletindo em outras esferas da vida pública portuguesa. No campo científico e educacional, foi fundamental para a consolidação de uma nova etapa para Portugal e para os estudiosos da época e nas gerações seguintes.

## 2.2. Instituto de Alta Cultura (IAC): intercâmbio científico

A evolução do sistema educativo português é marcada pela mudança do regime político ao longo dos séculos XIX e XX, sendo marcado por consequências deste processo histórico em todos os setores. Portanto, apresentaremos uma breve síntese sobre os desdobramentos que essas medidas assumem num contexto de mudança da educação, tanto em Portugal quanto no continente Europeu.

Após a instauração das novas políticas e das principais medidas tomadas no domínio da organização e regulação do sistema, o Instituto de Alta Cultura é determinante neste momento de transformação, pois influencia diretamente o contexto educacional e científico que fundamenta as novas diretrizes do pensamento científico e os intelectuais dessa época em Portugal.

O Instituto de Alta Cultura surgiu formalmente em 1936, resultado de uma reestruturação dos serviços e órgãos da área de educação e cultura, ocasionada pelo Estado Novo. O IAC era uma seção especializada, composta de assessoria jurídica da Junta Nacional da Educação e vinculado ao Ministério da Educação Nacional<sup>74</sup>. O órgão era dividido em duas

---

<sup>74</sup> Instituição criada pelo artigo 11 do Regimento da Junta Nacional da Educação, aprovado pelo Decreto-Lei nº 26.611, de 19 de maio de 1936, para funcionar como a 7ª seção (alta cultura) da Junta Nacional da Educação (1929-1936). Autonomizada pelo Decreto-Lei nº 38.680, de 17 de março de 1952, passou a constituir o Instituto de Alta Cultura (1952-1976). Já na fase final do Estado Novo, o Instituto de Alta Cultura é reformulado pelo Decreto-Lei nº 613/73, de 15 de novembro, com duas funções: colaborar para a formulação da política científica

seções: “a primeira dedicada à investigação científica e a segunda às relações culturais entre Portugal e o estrangeiro.” Esta divisão representava a essência do instituto que tinha como objetivo apoiar a investigação científica, o aperfeiçoamento artístico, a especialização acadêmica e o fomento cultural através do estímulo e da promoção do patrimônio nacional e da cultura portuguesa (Mineiro, 2017, p. 54-55).

Apesar de originado em 1936, somente após o final da Segunda Guerra Mundial que o Instituto de Alta Cultura começou efetivamente a funcionar, pois foi quando a educação, a tecnologia e a ciência adquiriram destaque na sociedade ocidental. Diante desse cenário, surge na Europa a tendência à internacionalização da ciência, em meio a um ambiente competitivo no quesito científico. O IAC comprova a importância deste projeto e das bolsas de estudo, pois vem ao encontro dos anseios europeus. O IAC era alinhado ao Estado Novo e sua dependência da presidência do Conselho de Ministros, mas detinha autonomia e uma agenda que impulsionava o desenvolvimento da ciência e da cultura em Portugal.

As bolsas de estudos eram distribuídas segundo duas categorias: as bolsas no país e as bolsas fora do país. Durante os anos de 1929 e 1950, foram concedidas 1.073 bolsas no país e 811 fora do país<sup>75</sup>. Independentemente do destino, o processo seletivo era quase o mesmo, *curriculum vitae*, carta de apresentação, documentação comprobatória de vínculo a ordem social estabelecida pela Constituição de 1933 e o seu repúdio aos ideais comunistas<sup>76</sup>. As candidaturas que atendessem a todos os requisitos eram analisadas na reunião da Direção do Instituto para a decisão final.

Entretanto, a despeito dos esforços portugueses em manter tal programa, a limitação de recursos era uma realidade frequente e, com a diminuição do valor pago como bolsa, o número de bolseiros foi ficando reduzido. Apesar dessa situação delicada, a Junta conseguiu criar centros de estudo importantes para o cenário científico português, tais como o Centro de

---

e promover, fomentar e coordenar as atividades de investigação no âmbito dos órgãos subordinados ao Ministério da Educação e Investigação Científica; e estimular o ensino e a difusão da língua e cultura portuguesas no estrangeiro. Segundo o Decreto nº 538/76, de 9 de julho, o Instituto deixa de ter funções na área da investigação científica, pelo Decreto nº 538/76, de 9 de julho, sendo substituído pelo Instituto Nacional de Investigação Científica, que está vinculado à Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Atualmente, seu objetivo é fomentar a difusão da língua e cultura portuguesas; foi então transformado no Instituto de Cultura Portuguesa e, mais adiante, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, que dá origem ao atual Instituto Camões (IC), sendo extinto (Rollo; Queiroz; Brandão, 2011, p. 123-125).

<sup>75</sup> O aumento de número de bolsas dentro do país se dá em decorrência da Guerra, mas antes, entre os anos de 1929-1939, o número de bolsas fora do país (455) supera o número de dentro do país (311) (Rollo *et al.*, 2014, p. 169).

<sup>76</sup> Transcrição do original. Segundo Mineiro, todas as candidaturas continham tais declarações assinadas, repudiando ideais comunistas e ideias subversivas. As bolsas concedidas pelo IAC não seriam liberadas sem a investigação de ligações políticas e ideológicas do candidato pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) (Mineiro, 2017, p. 53-74).

Estudos Filológicos, a organização do Centro de Estudos Históricos e o Centro de Estudos Matemáticos, integrando os bolsiros, impulsionando o desenvolvimento e a consolidação da expansão da língua portuguesa, fortalecendo o número de leitores e criando centro de estudos portugueses por toda a Europa (Mineiro, 2017, p. 53-74).

O avanço da internacionalização da ciência contemporânea está diretamente relacionado ao aumento da mobilidade dos cientistas entre países, bem como a universalização de produção das tecnologias e a propagação da ciência por meio da validação dos conhecimentos e dos métodos mediante a participação em grupos que ultrapassam as fronteiras nacionais. A movimentação de investigadores é um ponto essencial para o desenvolvimento do pensamento científico, pois contribui para o intercâmbio de conhecimento (Delicado, 2008).

### 2.3. Bolsiros: programa de intercâmbio na Alemanha

A nova reorganização mundial e as várias instituições internacionais favoreciam as relações culturais e acadêmicas com outros países, e a possibilidade de se estudar fora de Portugal tinha se transformado um fator determinante para o desenvolvimento do país, propiciando condições para um crescimento gradativo capaz de anular o isolamento português nos campos político, econômico e científico.

Portugal manteve o intercâmbio com vários países, mas a proximidade geográfica com França, Holanda e Alemanha foi um fator decisivo para o avanço do programa e o número de portugueses circulando por estes países<sup>77</sup>.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, a Europa passava por uma grande crise, e a falta de verba para os intercâmbios forçou Portugal a buscar incentivos e parcerias em outros países, como no caso da Alemanha.

---

<sup>77</sup> Sem dúvida, teve peso assinalável a interação com outros países pertencentes à União Europeia, seja pela “proximidade geográfica e a existência de programas de mobilidade intra europeia e de acordos de livre circulação e reconhecimento de diplomas. 5% dos inquiridos encontram-se na Suíça, país com uma considerável comunidade de emigrantes portugueses. Verifica-se que os estudantes de doutoramento se localizam primordialmente na União Europeia (41%) e no Reino Unido (31%), enquanto que há uma maior proporção de investigadores doutorados nos Estados Unidos (38%) e noutros países fora da Europa (6%). De forma geral, os investigadores portugueses localizam-se nas instituições de topo dentro de cada país: por exemplo, no Reino Unido o Imperial College, as Universidade de Cambridge, Edimburgo e Oxford e o University College de Londres; nos Estados Unidos o MIT, as Universidades de Harvard, Califórnia (Berkeley), Nova Iorque, Carnegie Mellon, Yale e Stanford; em França a Universidade de Paris, o Instituto Pasteur, a École des Hautes Études en Sciences Sociales, o INSEAD; na Holanda as Universidades de Delft, Amesterdão, Twente, Wageningen e Utrecht; na Suíça as Universidades de Lausana, Zurique e Genebra” (Delicado, 2008, p. 112).

De acordo com Delicado (2008), os cientistas pesquisados assinalaram que consideravam um conjunto de fatores na escolha da instituição estrangeira, e um dos motivos mais citados era o prestígio da instituição, na sequência: os recursos disponíveis, a composição interdisciplinar ou multinacional da equipe responsável e por fim, a presença de um cientista. Os alunos de doutorado, consideravam a

importância à influência de outros cientistas mais seniores na escolha da instituição: a escolha de um orientador em particular, a recomendação de um professor em Portugal, a presença de outros portugueses, ter conhecido membros da equipa em actividades científicas anteriores. A ausência deste tipo de contactos pode funcionar como uma barreira à mobilidade (Delicado, 2008, p. 113).

Durante o século XIX, a França era considerada o principal centro acadêmico cultural e científico na Europa. Suas universidades “atraíram as elites estrangeiras, que aí completavam a sua formação e desenvolviam o conhecimento da língua francesa”. Mediante este convívio acadêmico, os “estrangeiros” espalhavam uma “imagem de uma França grandiosa e culturalmente superior, sendo apoiados nesta empresa pelos professores, artistas e intelectuais franceses”. No entanto, no final do século, a Alemanha, “recém-unificada, conseguiu disputar este lugar de liderança”. A Prússia, “o mais poderoso Estado na constelação política germânica anterior a 1871”, que já tinha um Ministério da Educação e “resistiu à emergência de um Estado-Nação, foi um importante dinamizador das relações culturais, em especial com os EUA”, que demonstrava interesse no sistema universitário germânico, estabelecendo com Columbia e Harvard o “intercâmbio de três dezenas de americanos e de alemães entre 1905 e o início da Grande Guerra”. As transformações introduzidas pela Prússia “transformaram a ‘Universidade alemã’, a universidade humboldtiana, num paradigma” através do desenvolvimento simultâneo das “*Technische Hochschulen*, as Universidades Técnicas”, junto aos interesses das indústrias com o intuito de “formar os alemães nas ciências aplicadas”. O cenário acadêmico alemão era admirado pelos demais países. No final do século, já contava com “um estatuto igual ao das universidades, quando passaram a poder conceder o grau de doutor” e por isso o grande interesse por parte dos estudantes estrangeiros (Ninhos, 2016, p. 31-33).

O destaque da Alemanha no cenário científico é indissociável à presença dos cientistas alemães, que divulgavam o seu trabalho em revistas, nas participações em congressos e na academia. No final de XIX, a Alemanha aprimora os veículos de comunicação e a distribuição, permitindo ampla divulgação através de revistas e jornais. Assim, foram criadas várias

associações destinadas à realização de conferências acadêmicas e viagens científicas. As revistas científicas e os congressos foram os principais instrumentos de divulgação das obras e internacionalização dos alemães.

[...] Para além das publicações periódicas, havia outro aspeto essencial para a internacionalização da ciência “alemã”, o Prémio Nobel. Foram vários os alemães reconhecidos com este prémio ao longo da primeira metade do século XX. Nos lugares cimeiros, depois da Alemanha, estavam a França (11), a Inglaterra e Rússia (5), Holanda e EUA (2). Vivia-se então um período de transição relativamente ao paradigma de produção do conhecimento científico que, de acordo com Margit Szöllösi-Janze, esteve ligado à transição de uma sociedade industrial para uma sociedade assente na informação, o que levou à mudança na forma de financiar e comunicar o conhecimento científico. A Alemanha era já uma grande potência industrial. Para tal foi essencial a aliança entre ciência, indústria e Estado. Note-se que, nesta altura, a hegemonia alemã era mais acentuada na área da Física, da Química e da Medicina. Os próprios portugueses estavam cientes que o desenvolvimento industrial da Alemanha se baseara na ciência (Ninhos, 2016, p. 34-35).

Os padrões de investigação tinham mudado. A hegemonia científica alemã estava sendo ameaçada. Os cientistas desistiram da tradicional neutralidade evocada pela ciência e passaram a misturar as questões políticas nesse processo. A superioridade científica era uma preocupação que os alemães tinham, pois compreendiam a necessidade de se manter em destaque no domínio científico, além da superioridade militar, industrial e econômica, para a implementação de uma política cultural.

No século XX, com a internacionalização da comunidade científica, a Alemanha reforça a relação entre a ciência e o nacionalismo, “onde assentou na ideia de uma cultura (*Kultur*) comum, da qual a ciência (*Wissenschaft*) era uma componente importante”. Inicialmente, a divulgação da cultura alemã no estrangeiro ocorreu pela propagação de livro, música e arte. O progresso econômico, militar e científico da Alemanha favorece a criação de cursos de língua alemã fora da Alemanha, por meio das “numerosas publicações e pela exportação de professores”, já que “à invasão de livros sucedeu a invasão de professores”, evidenciando a “necessidade de aprender o idioma” através da divulgação da cultura alemã. A I Guerra Mundial interrompe este processo ao transformar os domínios na esfera científica e cultural (Ninhos, 2016, p. 36-38).



A guerra e as reivindicações estabelecidas pelos vencedores empurraram a Alemanha para uma grave crise<sup>78</sup>. O Tratado de Versalhes e os aliados se juntaram para dificultar que a Alemanha reconquistasse a sua posição hegemônica<sup>79</sup>. O intercâmbio de estudantes impulsionou o intercâmbio científico que fora interrompido pela Grande Guerra. Os sinais do fim do internacionalismo científico começaram a circular, e a Alemanha passou a ser associada à barbárie. Ou seja, para um estudante alemão, era quase impraticável realizar um intercâmbio no estrangeiro, tanto pela hostilidade quanto pelas dificuldades financeiras.

No ano de 1918, o conflito termina; o cenário acadêmico e científico alemão era completamente diferente do de 1914. O intercâmbio com os países inimigos foi interrompido e “os meios haviam sido canalizados para a guerra, que absorvera uma enorme fatia do orçamento”. Algumas sociedades científicas, “sobretudo francesas e inglesas, procuraram retirar à Alemanha o papel proeminente que tinha”. A derrota junto da humilhação do Tratado de Versalhes, “cujo artigo 282 veio anular quase todos os tratados, convenções e acordos multilaterais de carácter económico e técnico”. Os países aliados, França, Inglaterra e Bélgica, se uniram e “conduziram uma campanha, durante mais de uma década, para impedir que a Alemanha recuperasse a sua posição hegemónica”. Em 1920 foi criado um departamento inteiramente dedicado aos assuntos culturais com o objetivo de se adaptar as exigências do cenário pós-guerra<sup>80</sup>. Assim, em 1925, foi criado, na Universidade de Heidelberg, um Serviço de Intercâmbio Acadêmico (*Akademischer Austauschdienst*, ou AAD), para estimular o intercâmbio de professores e estudantes. A proposta original surgiu no Instituto de Ciências Sociais (*Sozialwissenschaftliches Institut*), em Heidelberg, com o objetivo de criar um serviço

---

<sup>78</sup> Segundo Ninhos (2016, p. 31-50), o intercâmbio promovido pela Alemanha se transformou “numa tradição e as universidades deste país emergiram como uma alternativa à preponderância das francesas”. Desde o final do século XIX já era possível notar essa predileção, “na viragem do século 1/5 dos estudantes que frequentavam as universidades alemãs eram estrangeiros [...] em 1914, o número de estudantes [...] era mais de 5200 estrangeiros”. Diante deste cenário de grande interesse estrangeiro, a Alemanha resolve “adotar uma política cultural no estrangeiro se quisesse praticar, de facto, uma *Weltpolitik*”. Após institucionalizar “uma comunidade científica internacional, materializada na organização de conferências e na criação de instituições internacionais, reforçou-se a ligação entre a [...] ideia de uma cultura (*Kultur*) comum, da qual a ciência (*Wissenschaft*) era uma componente importante”, estabelecendo-se assim como uma “potência científica e cultural”.

<sup>79</sup> A utilização da língua alemã foi proibida em congressos, o que afetou os cientistas alemães, holandeses e os escandinavos que tinham o alemão como a língua científica internacional. Segundo Ninhos (2016, p. 40-41), “[...] durante este período, e no que diz respeito às relações científicas, desenvolveu-se uma espécie de ‘guerra fria’, e a certeza da universalidade da ciência foi ‘abalada pelo facto de a ciência se dividir em campos políticos hostis’. As condições políticas na Europa pós-guerra, força ‘os próprios cientistas e intelectuais alemães a radicalizarem o seu discurso’”.

<sup>80</sup> Em 1924, a Alemanha enviou 12 estudantes para universidades norte-americanas e acolheu 12 americanos em suas universidades e, nos anos seguintes, o número de cidadãos americanos que passaram a frequentar as instituições alemãs teve um crescimento significativo, como registrado: 15 estudantes em 1925; 20 estudantes em 1926; 28 estudantes em 1927 e, mais de 40 estudantes em 1928 (Ninhos, 2016, p. 44-46).

de intercâmbio acadêmico. No final de 1925, registraram-se 86 candidaturas de 25 países<sup>81</sup> (Ninhos, 2016, p. 38-41).

Diante desta nova dinâmica da política externa alemã, empenhada na multiplicação de instituições, em 1925 foi fundada, em Munique, a *Deutsche Akademie* (Academia Alemã)<sup>82</sup>.

Em 1937, foi criada, no seio do Departamento de Política Cultural da Academia Alemã (AA), uma nova secção, a *Kult U (Unterricht)*, destinada às questões de intercâmbio acadêmico, com o objetivo de fomentar o ensino da língua alemã em diversos países da Europa, da América Latina e na África do Sul. A propagação do alemão era um recurso decisivo para uma política cultural bem-sucedida, já que possibilitaria o acesso às universidades alemãs e à bibliografia alemã.

A guerra chega em setembro de 1939, os *Kulturreferenten* (conselheiros culturais) das missões passam a se reunir anualmente em Berlim para discutirem sobre a política cultural. Apesar da suspensão das relações com a França e a Grã-Bretanha, a política cultural alemã continuava com a Itália, a Península Ibérica, a Balcãs, o Báltico, a Rússia, a América Latina, o Japão e a China. Os países neutros, como Portugal, eram vistos como a possibilidade para a criação de centros com o intuito de reunir revistas estrangeiras para garantir o envio à Alemanha (Ninhos, 2016).

Depois da guerra, as relações luso-alemãs foram retomadas e as instituições alemãs reabertas<sup>83</sup>. Para compreender as relações culturais e científicas luso-alemãs, é necessário que se considere o papel fundamental que o Instituto Alemão da Universidade de Coimbra teve nesta trajetória. Na cerimônia de inauguração, estiveram presentes autoridades religiosas, militares e civis da cidade de Coimbra, assim como personalidades da “Colônia alemã de Lisboa”, vários filólogos alemães e um representante oficial do Ministério da Educação da Prússia. Durante a cerimônia, Mendes dos Remédios<sup>84</sup> afirmou a pretensão de criar institutos semelhantes em outros países, como França, Espanha, Itália, Inglaterra ou Brasil.

---

<sup>81</sup> Para uma bolsa da Fundação Humboldt. A maioria dos candidatos era da Bulgária, da Jugoslávia e da Hungria (Ninhos, 2016, p. 45-46).

<sup>82</sup> Entretanto, com a ascensão de Hitler ao poder, houve uma redução no número de estrangeiros nas universidades alemãs, levando a Alemanha a experimentar um novo isolamento cultural, diferente de outros países que registravam sucesso na política cultural, como França, Reino Unido, entre outros.

<sup>83</sup> Os anos 20 e o início dos anos 30 ficaram marcados pelos problemas do pós-guerra e pelas questões como as indenizações de guerra ou a devolução dos bens dos alemães por parte do governo português. Apesar desses problemas, os alemães compreenderam que a cultura alemã e os acadêmicos alemães eram exportáveis para Portugal.

<sup>84</sup> “Remédios definia como cultura tudo o que estava relacionado com a história, a literatura, a pedagogia, o folclore ou a música de um país que tinha em grande consideração e defendia que o contacto com a Alemanha, com um país com um ‘tão notável desenvolvimento intelectual e artístico’” (Ninhos, 2016, p. 92-94).

O Instituto Alemão foi o pioneiro daquilo que, no futuro, seria “a criação, sob o patrocínio da Universidade, de uma espécie de Sociedade das Nações”, com objetivos “supra ou meta-político, sob o império sacrossanto da Paz, com o coroamento magnífico da Ciência”. No ano em que se assinou o Tratado de Locarno<sup>85</sup>, que permitiu a entrada da Alemanha na Sociedade das Nações, voltando ao cenário europeu, a universidade e a ciência eram tidas como instrumento para alcançar o entendimento e a paz entre os povos. Para além disso, os seus objetivos eram apresentados como apolíticos. O instituto era destinado a receber livros, revistas, documentos e “tudo quanto possa concorrer para mais intimamente penetrarmos a cultura do grande Povo alemão”, trazendo grandes benefícios para Portugal. Da Universidade de Berlim, chegava uma mensagem para o novo instituto, “imbuída desta ideologia que olhava para a ciência como a portadora de valores universais e instrumento para alcançar o entendimento entre os povos”<sup>86</sup> (Ninhos, 2016, p. 93-105).

[..] Tanto os textos de Muckermann, como os de Wilamowitz-Möllendorf e Mendes dos Remédios foram dados à estampa num Boletim que o Instituto Alemão passou a publicar a partir de 1926, e até 1943. No primeiro número, Providência Costa apresentou-o como o “órgão do Instituto Alemão” para divulgar no espaço de língua portuguesa a língua, a cultura e tudo o que estivesse ligado à Alemanha. Propunha-se, por isso, levar “a todos os países de língua portuguesa os maiores nomes da Alemanha intelectual contemporânea”, fomentando “o seu conhecimento pela descrição das melhores invenções do seu engenho e pela crítica dos seus livros mais notáveis”, contribuindo, assim, “para um mais fecundo e estreito convívio espiritual entre as pátrias de Goethe e de Camões [...] (Ninhos, 2016, p. 96).

O instituto, além das publicações do Boletim, promoveu a realização de conferências e cursos de férias com a participação de inúmeros académicos alemães. A biblioteca do Instituto foi sendo enriquecida ao longo dos anos, dispunha de livros para o ensino da língua alemã, mas também de outras disciplinas, tendo um aumento significativo em seu acervo.

O Grémio Luso-Alemão, *Deutsch-Portugiesich Gesellschaft*, a Sociedade Germano-Portuguesa, foi inaugurado em 1928 e desempenhou um importante papel na execução da

---

<sup>85</sup> Tratado negociado por representantes da Alemanha, França, Grã-Bretanha, Bélgica, Itália, Polónia e Tchecoslováquia entre os dias 5 e 16 de outubro de 1925 na cidade suíça de Locarno e ratificado em 1º de dezembro em Londres, com o objetivo de rever o Tratado de Versalhes de 1919. No tratado, foram apresentados sete acordos, e o mais importante era o Pacto Renano, ou Pacto de Estabilidade, no qual a Alemanha reconheceu suas fronteiras com a França e a Bélgica, e a desmilitarização da zona renana. As três potências renunciaram dessa forma à guerra, tendo Inglaterra e Itália como garantia (Silva, 2018)

<sup>86</sup> “Wilamowitz-Möllendorf, filólogo que assinara o Manifesto dos 93, saudava a iniciativa da Universidade de Coimbra, de receber a ‘verdadeira alma alemã’, desejando que esta trouxesse ‘o maior proveito espiritual a ambos os povos’” (Ninhos, 2016, p. 92-96).

política cultural alemã. O Grêmio possuía salas de aula e de leitura e uma biblioteca respeitável. O acervo contava com mais de 7.000 livros, sobre os mais diversos temas e áreas, história alemã e universal, literatura, medicina, química, física, direito, filosofia, engenharia, arquitetura, decoração, dicionários, todas as obras clássicas alemãs, obras de teatro antigo e moderno, obras sobre Portugal, revistas de arte, ciência, literatura entre outros. Segundo Ninhos (2016, p. 211), a expansão da cultura alemã teve no Grêmio Luso-Alemão e no Instituto Alemão da Universidade de Coimbra as fundamentações da “alma da cultura germânica em Portugal”.

Desde 1933 as relações luso-alemãs foram intensificadas e chegaram ao auge em 1936<sup>87</sup>. Em 1934, a imprensa portuguesa e a alemã noticiam a criação de uma Sociedade de Estudos Germano-Portugueses. O ensino da língua e da cultura alemãs era um importante instrumento de aproximação cultural com Portugal. Além do Instituto Alemão de Coimbra, o ensino do alemão era também oferecido no Instituto Superior de Ciências Econômicas e Financeiras (ISCEF), onde, em 1935, foi inaugurada uma Sala Alemã.

A Alemanha apoiou o intercâmbio entre jovens alemães e portugueses no Verão de 1935, em que mais de 250 portugueses participaram<sup>88</sup>. A cordialidade e o interesse pelos portugueses eram demonstrados por meio de exposições, organização de conferências, artigos de imprensa, revistas e até livros<sup>89</sup>.

O Grêmio era considerado a base da cultura alemã em Portugal, mas o Instituto Alemão da Universidade de Coimbra foi primordial para a difusão da cultura alemã entre os intelectuais e personalidades portuguesas. Deste modo, ao contrário do que se foi colocado na historiografia sobre o relacionamento cultural e científico luso-alemão, a relação entre os dois países foi além da diplomacia germânica. Para Ninhos (2016), essa interação tem sido desvalorizada e deve ser

---

<sup>87</sup> Em 1933, esta relação ganha um importante aliado com a chegada de um novo diplomata alemão, o barão Oswald von Hoyningen-Huene em Lisboa<sup>87</sup>. Assim, enviam, de Lisboa para Berlim, relatórios sobre a situação política, social e econômica de Portugal. Utilizando-se destas informações para instrumentalizar a cultura e o prestígio científico alemão para se impor a Portugal a “hegemonia cultural, científica e, conseqüentemente, conquistar a elite lusa que, por tradição, era culturalmente ‘francófila’ e ‘francófona’” (Ninhos, 2016, p. 105-106).

<sup>88</sup> Os jovens e as elites acadêmicas eram os focos da política externa alemã, e o ensino da língua alemã foi o recurso utilizado para a aproximação entre os dois países. O fomento do ensino do alemão, possibilitou o acesso dos eleitores à Academia Alemã, ao Grêmio Luso-Alemão e as atividades do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra.

<sup>89</sup> Como a exposição realizada na Alemanha em homenagem a Portugal, seguida da “semana portuguesa”, com a bandeira de Portugal hasteada nos principais edifícios da capital alemã. [...] De acordo com um relatório do Instituto para a Alta Cultura, a exposição foi visitada por cerca de 10.000, tendo contribuído “de maneira exuberante para estreitar mais ainda os íntimos laços de amizade e de cultura que unem Portugal e a Alemanha”. O seu catálogo, da autoria de Delfim Santos e de Joseph Piel, foi prefaciado por Júlio Dantas, para quem a exposição resultou de uma “delicada atenção” do governo alemão, de extrema “utilidade” devido ao interesse sempre manifestado pela história, literatura e língua portuguesa junto das universidades e “centros cultos da Alemanha”, permitindo compreender o “estado atual de adiantamento das nossas artes e indústrias gráficas. No final da exposição, muitos dos livros foram distribuídos por bibliotecas alemãs [...]” (Ninhos, 2016, p. 212).

retomada e analisada de maneira cautelosa, já que a transferência de conhecimento por meio do intercâmbio estava diretamente ligada a questões políticas<sup>90</sup>.

No ano de 1936, a política interna portuguesa foi afetada pelos acontecimentos na Espanha. A eclosão da guerra conduziu o regime português e a política externa portuguesa a novos rumos. Depois de se sentir ameaçado pela Espanha no próprio continente europeu, onde o comunismo poderia se espalhar, e sem a garantia da Inglaterra, Portugal viu na Alemanha, apesar de distante, um aliado na luta contra o avanço do comunismo. O fortalecimento das relações com a Alemanha acelera a deterioração da relação com a França<sup>91</sup>.

Em 1937, as negociações de um Acordo Cultural entre Alemanha e Portugal foram retomadas. Nesse documento, destacam-se alguns tópicos sobre os bolsеiros, o intercâmbio e o compromisso por parte da Alemanha em assegurar quatro leitorados de Português em diferentes universidades e, em Portugal, três professores de alemão nas universidades de Lisboa, Coimbra e Porto<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> O movimento alemão de inserção cultural ia além do intercâmbio, promoveram as viagens dos navios da *Kraft Durch Freude* a Lisboa e a Madeira que foram determinantes à promoção do turismo, organização de cruzeiros, atividades culturais, educativas, excursões e construção de “uma estância no Báltico, espaços verdes, cantinas, centros de educação de adultos, escolas de música”. Adquiriam bilhetes para espetáculos e doavam aos portugueses, além de “organizava exposições e concertos em fábricas, teatros ao ar livre em pequenas cidades e aldeias”. Destacando-se e tornando-se um modelo para outros países, pois enviava a bordo representantes que transmitissem as ideias através do domínio da política externa, conhecidos por “Frota da Paz”, ansiavam persuadir os outros países dos seus objetivos pacifistas. Os jornalistas portugueses eram recebidos nos navios por representantes alemães que informavam sobre o “funcionamento da KdF, das suas secções, o seu papel na promoção da cultura e do desporto através da construção de campos e de outras infraestruturas”. Assim, a imprensa e os dirigentes portugueses repetiam estas informações nos artigos que ressaltavam o trabalho feito pela KdF, difundindo a mensagem entre os seus leitores (Ninhos, 2016, p. 141-146).

<sup>91</sup> O comportamento da imprensa em relação a Alemanha mudou, se antes era permitido notícias críticas sobre a política interna e externa alemã, com a guerra no país vizinho, o cerco à imprensa e a censura fez com que as publicações optassem por uma linha de orientação que beneficiava a Alemanha. Para os ingleses, as notícias influenciavam favoravelmente os portugueses, ao apresentar os dois países como uma frente única contra o comunismo, mas, acima de tudo, o grande êxito veio através da propaganda cultural, através do intercâmbio cultural. Assim, no final de 1937, os ingleses sabiam que a propaganda alemã, e italiana, se intensificava e ameaçava as relações de Portugal com a Inglaterra<sup>91</sup> (Ninhos, 2016, p. 141-143).

<sup>92</sup> A escolha do leitor deveria seguir o acordo dos dois países. O intercâmbio de estudantes universitários entre os dois países seria mantido e financiado pelo *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (Serviço de Intercâmbio Acadêmico Alemão – DAAD) e o Instituto para a Alta Cultura (IAC). O objetivo era incentivar o intercâmbio de professores e assistentes universitários visando colocá-los para trabalhar em institutos e clínicas. O acordo no preâmbulo ressalta que “[...] o governo português na esfera de influência política e ideológica [...] desejo comum de lutar contra os que ameaçavam a tradição, a cultura e a ciência”. Deixando de ser um “documento circunscrito a questões culturais e científicas”, para se transformar em um tratado “que sobrepuja à ‘Aliança Inglesa’ uma espécie de ‘Aliança Germânica’ [...] aplicando ‘a um país do Sudoeste da Europa um modelo de tratado firmado com países do Leste’”. A expansão da língua alemã/portuguesa era “um dos aspectos centrais desta proposta”, pois através do ensino e por meio dos leitores, os dois países se comprometiam a garantir aos leitores uma colocação nas universidades. As negociações do Acordo Cultural, que haviam começado em 1936, prolongaram-se, assim, ao longo de 1937 e 1938 (Ninhos, 2016, p. 178-201).

Quando a guerra eclodiu, em setembro de 1939, o IAC mandou suspender as bolsas, por tempo indeterminado, mas as instituições alemãs, que mantinham relações com o IAC, se manifestaram favoráveis à continuidade do intercâmbio entre os dois países, levando o IAC a dar continuidade ao programa. Assim, com a continuidade do intercâmbio, a maioria dos bolsiros optaram em ficar. O ensino do português continuava e havia cinco leitores na Alemanha, cinco na França e dois na Inglaterra.

[...] Os leitorados de português funcionavam com regularidade e o número de alunos foi mesmo superior ao dos anos anteriores. Em Munique, passaram a funcionar, em simultâneo, três cursos, devido à criação de um novo curso para filólogos romanistas, que tinha como objetivo aperfeiçoar a língua e promover o conhecimento da literatura e da filosofia. No Leitorado de Berlim, regido por Delfim Santos, funcionaram três cursos, um nível para principiantes, um intermédio e outro avançado, que contaram com a participação total de 24 alunos (superior ao período antes da guerra). Em Colónia, Manuel Seabra manteve-se como leitor provisório, funcionando três níveis, num total de 10 alunos. O leitorado em Hamburgo, cujo cargo de leitor estava vago desde o início da guerra, foi ocupado por Horácio Hermínio da Gama Tavares, em Maio de 1940, e oferecia três níveis. Em Heidelberg, com o objetivo de introduzir o português no Seminário Românico, Walter Mönch convidou Eudoro de Sousa para leitor (Ninhos, 2016, p. 299).

O intercâmbio, em 1941, parece ter melhorado em comparação ao ano anterior. Para a Alemanha, foram concedidas sete bolsas, para a Itália, cinco, para a Suíça, quatro, para Inglaterra, França e Espanha, duas para cada país. Delfim Santos, em carta a Celestino da Costa, Presidente do IAC, avisava que a Alemanha desejava convidar de 20 a 40 intelectuais portugueses com funções docentes, universitários e superiores para visitar a Alemanha na primavera de 1942<sup>93</sup>.

## 2.4. Um leitor português em Heidelberg

Deste modo, o cenário educacional português encontrava-se em transformação institucional e cultural. A República aspirava implementar um sistema organizado de concessão de bolsas de estudo, visando estimular o intercâmbio cultural, intelectual e científico. Segundo o contexto histórico apresentado ao longo deste capítulo, é possível compreender a influência

---

<sup>93</sup> Segundo Ninhos (2016), nos anos finais da guerra, o Instituto para a Alta Cultura não elaborou relatório sobre as atividades desenvolvidas durante esse período, mas, mesmo com essa lacuna nos relatórios, foi constatado que o intercâmbio de portugueses para a Alemanha continuou até ao final da guerra.

alemã no cenário português e como este contato foi determinante para muitos intelectuais da época, favorecendo a decisão de ingressar no programa de bolsiros.

A ciência e a técnica eram aliadas necessárias para o desenvolvimento econômico no período entre as duas guerras mundiais. O poder político, as transformações sociais e culturais e o resgate do nacionalismo evidenciaram a necessidade de se fazer ciência. O ambiente socioeconômico, político e cultural do novo século, através da valorização do conhecimento científico, favorecia um processo de conscientização das funções sociais do pensamento científico e suas implicações no campo político, cultural e econômico.

A transição do século XIX para o XX na cidade de Porto, a experiência no Grupo de Filosofia e o movimento renascentista foram cruciais para a formação filosófica de Eudoro de Sousa, destacando-se a importância deste movimento cultural para sua nova fase acadêmica.

Diante do cenário que se apresenta em Portugal, influenciado por essa atmosfera germânica, Eudoro desperta o interesse pela leitura alemã, ao evidenciar sua predileção pelos pensadores alemães, demonstrando um distanciamento da influência francesa que predominava entre os intelectuais portugueses<sup>94</sup>.

Assim, em 1938, Eudoro de Sousa adquire o exemplar como *Études Kierkegaardienes*, de Jean Wahl, como pode ser comprovado no seu acervo pessoal incorporado à biblioteca geral da Universidade de Brasília. No mesmo exemplar, é possível perceber que as “anotações marginais à bibliografia que consta no fim do livro reúnem a maciça atenção dada por Eudoro à leitura francesa”, evidenciando a influência da tradição francesa, “da qual Eudoro e muitos dos seus contemporâneos queriam se libertar” (Borges, 2015, p. 74).

Segundo Lóia (2018), Álvaro Ribeiro foi o cúmplice de Eudoro no aprofundamento ao pensamento alemão e no estudo da língua alemã, além de ser o responsável por reconhecer a qualidade filológica e hermenêutica que brotou da sua capacidade autodidata:

[...] Ainda em Portugal, não foi de estranhar que surgisse, naturalmente, uma proximidade estreita com Delfim Santos, pois são ambos pensadores que pensam a filosofia alemã, que se consideram antipositivistas e que advogam o

---

<sup>94</sup> No texto “[...] intitulado ‘O pensamento eloquente e romântico de Leonardo Coimbra’, a partir da comparação que faz das características da intuição em Bergson e Leonardo, já se vê bem o seu interesse pela *impotência do intelecto e da razão* quando confrontada com o *limiar de heterógenas e heterónomas regiões do real*. O tom do texto, revelador do seu apreço pelo pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, que não o considera um filósofo bergsonista, confirma, ao mesmo tempo, afinidades e divergências, e essas divergências começam a acentuar-se precisamente na consideração desse limiar – *que será liminar* – a que a razão lógico-discursiva não chega, mas que a visão ginástica, para Eudoro, ainda não alcança completamente, apesar de ser a síntese metafísico-religiosa em que se dá a contemplação do divino. De facto, no seu exemplar de *A Alegria, a Dor e a Graça*, de Leonardo Coimbra, Eudoro de Sousa, ao meditar sobre a questão do mistério aí exposta, escreve em margem: ‘O que estará dentro do mundo?’, anotando à sua margem uma outra questão: ‘Dentro de Deus?’” (Lóia, 2018, p. 45).

regresso à *Metafísica* de Aristóteles. O interesse pela filologia é outro dos aspetos que aproxima os dois pensadores. Delfim Santos cursa várias cadeiras de filologia clássica, aquando dos seus estudos de ciências histórico-filosóficas na Faculdade de Letras do Porto, onde foi aluno de Teixeira Rego e Leonardo Coimbra; Eudoro de Sousa fá-lo-á, mais uma vez, de forma autodidata. A meditação sobre a linguagem, sobre o discurso, sobre o *logos*, inicia o nosso autor no estudo arqueológico, filológico e filosófico acerca do que seja o homem, e aí o filósofo e a filosofia apresentam-se como subsequentes concretizações do poeta e da mitologia num cenário comum que é religioso. Deste modo, evidencia-se como a inquirição filológica vai fundamentando a construção do sistema filosófico; as leituras e a análise linguística elaborada são elementos, não só de compreensão dos textos, mas de hermenêutica filosófica (Lóia, 2018, p. 57).

Álvaro Ribeiro elogia a postura de Sousa enquanto filólogo em 1936, quando escreve para Delfim contanto sobre as leituras dos filósofos alemães realizadas por ele e o acesso aos livros alemães por intermédio de Eudoro.

[...] Do meu primeiro contacto directo com Schelling, porém, nasceu pela primeira vez o Sentimento de que para seguir aquela via da filosofia romântica era necessário conservar uma certa liberdade em relação com a metafísica que segue vias tradicionais, liberdade que só é possível conseguir, pela sua compreensão. Isto, que pode ser banal, era no entanto qualquer coisa de novo para mim, que até então havia despresado teimosamente, sistematicamente essa metafísica. Por isso, hoje me encontro a braços com a “Crítica da Razão Pura”, diligenciando preparar-me convenientemente para umas próximas preleções sobre Hegel e um seminário sobre a “Fenomenologia do Espírito [...]” (Ribeiro, 2001, p. 130).

Eudoro de Sousa vai se apropriando da língua alemã e, assim como fazia com o grego, a incorpora como instrumento metodológico em suas leituras, traduções e análises<sup>95</sup>.

[...] Algumas cartas inéditas mostram sua aproximação à leitura de filósofos alemães. [...] Essa experiência *com a língua* é visível nos exemplares da época, exemplares lidos por Eudoro àquela altura. Nas margens, um sem-número deles registra a aproximação com o idioma, ainda apreendido “aos farrapos”. Uma edição da obra completa de Schiller, comprada em janeiro de 1937, atesta a fluência inicial do alemão, ainda com inúmeras anotações de vocábulos às margens da versão teuta da *Gedichte* schilleriana (Borges, 2015, p. 76).

---

<sup>95</sup> Confirmando o autodidatismo, as anotações nos livros de Eudoro ao qual ele teve acesso, “o primeiro volume da obra completa de Schiller, Eudoro anota, a lápis, à margem dos versos alemães, uma versão francesa para um poema de 1785” (Borges, 2015, p. 76). Eudoro de Sousa estava obtendo êxito em suas traduções e compartilhava esses avanços com os parceiros germanistas, como descrito por Borges nas correspondências inéditas: em 1936, Álvaro Ribeiro escreve para Delfim Santos, “Tenho conversado com o Eudoro, meu companheiro no estudo do alemão. Este amigo adquiriu livros da ‘Revista do Ocidente’ no valor de 300 pesetas: Scheler, Messer, Spengler, Heimsoeth, Hegel, Ortega y Gasset, etc... Assim, graças à bondade do Eudoro, tenho eu podido ler umas coisas novas e interessantes” (Borges, 2015, p. 73).



Delfim e Eudoro são entusiastas da filosofia alemã, se consideravam antipositivistas e defensores do regresso à metafísica de Aristóteles, além do interesse pela filologia. Entre 1937 a 1942, Delfim Santos está em Berlim, ocupando a vaga de leitor de língua portuguesa e, devido à proximidade e amizade, Delfim indica o nome de Eudoro de Sousa para a vaga de língua portuguesa na Universidade de Heidelberg, onde iniciou uma pós-graduação em filosofia clássica e em história antiga.<sup>96</sup>

Para além do contexto em Portugal, a experiência de Delfim Santos com a Alemanha foi um dos motivos que influenciaram Eudoro de Sousa sobre o intercâmbio, como descrito em algumas correspondências entre os dois<sup>97</sup>.

Algumas cartas mostram a aproximação com a leitura de filósofos alemães, como a enviada em fevereiro de 1938, relatando ao amigo que as traduções ainda estavam aos “farrapos”, o que lhe causa desespero.

[...] Essa experiência *com a língua* é visível nos exemplares da época, exemplares lidos por Eudoro àquela altura. Nas margens, um sem-número deles registra a aproximação com o idioma, ainda apreendido “aos farrapos”. Uma edição da obra completa de Schiller, comprada em janeiro de 1937, atesta a fluência inicial do alemão, ainda com inúmeras anotações de vocábulos às margens da versão teuta da *Gedichte* schilleriana. Imperioso notar que no mesmo exemplar desta edição, o primeiro volume da obra completa de Schiller, Eudoro anota, a lápis, à margem dos versos alemães, uma versão francesa para um poema de 1785 (Borges, 2015, p. 77).

Uma edição da obra completa de Schiller atesta a fluência do alemão, ainda com inúmeras anotações de vocábulos às margens da versão teuta da *Gedichte* schilleriana. Assim, Eudoro vai se apropriando da língua alemã utilizando esta ferramenta para novas pesquisas. Em maio de 1940, ele envia uma carta a Delfim relatando que assistia “*Vorlesungen*” de um tal Brecht, para treinar o ouvido (Borges, 2015, p. 77-79).

Em fevereiro de 1940, Delfim faz as indicações necessárias sobre as questões burocráticas da viagem para Heidelberg e a função que ele deveria desempenhar conforme a

---

<sup>96</sup> Delfim Santos neste período trabalha na elaboração da sua tese de doutorado e atualiza as leituras e o conhecimento em Martin Heidegger (Lóia, 2018). Segundo Borges (2015), nas cartas entre os dois pensadores, Eudoro ressalta a Delfim que o desejo de conhecer a Alemanha era antigo e que essa possibilidade oferecida pelo amigo era a realização de um sonho.

<sup>97</sup> Essas cartas foram apresentadas a Borges pelo filho de Delfim Santos, algumas contêm fatos inéditos e suas transcrições encontram-se em sua pesquisa. Tal acervo pode ser encontrado em seu trabalho de pesquisa: “Eudoro de Sousa e sua biblioteca: Dispersão e fragmentos de um pensamento”, pela Universidade de Brasília, 2015.

proposta do programa: Eudoro assumiria a função de “leitor”, devendo cumprir uma carga horária de 6 horas de atividades além de algumas lições de português.

[...] Foi essa proximidade que permitiu a Delfim Santos indicar o nome de Eudoro de Sousa para o lugar de Leitor de língua portuguesa na Universidade de Heidelberg. O processo ficou ainda mais facilitado porque Delfim Santos já se encontrava em Berlim, desde 1937, com o patrocínio do Instituto para a Alta Cultura, assistindo aos seminários de Nicolai Hartmann na preparação da sua tese de doutoramento, e cultivando o conhecimento do pensamento de Martin Heidegger. Recomendando o amigo para uma Bolsa instituída pelo Instituto para a Alta Cultura do Ministério da Educação Nacional, mas que enquadrava o cumprimento das suas funções no âmbito do Ministério dos Estrangeiros através da Legação Portuguesa na Alemanha, que não se veio a concretizar no contrato estabelecido, permitiu que o nosso autor rumasse a terras germânicas, no ano de 1940, como bolseiro (Lóia, 2018, p. 57).

Assim, Eudoro de Sousa passa a fazer parte do programa de bolseiros e assume a vaga de leitor em língua portuguesa na Escola de Intérpretes em Heidelberg.

Ao chegar em terras alemãs, ele escreve ao amigo, ao final do mês de fevereiro, descrevendo a jornada até o destino, apesar de cansado após os cinco dias de barco e comboios. Em 13 maio de 1940, escreve ao amigo e se diz emocionado por ter entre os seus alunos

[...]Walter Mönch, filólogo e romanista, que teria sido, àquela altura, diretor do Instituto de Intérpretes do qual Eudoro se tornou “Leitor”. A carta de 30 de maio de 1940 é um dos mais importantes testemunhos da reviravolta que viveria naquele tempo. Como um portal para este novo momento de sua vida, “sonho sonhado anos a fio”, ela registra seu primeiro e expressivo contato com a figura controversa de Mönch, pontua os dois cursos de português que passou a dar (um de iniciação e outro para iniciados), além da conferência semanal que lhe foi imputada, que deveria versar sobre o tema das *Correntes literárias em Portugal, do princípio do S. XIX até os nossos dias* [...] (Borges, 2015, p. 78).

Em julho de 1940, Eudoro envia nova carta a Delfim e relata, com muita empolgação, parte da sua rotina, a função de leitor, a interação com os alunos no curso de língua portuguesa. Ele descreve seu cotidiano enquanto professor de língua portuguesa, comenta sobre os alunos e ressalta um desejo enquanto funcionário da Universidade de Heidelberg: “a esperança de que possam compreender e apreciar poesias e, através delas, alguma coisa da alma portuguesa”. Enquanto aluno, Eudoro está seduzido: “como estudante, tenho andado em contínuo deslumbramento de iniciando” (Borges, 2015, p. 79).

Depois de Paris, o destino de Eudoro é a Alemanha, onde se especializou em filologia clássica e história antiga na Universidade de Heidelberg. A estadia teuta redundou não só em iniciação nos sérios métodos da Ciência da Antiguidade (*Altertumswissenschaft*), como também em reforço de uma atitude espiritual que via a Grécia fortemente enraizada na tradição do romantismo alemão. Tal atitude voltaria a se manifestar pela presença heideggeriana nos últimos trabalhos do helenista (Guimarães, 2012, p. 77).

Sousa estava entusiasmado com esta nova experiência e, mesmo com suas obrigações enquanto leitor, ele menciona ao amigo Santos que havia retomado os estudos de grego<sup>98</sup>. Sem esconder sua hesitação, inicia os estudos de grego na Universidade de Heidelberg.

## 2.5. A Filosofia alemã na obra eudoriana

A estadia de Eudoro é marcada por grandes eventos, novas descobertas, o aprimoramento dos seus estudos alemães e, principalmente, a consolidação da influência alemã em seus trabalhos, pesquisas e textos.

[...] Como uma vez, se bem me recordo, lhe dei a entender, o que eu procurava na Alemanha, não era bem aquilo que V. procurou e encontrou. Conforme é minha natureza ou a influências externas (a influência do Álvaro Ribeiro foi, sem dúvida, a mais forte destas influências), entreguei-me, logo que cheguei a Heidelberg, ao estudo da filosofia do Romantismo, principalmente Lud [wig] Klages e, através deste, aos filósofos da natureza e da mitologia. Entre estes, Schelling era inevitável! [...] (Borges, 2015, p. 80).

Segundo Lóia (2018), após este contato mais próximo com a filosofia, a poesia e a cultura alemã, Eudoro desenvolve o interesse em especial pela filosofia do Romantismo alemão, *Altertumswissenschaft*<sup>99</sup>.

[...] *Altertumswissenschaft* exigia a reunião das diferentes disciplinas de estudo da antiguidade num todo enciclopédico – é o que Wolf expõe na sua *Lição sobre a Enciclopédia da Ciência da Antiguidade*. Neste sentido, compreender o texto de um autor clássico exigia conhecer a sua vida, a história e a geografia do seu país, a sua religião, a cultura, os seus mitos e ritos.

---

<sup>98</sup> Borges (2015), em sua pesquisa em parte da biblioteca pessoal de Sousa, que se encontra no acervo da Universidade de Brasília, demonstra, pelas anotações em seus exemplares, que os primeiros contatos com a língua grega já aconteciam antes de sua ida a Heidelberg. Segundo ele, havia um livro sobre Sócrates, do autor francês Andre-Jean Festugière, com data de 1935. Ali, a margem manuscrita, rascunha em grego sobre o pensamento socrático e demonstrava uma certa familiaridade com o idioma.

<sup>99</sup> Friedrich Wolf, sublinhando a importância dos estudos clássicos nos currículos universitários, cunhou o termo *Altertumswissenschaft* que significa, literalmente, ciência da antiguidade. *Altertumswissenschaft* pode ser entendida como hermenêutica filológica de inspiração wolfiana, que influenciará o modo como se interpreta a poesia e a filosofia grega, bem como as narrativas mitológicas nelas contidas (Lóia, 2018, p. 62).

Exemplo de um dos produtos desta área do saber ou deste tipo de saber sobre a antiguidade é a edição do *Corpus inscriptionum graecarum*. De outro modo, também a sua metodologia fez tradição com a edição de *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*<sup>131</sup>, coordenada por August Pauly, cujo primeiro volume data de 1937 e se mantém atualizada. São dois exemplos de obras que Eudoro consultou, estudou e anotou, a que se pode juntar o periódico *Anzeiger für der Altertumswissenschaften*. [...] (Lóia, 2018, p. 64).

A história dos estudos clássicos pode ser remontada à própria Antiguidade, tendo como referência: os filólogos de Alexandria no período helenístico, nos séculos III e II; o Renascimento na Europa (incluindo os italianos, países do norte da Europa e o Neoclassicismo francês), entre os séculos XIV e XVIII; e os filólogos das universidades alemãs do século XIX, da *Altertumswissenschaft* (ciência da Antiguidade).<sup>100</sup>

[...] Sem embargo, ele estava sempre concentrado em seu campo, que definia com muita largueza, apelando à tradição germânica: gostava de dizer que se ocupava da *Classische Altertumswissenschaft*. Perito em filologia, ministrou também nesta universidade cursos sobre Arqueologia do Egeu e do Mediterrâneo Oriental e História do Livro, entre outros. Seu talento hermenêutico tornava inesquecíveis as discussões que promovia sobre os pré-socráticos, ou sobre os diálogos platônicos; eram luminosas e concorridas suas conferências sobre a tragédia ou sobre a arte minoica[...] (Serra, 2019, p. 13).

Eudoro de Sousa, após contato direto com esta nova possibilidade de investigação, expande as possibilidades de compreensão ao aliar temáticas, conceitos, produções do mundo antigo greco-romano capaz de oferecer uma reflexão sobre esses acontecimentos passados de maneira articulada aos fatores socioculturais fundamentais para a nossa história.

[...] na Alemanha, representou a escolha do campo de uma especialidade em que se distingue de forma extraordinária – um campo bem vasto, alias... pois este filólogo helenista, o maior que já tivemos em qualquer tempo, este notável estudo da *Classische Altertumswissenschaft* (como dizem os alemães, com uma fórmula mais compreensiva, preferível no seu caso – Ciência da Antiguidade Clássica) [...] (Serra, 1999, p. 47).

A *Altertumswissenschaft* é entendida como hermenêutica filológica de inspiração wolfiana, podendo ser considerada a ciência da antiguidade clássica<sup>101</sup>. Wolf (1759-1824) indica um estudo histórico da Antiguidade clássica capaz de envolver uma compreensão tanto

---

<sup>100</sup> “[...] Evidentemente, entram em consideração outros contextos a depender da ênfase de cada estudioso – pois alguns fazem os Estudos Clássicos remontar ao próprio Homero, outros exploram as conexões possíveis com figuras da Reforma Protestante [...]” (Silva; Assunção, 2023, p. 38).

<sup>101</sup> Friedrich August Wolf é um dos responsáveis pela reconfiguração do campo de estudos direcionado à Antiguidade.

dos textos quanto da cultura material, por meio da gramática, da crítica, da hermenêutica, da arqueologia entre outros, visando que o estudo histórico não seja um fim em si mesmo.

Tanto a Revolução Francesa quanto a Revolução Industrial inglesa geraram um processo de rupturas, desencadeando a formação de uma nova economia para o século XIX, rompendo com o mundo antigo por meio do desmantelamento das instituições e dos seus valores, refletindo no campo social e econômico e na produção intelectual e artística. Alguns intelectuais envolvidos com a literatura, política e filosofia manifestaram-se criticamente sobre a Revolução Francesa, como no caso de Friedrich Von Schiller (1759-1805).

O intuito era proporcionar um caráter científico aos estudos filológicos visando estabelecer padrões rigorosos na utilização dos léxicos das línguas grega e latina, de acordo com o vocabulário e o desenvolvimento histórico do seu significado. Contudo, os termos clássicos não deveriam ser entendidos apenas no seu sentido clássico, erudito, pois que a antiguidade clássica só poderia ser compreendida em sua totalidade se estudasse as suas manifestações culturais, segundo sua relação com o espaço e o tempo, onde as interações pessoais transcorrem e produzem sentido.

A junção entre pesquisa e ensino é fundamental para a transformação da concepção moderna no século XIX no âmbito do advento da universidade. A questão parece não ser tão importante, mas continua a ser debatida pelas próximas gerações de filólogos respeitáveis como Creuzer (1771-1858), Boeckh (1785-1867) e Usener (1834-1905). Apesar desse debate, a consolidação de um sistema educacional baseado nos estudos clássicos garante aos filólogos alemães uma relevância e prestígio garantindo a sua posição um *status* inquestionável e inalterável. Mediante o avanço da *Altertumswissenschaft* e uma produção científica cada vez mais atuante, de interesse historicista, surgem divergências com a concepção humanista de educação (Silva; Assunção, 2023, p. 38-50).

Os problemas relacionados à educação e à formação das instituições de ensino na Alemanha eram parte do ofício do filólogo Wolf, e, após a reforma secundária iniciada por ele sob a inspiração dos neo-humanistas, ele passa a promover tanto uma ciência da Antiguidade (*Altertumswissenschaft*) quanto de um programa pedagógico. Entretanto, em 1830, o ideário neo-humanista deixa de ser adotado por não ser mais interessante ao projeto industrial alemão do que a reforma liderada por Wilhelm von Humbolt (1767-1835) sobre o sistema de ensino prussiano. Humbolt criou não apenas a Universidade de Berlim (1810), mas vários centros universitários com base no princípio da união entre ensino e pesquisa, que estava em concordância com o projeto industrial alemão, baseado na união entre ciência e técnica,

favorecendo a ascensão da Alemanha, em meados do século XIX, para que se tornasse uma potência industrial (Chaves, 2011, p. 14).

O projeto disciplinar de Wolf é publicado em 1807. Afastado de sua cátedra na Universidade de Halle, ele publica suas reflexões sobre a história e a prática dos estudos da Antiguidade escrevendo em poucas semanas sua *Darstellung*: a publicação não apenas sai em alemão como inclui um trecho onde se justifica a importância de se recorrer a uma língua vernácula dos povos germânicos<sup>102</sup>. A proposta de um Estado-Nação germânico ganha o apoio de Humboldt, que estabelece uma comissão do governo prussiano, com o objetivo de se atualizar em termos tecnológicos e científicos, visando concorrer com as potências europeias. Humboldt retoma a discussão sobre o modelo ideal a ser adotado numa universidade moderna e ganha adeptos intelectuais importantes como Immanuel Kant (1724-1804), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854); desse debate se origina a Universidade de Berlim, em 1810 (Silva; Assunção, 2023, p. 36-42).

[...] O testemunho dos discípulos dos tempos do Centro de Estudos Clássicos na Universidade de Brasília é unânime em ressaltar alguns aspectos: a erudição do mestre; sua exigência e rigor acadêmico; o interesse por um conjunto amplo de disciplinas, não só dos estudos clássicos, mas, nesse domínio específico, a concepção dos mesmos como uma autêntica *Classische Altertumswissenschaft* (o que hoje se chamaria de uma abordagem transdisciplinar); finalmente, a concentração de seu interesse em determinadas questões, exploradas em diferentes *corpora*. Esse último aspecto é que principalmente conforma o perfil intelectual de Eudoro de Sousa, desde a primeira publicação da *Poética* de Aristóteles, ainda em Lisboa (1951), até os últimos trabalhos aparecidos no Brasil, vinculados às atividades do Centro de Estudos Clássicos, criado em 1965, e a Universidade de Brasília [...] (Brandão, 2012, p. 96).

Assim, Eudoro de Sousa, influenciado por este movimento cultural em terras alemãs, demonstra em suas pesquisas a necessidade de embrenhar-se em uma nova empreitada filosófica, baseada em metodologia inovadora de análise e pesquisa que se fundamenta em

---

<sup>102</sup> Uma das maiores preocupações do Iluminismo era com a formação do homem. Entre os meios utilizados pelos iluministas para formação do “espírito das classes burguesas encontrava-se a tradução de textos a partir de línguas inacessíveis para o vernáculo”. Enquanto o jovem romântico “lia e escrevia com fluência em diversas línguas, grande parte da população continuava iletrada ou era capaz de ler apenas em sua língua materna”. A tradução contribuía para a “formação das classes burguesas” e afastava “a importância do classicismo francês entre o público alemão”. Alguns intelectuais do século XVIII “acreditam que a tradução tem importância vital no desenvolvimento intelectual do homem. Neste sentido, o tradutor abre a possibilidade de aproximação e conhecimento ao apresentar a “cultura de outros lugares, povos, autores e épocas ao encontro da camada média alemã”, favorecendo o desenvolvimento do indivíduo, estimulando-o a pensar (Medeiros, 2017, p. 180-181).

diferentes disciplinas visando ao aprofundamento do estudo da antiguidade, que se materializa em suas publicações.

[...] No curso que ministra no CEC, intitulado *O tema do inferno nas literaturas clássicas, das catábases sumero-acadianas até Dante Alighieri*, Eudoro afirma que a interpretação da poesia e da mitologia coloca os mesmos problemas porque exige a consideração separada da forma e do conteúdo. (...) As catábases têm o mesmo fundo comum, mas há, mais uma vez, no espírito da *Altertumswissenschaft*, a necessidade de esclarecer o seu estudo nos âmbitos da arqueologia pré-histórica e proto-histórica, da antropologia cultural, da história e da teoria da literatura, da história, da poesia e da filosofia, para que se possa tentar compreender as obscuras regiões da alma humana, onde moram os arquétipos nesse além de toda a experiência a que os antigos deram a forma mítica. A pesquisa, em termos bibliográficos, situa-se nos testemunhos sobre as grandes descobertas arqueológicas no Oriente próximo e no Oriente médio, em particular no trabalho de etnólogos e filólogos, como referenciais de ordem histórica, arqueológica, etnológica (Lóia, 2018, p. 108-110).

Para Sousa, as matrizes, textual e material, relacionam-se tendo a filosofia e a história como instrumentos indispensáveis para o campo dos estudos clássicos, uma vez que a adesão de mais de um tema que se articulam em um projeto comum possibilita a investigação de aspectos importantes dentro de sua área de conhecimento<sup>103</sup>, como afirma Brandão:

[...] Em termos disciplinares, pode-se dizer que o fio condutor de sua investigação seriam as relações ou tensões entre história, mito e filosofia, um fio, contudo, alimentado pela formação filológica, que lhe proporcionava sólida erudição e se poderia definir melhor como o conhecimento e cuidado com as fontes. [...] (Brandão, 2012, p. 96).

Outro movimento cultural que foi importante para Eudoro de Sousa durante sua estadia foi o Romantismo alemão<sup>104</sup>. Durante as passagens do século XVIII e XIX, o período de

---

<sup>103</sup> “Em 1945, Eudoro agradece a Delfim Santos a sua estada na Alemanha e anuncia que tem pronta a sair a sua nova teoria sobre A Origem da Mitologia, que viria a ser publicada na revista *Rumo*, já tendo, também nessa altura, pronta a sua tradução da Poética, de Aristóteles, que viria aos escaparates, em 1951, pela editora Guimarães” (Lóia, 2018, p. 66).

<sup>104</sup> O fenômeno cultural que coexistiu em uma série de principados que somavam nos séculos XVII e XVIII e está relacionado ao surgimento de um nacionalismo e os esforços em unificar a Alemanha em decorrência do avanço de Napoleão e da influência cultural francesa. Contudo, a Alemanha encontrava-se dividida entre os protestantes e os católicos, o que complicava ainda mais a situação. Apesar de a Igreja Luterana estar tradicionalmente vinculada ao Estado, os ultramontanos afirmavam que a Revolução Francesa tinha sido iniciada por Martinho Lutero (1483-1546). Friedrich von Hardenberg, conhecido como Novalis (1772-1801), protestante, foi um dos primeiros a enaltecer as glórias de uma Europa Cristã unida sob o respaldo do papado. Muitos intelectuais se identificaram com a Doutrina Católica por diversos motivos. Intelectuais como August Schlegel, Zacharias Werner, Wackenroder, Ludwig Tieck, Novalis, Schelling, Clemens Brentano, Joseph Freiherr von Eichendorff tomaram o catolicismo como doutrina, inspiração e devoção (Bayer, 2016).

transição foi marcado por transformações importantes, tanto no campo sociopolítico quanto cultural, pois a Alemanha já evidenciava suas primeiras alterações e possíveis modificações que culminaram na superação do Iluminismo, conhecido como *Sturm und Drang*<sup>105</sup> (Silveira, 2004). E temos o Pré-Romantismo, com Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Schiller. Quase que simultaneamente, outros românticos destacam-se neste cenário, mas são mais próximos da cidade de Heidelberg e se caracterizam pelo medievalismo<sup>106</sup>.

O primeiro Romantismo alemão surge no cenário europeu no final do século XVIII, no século do Iluminismo, que tinha como o eixo central a valorização da razão. Nessa época, a razão era considerada a base para o desenvolvimento humano. No campo cultural, social, econômico e político, o movimento iluminista contribuiu com a desconstrução de antigas estruturas. Contudo, é com o Romantismo alemão que as premissas do Iluminismo são questionadas e colocam em xeque a soberania da razão (Souza, 2018).

Ao mesmo tempo em que esta nova fase alemã colocava o culto ao clássico tradicional iluminista em “xeque”, os pensadores desta época também criticavam o clássico repetitivo que advinha do modismo grego, denominado por alguns como “privado de alma e de vida”<sup>107</sup>. Esta nova proposta, fundamentada em representações imitatória, visava reproduzir os padrões e análises utilizados pelos pensadores gregos na antiguidade sem se preocupar em reconsiderar tempo histórico (Faria, 2018).

[...] O cuidado no trato com textos, sejam literários, filosóficos ou teológicos tem uma longa tradição na Alemanha. Isso explica porque foi naquele país que surgiram diversas escolas filológicas tradicionais da modernidade, como a escola de Ulrich von Wilamowitz Moellendorf, e importantes estudiosos da filologia, tais como Werner Jäger, Hermann Fränkel, Paul Friedländer, Wolfgang Schadewaldt, Felix Jacoby, os quais encontram-se em uma linha que chega até Bruno Snell, Ernst Robert Curtius, Erich Auerbach, Leo Spitzer, entre muitos outros. Do mesmo modo, aquele que é considerado um dos precursores dos estudos filológicos na Alemanha, Friedrich August Wolf,

---

<sup>105</sup> Esta denominação advém de um drama escrito por Fred. M Klinger que pode significar, *‘Tempestade e Assalto’* ou *‘Tempestade e Ímpeto’*; utilizado por Schlegel como símbolo deste movimento no início do século XIX. O movimento *Sturm und Drang* foi considerado por alguns estudiosos da época uma revolução verbal em terras alemãs, que posteriormente viria a fundamentar a Revolução Francesa no campo político, ao contrário de outros pensadores, que consideravam tal movimento uma reação antecipada a própria Revolução Francesa e ao Iluminismo. Tal movimento recebeu influência de grandes poetas e importantes pensadores, como Macpherson, Shakespeare, Rousseau, Lessing, Klopstock e os Stürmer, influenciando, assim, os poetas e intelectuais desta época, como Goethe, Schiller, Jacobi e Herder (Silveira, 2004).

<sup>106</sup> Entre seus expoentes desta Segunda Geração romântica alemã (1804-1809), destacam-se Achim von Arnim, Irmãos Grimm, Karoline von Günderode, Eichendorff, Joseph Görres e Clemens Brentano.

<sup>107</sup> Segundo Winckelmann, “os conhecedores e imitadores das obras gregas encontram figuras criadas somente no intelecto e não no aspecto natural da obra” (Reale, 2005, p. 16).



influenciou a visão histórica, filológica e tradutológica da geração dos primeiros românticos, como os irmãos Schlegel, Novalis, Schleiermacher e Ludwig Tieck. Foi principalmente a partir do rigor acadêmico e da atenção filológica ao texto literário, aprendidos na escola de F. A. Wolf, que Friedrich Schlegel desenvolveu seu modo *sui generis* de estudar os fenômenos literários e sua historiografia da literatura. [...] (Medeiros, 2017, p. 170).

O termo Romantismo passa a indicar o renascimento da emoção que o Racionalismo predominante do século XVIII não conseguiu extinguir, não sendo assim surpreendente ressaltarmos poetas e filósofos como os grandes idealistas deste movimento, tais como Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), Schiller, Goethe, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), Georg Philipp Friedrich von Hardenberg - conhecido como Novalis (1772-1801), entre outros<sup>108</sup> (Machado, 2006).

Este é um movimento iniciado ainda no final do século XVIII, que surge da necessidade de uma filosofia da mitologia, enquanto uma mitologia da razão que aparece pela primeira vez no ambiente kantiano e romântico inicial. Muitos temas da filosofia da mitologia foram apresentados pela primeira vez na obra de Schelling, sendo fundamental para o encaminhamento da filosofia do Idealismo Alemão ao *lógos* de volta ao mito.

De acordo com Ferrer (2019), na história da filosofia, os conceitos de mito e filosofia foram compreendidos como duas categorias epistemológicas distintas e incompatíveis. Na Idade Média, quando o mito é menosprezado em função da razão filosófica; na Modernidade, foi valorizado por correntes secundárias; já na Antiguidade e na Contemporaneidade, um grupo importante da filosofia volta a evidenciar a importância do mito, como fez Eudoro de Sousa ao adentrar nessa linha filosófica que estabelece uma relação de proximidade entre o discurso mitológico e o filosófico. Essa redescoberta da autoridade da filosofia da mitologia na Modernidade se dá por meio da obra de Schelling, como reconhece Eudoro.

O primeiro Romantismo alemão foi importante para a história da filosofia ocidental, pois o sistema filosófico kantiano, através das três críticas, impulsionou uma verdadeira transformação no pensamento filosófico. O sistema filosófico proposto por Kant anuncia, de certa maneira, o fim do Iluminismo<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Schlegel, em virtude de conflitos com Schiller, se muda para Berlim em 1797, onde faz contato com Schleiermacher, e passa a publicar a revista "*Athenaeum*", símbolo do movimento. Já Novalis morreu jovem, mas foi considerado por muitos a voz poética do Romantismo, e Schleiermacher, além de colaborar com a revista de Schlegel, entre os anos de 1804 e 1828, traduz os diálogos platônicos inserindo introduções e notas comentadas sobre cada obra (Grondin, 1999, p. 117-123).

<sup>109</sup> [...] O movimento iluminista, que se inicia na França e se espalha pela Europa no século XVIII, tinha a razão como o motor do progresso humano, um progresso conquistado por uma via positivista e, de certa forma,

[...] para os primeiros românticos, a razão é frágil para responder as muitas questões que permeiam o ser e potente em formular perguntas, o que causa uma permanente instabilidade no ser humano. Nada melhor para aplacar essa instabilidade do que um grande sistema filosófico, ainda que falho, e composto de forma artificial e não orgânica. Mergulhar na filosofia do primeiro romantismo alemão, por outro lado, é potencializar essa instabilidade, uma vez que os fragmentos apontam em diversas direções, abstando-se, muitas vezes, de estabelecer uma verdade última e definitiva. Álvaro de Campos – heterônimo de Fernando Pessoa –, em sua poesia, marcou bem essa lacuna sobre o romantismo alemão enquanto referência filosófica ocidental [...] (Souza, 2018, p. 4).

Na história da filosofia ocidental, o Romantismo é analisado como um movimento menor, entrecortado, e por isso a relação entre o movimento romântico e a potencialidade da razão é uma relação complexa. A partir do primeiro Romantismo alemão se desencadeia uma reviravolta filosófica. A relação entre filosofia e linguagem se altera e surge o princípio de descontinuidade como referência a esta nova maneira de se pensar a filosofia a partir de fragmentos. O pensamento e o texto filosófico estão de acordo: uma das marcas do ser é a inconstância e o seu modo de pensar é descontínuo e fragmentado. Assim, ao fazer filosofia por meio de fragmentos, os primeiros românticos alemães sinalizam para este fato ontológico. O homem se reconhece imerso em incertezas e é auxiliado por fragmentos filosóficos, rompendo com o racionalismo cultivado pela história da filosofia.

Neste sentido, o Romantismo se caracteriza pelo seu aspecto atemporal e cronológico, e, por meio da abordagem no campo filosófico, histórico e literário, é possível compreender o fenômeno do Romantismo.

---

mecanicista. Fichte, filósofo que desenvolveu um pensamento original, foi também o continuador filosófico de Kant. Conheceu o mestre e apresentou-lhe um texto em 1791, intitulado *Ensaio de uma crítica de toda revelação*. O texto foi publicado em 1792 com o auxílio de Kant. Como Fichte optou por publicar esse texto sem a sua assinatura, ele foi então atribuído a Kant, que acabou por revelar o verdadeiro autor do ensaio. Esse fato revela a proximidade entre o pensamento de Kant e Fichte, pelo menos nesse primeiro momento da escrita filosófica fichteana. Fichte buscou um elemento comum às três críticas de Kant com o intuito de elevar a filosofia kantiana à categoria científica. Essa busca se generaliza no seguinte sentido: Fichte queria tornar a filosofia uma ciência rigorosa e, para isso, teria que encontrar um princípio sólido para seu sistema filosófico. Esse princípio será o Eu, pois seria no ato originário do eu que se encontraria o princípio da filosofia de acordo com a filosofia fichteana. Então, foi em diálogo principalmente com essas duas filosofias, a kantiana e a fichteana, que o primeiro Romantismo alemão irá erguer seus alicerces. Por um lado, tem-se um sistema filosófico que circunscreve a razão em um campo menor, uma vez que, durante o movimento iluminista, a razão exercia um papel triunfal. Seria ela a responsável pelo progresso da humanidade. A partir da filosofia kantiana, os limites da razão ganham contornos, não é possível se alcançar tudo através da razão, pois ela não é útil nem para responder a simples questões metafísicas. Por outro lado, Fichte enfatiza a importância do Eu enquanto princípio originário da filosofia, um Eu que não pode ser totalmente conhecido e nem compreendido, pois a razão não é capaz de fornecer todas as respostas sobre as múltiplas questões humanas (Souza, 2018, p. 2-4).

Nessa fase de transição, a utilização do Classicismo se torna elemento indispensável ao Romantismo, pois agiu como corretivo do caos e da descompostura ocasionada pela revolução verbal provocada pelos *Stürmer*. Os irmãos Schlegel e Schelling, no auge do movimento romântico, são associados ao Círculo de Jena e ao que se chama de primeira geração (*Frühromantik*)<sup>110</sup>. A primeira geração romântica, denominada como Círculo de Jena, se reuniu em torno de um aspecto comum que visava buscar inspiração estética e filosófica no misticismo (Schelling), no pietismo (Schleiermacher) e no cristianismo (Novalis, Wackenroder, Brentano e Tieck) (Souza, 2018).

Os círculos de ideias românticas alemães, como Heidelberg e Dresden, estavam em concordância com as características do movimento romântico. Destacam-se entre os românticos alemães August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829) e Schleiermacher, da primeira geração romântica, que se reuniram e publicaram, em 1798, a primeira edição da *Revista Atenaeum*, que teve seis publicações até seu fim, em 1800. A publicação foi editada pelos irmãos Schlegel e Schleiermacher com o objetivo de promover a discussão crítica sobre a “literatura, arte e filosofia, [...] Schlegel, [...], por meio de fragmentos críticos discutia tratados filosóficos contemporâneos [...], como os de Fichte, Schelling e Hegel” (Bayer, 2016, p.23-25).

A anti-francofilia por parte dos alemães ia além da crítica ao Iluminismo francês, mas uma forma de resistência às invasões napoleônica e a sustentação para o surgimento do nacionalismo alemão. Portanto, o pensamento romântico alemão tinha como fundamento a defesa da tradição, diferente dos filósofos iluministas que eram favoráveis à revolução. A atitude antirrevolucionária dos alemães evidenciava que apenas a filosofia poderia explicar a revolução, e não a história.

[...] Mas para os filósofos iluministas a revolução era uma questão *a priori*, parte integrante da sociedade e, portanto universal, o que não considerava a tradição e a nação. A razão sendo uma hipótese filosófica não poderia explicar e organizar a história. Esta oposição ao pensamento hegeliano, alegava que a história não seguia leis universais e de que ela não tinha um fim universal. A questão acerca da universalidade é um extenso debate entre estas duas posições. Para Hegel é a razão que governa o mundo, logo a história universal

---

<sup>110</sup> “[...] Saíram somente uns quatro números. Uma de suas seções era o que Schlegel chamava *Kritische Fragmente*, ‘fragmentos críticos’, nos quais se tratava de competir com aforismos, por assim dizer, com os grandes tratados filosóficos do momento, de Fichte, Schelling e Hegel, mas expressando em cinco linhas o que de outra forma necessitaria o amplo capítulo de um tratado. Também se desafiavam entre eles, sempre com um ponto irônico e provocativo, as muito bem argumentadas, mas um pouco pesadas teses da teoria estética do momento, que estava desenvolvendo Friedrich Schiller[...]” (Souza, 2018, p. 134-148).

do mundo ocorreu de modo racional. É justamente esta defesa que os historicistas criticam. [...] (Bayer, 2016, p.17).

Segundo Hegel (1770-1831), os fins particulares se perdem no universal não alcançando o objetivo que a história se propõe, pois a defesa do universalismo afirma que a vida do indivíduo é abstrata, que não pode se explicar por si só.

[...] O sujeito só tem sentido quando sua história é vista de modo universal. Todavia, o universal por si só também não existe, o universal só existe quando se encarna em singularidades. A razão é o meio para se chegar a verdade, pois somente a razão não necessita das condições exteriores, pois alimenta-se de si mesmo. Portanto, se crê que o curso da História transcorreu racionalmente guiado pelo espírito universal que é também o qual direciona a História. No entanto, jovens românticos como Novalis, Schlegel, Tieck, Adam Müller e especialmente Schiller desconfiam, pois o homem jamais poderia ser capaz de exercer a maioria se ela fosse conquistada a partir da barbárie, ou, neste caso da revolução. Somente o que fosse Belo e Sublime poderia despertar o ser humano de um sono profundo perdido na selvageria. Schiller era um grande crítico de sua época, ainda que fosse guiado pelo pensamento de Kant.[...] (Bayer, 2016, p.18).

Os iluministas defendiam a razão e o universalismo, enquanto os românticos alemães iam na direção contrário. Assim, conseguiram realizar, por meio de um movimento intelectual e estético, uma teoria crítica à racionalidade, cientificidade e à Modernidade, demonstrando que o Romantismo, mais que uma manifestação intelectual, filosófica ou política, era antes de mais nada um estado de espírito.

A filosofia do idealismo alemão é fundamental para a compreensão do pensamento romântico alemão. Seus alicerces se iniciam com Fichte influenciado por Kant sobre a moral. Mas ainda temos Schelling, Hölderlin e Hegel, que escreveram juntos sobre o Idealismo alemão. Fichte dá seguimento ao pensamento kantiano em relação às dualidades, mas introduz uma nova concepção de metafísica diferente da de Kant, que “concebe a metafísica como uma Ciência, colocando acima dela a crítica, que necessitaria ser complementada”, enquanto Fichte “parte do pressuposto de que a Filosofia vem a ser uma Ciência, a mãe de todas as Ciências”, mas que não poderia ser provada (Bayer, 2016, p. 25). A metafísica fichtiana admite a existência de outras ciências. Na sistemática de uma filosofia da liberdade, Fichte defende que a liberdade é a essência humana, como apresentado por Bayer:

[...] A contradição nesta Doutrina da Ciência encontra-se nos dois aspectos do “eu” fichtiano, que não vem a ser a consciência individual do mesmo. No “eu” podemos encontrar o aspecto de absoluto e a outra de algo dependente do não-

eu. O eu aqui pode o que quiser, buscar o absoluto se ele lutar ou ser finito se não atingir seus ideais. A partir desta contradição, Fichte compreende a existência de um ser totalmente *uno*, em que o resultado destes impulsos diferentes vem a resultar na atividade objetiva, na qual objetiva a liberdade absoluta. Sendo assim, todo caminho percorrido pelo “eu”, vem a ser seu processo de libertação na busca de um ideal que seja infinito, para assim atingir o absoluto, haja vista que este seria o fundamento último do “eu” [...] (Bayer, 2016, p. 25).

Deste modo, pode-se afirmar que o idealismo subjetivo de Fichte é um dos aspectos incorporados ao movimento do Romantismo alemão sobre a reflexão do eu, da mesma maneira que esta reflexão sobre si pode ser encontrada no pensamento de Schlegel e de Novalis; para ambos, o pensamento da autoconsciência se dá mediante a reflexão sobre si.

Tanto Novalis quanto Schlegel buscavam romantizar o mundo através da tradução. Para eles, traduzir significava compreender em sua essência o autor e buscar o entendimento da história do texto, por meio da exegese constante através de instrumentos da filologia e da filosofia para a concretização da tradução de textos antigos. Portanto, traduzir denotava compreender um autor melhor do que ele mesmo.

Uma ideia singular era a de que a tradução mítica poderia ultrapassar o original<sup>111</sup>. Para Novalis, a tradução mítica requer uma compreensão que sobressai a compreensão linguística do texto traduzido ou o conhecimento histórico e cultural que envolve a cultura daquela época. Entretanto, a concepção kantiana do compreender alguém melhor do que ele mesmo se estendeu pelos escritos de Schlegel e Novalis e se aproximou de Schleiermacher<sup>112</sup>. Portanto, para se compreender um autor, é necessário um dialogismo e uma pluralidade que certificam a transcendência do individual para o coletivo, capaz de materializar a máxima kantiana no campo da atividade de tradução e de interpretação (Klein, 2010, p.99-103).

O movimento que se iniciou com a filosofia crítica de Kant vai culminar historicamente numa filosofia da mitologia. Eudoro de Sousa recebeu esse legado em parte através de autores da filosofia influenciados por Nietzsche (1844-1900) e das primeiras décadas do século XX, como, por exemplo Heidegger (1889-1976), que é outra influência determinante em sua trajetória. O interesse de Eudoro de Sousa pela poesia e filosofia do Romantismo alemão nos

---

<sup>111</sup> O tradutor fundamentado nesta sistemática deve buscar na tradução mítica uma compreensão que ultrapasse a letra e o espírito do texto, alcançando o que apenas uma tradução divinatória é capaz de oferecer. Aproximando o conceito de crítica divinatória ao ato de traduzir. Através da análise rigorosa, de embasamento filológico, do texto original, junto ao ato de intuição e divinação, o tradutor é capaz de alçar a tradução a um outro nível. Embora historicamente os pensadores do primeiro Romantismo alemão estejam “situados na esteira dos pensadores do Iluminismo”, os intelectuais estão além de “meros refutadores de suas concepções teóricas e de suas práticas sobre a arte e a vida” (Medeiros, 2017, p.178-179).

<sup>112</sup> Considerado um dos fundadores da hermenêutica moderna.

conduz à reflexão sobre o conceito de mitologia, palavra originário, desvelação do ser, seguindo a linha de Schelling, Nietzsche ou Heidegger, que discorrem sobre a filosofia da natureza como referência para uma filosofia da história que culmina numa filosofia da mitologia (Lóia, 2018).

Em relação a este momento, podemos destacar alguns pontos que foram decisivos no pensamento alemão: a questão da *consciência de si*, como tema essencial da filosofia; a tese de que a consciência tem *condições de efetivação* que permanecem inconscientes ao sujeito; e, por fim, a questão de que estas condições são desenvolvidas historicamente. Portanto, a condição da consciência de si indicada na continuação do pensamento kantiano é, em Fichte, “um ato absoluto de auto-posição do eu, pura atividade incondicionada”. Em seguida, Schelling percebe esta “condição primeira da consciência como o *Absoluto* sem mais”, que só pode ser experimentado “como objeto e sujeito simultâneos de uma intuição intelectual”. A condição prévia da consciência deve ser compreendida de modo histórico; para Schelling, a consciência se forma essencialmente na história, enquanto consciência de si e do absoluto. É a história real da humanidade, o processo de conhecimento enquanto manifestação histórica da religião, assim como, para Eudoro de Sousa, a mitologia deve ser compreendida sob a perspectiva religiosa (Ferrer, 2019, p. 60).

Em decorrência deste momento de transformação no cenário alemão, Eudoro não deixa de evidenciar em alguns de seus textos a referência direta a esta influência germânica, seja na fundamentação filosófica ou mesmo na incorporação de conceitos, como aponta Lóia:

[...] De resto, podemos desde já afirmar que a obra *Filosofia da Mitologia*, de Schelling, constitui a principal fonte inspiradora, quer dos temas axiais do pensamento de Eudoro, como das teses que vai sustentando e amadurecendo até à publicação de *Mitologia*, em 1980. Não é, pois, de estranhar que um dos principais conceitos que sustentam as suas teses acerca da mitologia, que se assume como pilar para a sua compreensão e justificação é um conceito de Schelling – *tautegoria*” (Lóia, 2018, p. 62).

Essa fase de transição pode ser considerada o momento de passagem entre a reprodução grega e a emancipação da cultura alemã. Deste modo, através da redescoberta do espírito alemão na busca por novos paradigmas e interpretações, culminou-se na incorporação de conceitos no campo da filosofia eudoriana, como podemos destacar no livro *Mitologias*, que utiliza o conceito de Schiller, “[...] De início digamos: não é fácil resistir ao pendor alegórico [...] o mito não é alegoria, mas sim *tautegoria* (o primeiro foi Schelling)”. A insistência em veementemente retornar a alegoria acontece na busca pelo significado do mito e na explicação

que melhor se encaixe, ao contrário do que se deveria ser feito: “repetir literalmente o relato”. Ao questionar-se o seu significado, para ele, retira-se automaticamente a significação singular do mito, pois, ao conferir ao mito um significado, já se induz o leitor a conferir-lhe um significado, criando, assim, uma possibilidade interpretativa, como se o mito quisesse dizer o que não diz. Assim, “[...] se alegorizava os deuses, tautegorizava o Mundo; mas se no ‘posto’ há sempre que ver o seu ‘oposto’, agora o que temos de considerar é a eventualidade de a mitologia tautegorizar os deuses, alegorizando o Mundo”. Eudoro incorpora, em seu texto, o conceito de Schiller como parâmetro para propor a inversão dos termos alegoria e tautegoria como ponto de análise na relação com os deuses e com o mundo, ao questionar a relação entre os dois termos, que podem ser de oposição, agora são complementares para o método de (re)interpretação. Ou seja, através da contribuição histórica e interpretativa de cada um dos termos, Eudoro demonstra, ao longo do debate, fatores importantes e decisivos para a consolidação histórica das questões ‘fenomenológicas cósmicas e antrópicas: os deuses e a dramaturgia mítica eram modos de se falar do Mundo e do Homem’” (Sousa, 1998, p. 17-19).

De acordo com Lóia (2007, p. 13-16), Delfim Santos publica, em 1961, na revista *Colóquio*, um texto que anuncia a aproximação à filosofia alemã, em especial o Romantismo germânico de Schelling. A obra *Filosofia da Mitologia*, de Schelling, como uma “fonte inspiradora, quer dos temas axiais do pensamento de Eudoro, como das teses que vai sustentando e amadurecendo até à publicação de *Mitologia*, em 1980”. A continuidade do pensamento da Escola Portuense continua a manifestar-se na obra eudoriana na preocupação antipositivista influenciada pelo Romantismo alemão, a ratificação da complementaridade entre a razão e o irracional, “revelado na ‘Excessividade Caótica’ do Absoluto que se situa nesse extremo horizonte;” a instituição da origem, “manifestada no drama ritual e cultural do mito; a temática da cisão, aqui verificada pela instituição do discurso filosófico objectivista e cousista”. A sua originalidade se revela na afirmação de “um outro horizonte de questionamento, sobre Deus, sobre o Homem e sobre o Mundo, fundado no arquétipo mitológico” evidenciando a influência de Schelling e de Heidegger de forma marcante em sua obra.

Eudoro de Sousa, em seu retorno da Alemanha, inicia uma nova fase em sua jornada filosófica, apresentando, através de artigos e publicações em temas importantes para o desenvolvimento da sua pesquisa e do seu repertório<sup>113</sup>:

---

<sup>113</sup> “[...] De regresso dos sete meses que passou na Alemanha, começa a dar corpo ao seu pensamento com artigos publicados nas revistas *Litoral*, *Rumo* e *Atlântico*, ao mesmo tempo que colabora com Delfim Santos em estudos na área da filologia [...]” (Lóia, 2018, p. 65).

[...] São elucidativos os títulos que faz publicar nestes anos, entre 1941 e a sua ida para o Brasil em 1952:

- «Duas Perspectivas sobre a helenidade; Filologia clássica e Filologia romântica», *Litoral*, 1944;
- «As núpcias do Céu e da Terra», *Atlântico*, 1945;
- «Origem da poesia e da mitologia no drama ritual», *Rumo*, 1946;
- «Quem vê Deus morre...», (O Mito da Psique)», *Atlântico*, 1947;
- «O mirto em Elêusis», *Humanitas*, 1951;
- «A Arte poética de Aristóteles e o problema da origem da tragédia», *Atlântico*, 1951. Tais títulos revelam bem como o escopo do seu pensamento se ampliou com a estada na Alemanha; no entanto, eles são também testemunho do aprofundamento do estudo de alguns temas que já lhe eram caros antes de 1940 (Lóia, 2018, p. 65-66).

Ao retornar a Portugal, Eudoro acaba se distanciando do Grupo da Filosofia Portuguesa, em parte por divergências teóricas e pela publicação do seu artigo “Incapacidade especulativa dos portugueses”, em que faz críticas aos intelectuais portugueses.

[...] Eudoro de Sousa a querer sair de Portugal, alguns já referidos: a crescente desidentificação com o Grupo da Filosofia Portuguesa, quer em termos políticos, quer em termos filosóficos e até religiosos; a acentuação do desalento, por via da morte de um filho e das parcas condições económicas em que mantinha a sua família; a dificuldade de ingressar na carreira académica, fruto, quer do não reconhecimento e equiparação dos seus estudos efetuados além-fronteiras, quer das politizações que perpassavam e condicionavam a vida académica do nosso país. No fundo, razões de ordem ideológica, política, social, familiar e académica, tornavam a vida em Lisboa pouco mais do que suportável [...] (Lóia, 2018, p. 69).

Entretanto, a incerteza sobre o destino do grupo já era denunciada em 1943 por Álvaro Ribeiro, quando, em correspondência a José Marinho, ele afirma que não deverão mais se encontrar no café aleatoriamente, somente quando combinado. Em março de 1950, Marinho escreve: “Não nos poderíamos reunir, – mas todos, (J. M - S. D. - D. S. - E. S. - O. V. - S. L e A. R) num dos próximos dias? Responda”<sup>114</sup> (Borges, 2015).

Assim, após este breve percurso descritivo da vida e obra de Eudoro neste curto período de intercâmbio em terras alemãs, podemos constatar que, apesar da influência alemã, *Altertumswissenschaft*, foi na Escola Portuense que Eudoro iniciou seus estudos filosóficos e filológicos que fundamentaram sua linha de pesquisa. É importante destacar essa relação,

---

<sup>114</sup>As siglas correspondem a José Marinho, Sant’Anna Dionísio, Delfim Santos, Eudoro de Sousa, Orlando Vitorino, Silva Leal e Álvaro Ribeiro.



evidenciar o percurso histórico traçado por Eudoro de Sousa, tanto em Portugal quanto na Alemanha, pois somente com este panorama histórico, conceitual e filosófico podemos compreender a trajetória do pensamento eudoriano.

Em 1947, Eudoro é indicado para professor de grego na Universidade Nacional de Cuyo, em Mendoza, na Argentina, mas, por motivos particulares não pode aceitar. Já em 1952, Eudoro se candidata a uma bolsa de estudos na Universidade de São Paulo e, aceitando o convite de Agostinho da Silva, parte para o Brasil<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Delfim Santos escreve carta de recomendação de Eudoro para a vaga na Argentina e em São Paulo (Brasil). (Lóia, 2018).

## Capítulo III

### Brasil: O itinerário acadêmico

Segundo Lóia (2018), Ribeiro e Marinho, em troca de correspondências, sinalizaram o afastamento de Eudoro de Sousa das reuniões nos cafés e sua intenção de escrever em espanhol alguns ensaios que são enviados para a Argentina<sup>116</sup>. Em 1949, Sousa começava a avaliar uma possível ida para o Brasil<sup>117</sup>, e, no ano de 1952, ele se candidata a uma bolsa de estudos na Universidade de São Paulo. Sousa atravessaria o Atlântico em busca de uma oportunidade, mas não foi pra Cuyo, e sim para São Paulo.

Em 1952, Eudoro aceita o convite do amigo Agostinho da Silva e segue para o Brasil, juntando-se a Vicente Ferreira em São Paulo.

Durante sua estadia em São Paulo, Eudoro participa do “Grupo de São Paulo”<sup>118</sup>, o que teve grande relevância para sua formação e contribuição filosófica no cenário brasileiro<sup>119</sup>, assim como sua participação na fundação da Faculdade de Filosofia em Santa Catarina e sua amizade com Agostinho da Silva, um importante personagem na trajetória acadêmica de Eudoro.

Visando garantir a compreensão deste processo de migração e das consequências dessa transferência através do Atlântico, faz-se necessário estabelecer os marcos históricos, a história dos dois países, os personagens, bem como os efeitos na sociedade e cultura brasileira. Além disso, a perspectiva teórico-metodológica auxilia na compreensão do cenário, dos significados, das estratégias e da historicidade por trás dessa iniciativa luso-brasileira no contexto educacional.

A partir do início da ditadura militar em Portugal e com a formação do Estado Novo, em 1933, alguns intelectuais portugueses desembarcaram no Brasil, nas décadas de 1950 e 1960. Ao saírem de Portugal, deram sequência aos seus projetos individuais e coletivos dos

---

<sup>116</sup> Dois textos foram publicados em Mendoza: *Anales de Arqueología y Etnología. El papel de los mitos matriarcales en la religión griega* (1948) e *Mitología y ritual* (1949).

<sup>117</sup> Segundo Guimarães (2012), devido a diferenças intelectuais em Portugal, após a estadia na Alemanha, e pela falta de inserção profissional, Eudoro busca novas possibilidades do outro lado do Atlântico.

<sup>118</sup> Como denominou Constança Marcondes César, e que depois veio a tornar-se a Escola de São Paulo, por indicação de Paim. Trata-se de um grupo de intelectuais que se reúnem em torno da revista *Diálogos* e do Instituto Brasileiro de Filosofia.

<sup>119</sup> Eudoro de Sousa, de forma autodidata, desenvolve uma reflexão sobre a linguagem, o discurso e o *logos*, iniciando um estudo arqueológico, filológico e filosófico acerca do que seja o homem. A redescoberta da importância da Filosofia da Mitologia após a modernidade é tratada pela primeira vez em sua obra. Além do interesse pela poesia e filosofia do romantismo alemão, Eudoro desperta também para a hermenêutica filológica wolfiana (Lóia, 2018, p. 57-80).

quais participavam antes da partida, atuando em suas profissões e em ações de intervenção cultural ou política no contexto social por meio da literatura, da imprensa e nas universidades.

O regime autoritário em Portugal permaneceu no pós-guerra, enquanto, no Brasil, entre 1946 e 1964, se destaca um curto período de desenvolvimento que se tornara atrativo para os “exilados” portugueses, opositores da ditadura e do Estado Novo<sup>120</sup>. Os motivos para a escolha do Brasil eram a língua comum, a ampliação do ensino superior e a transformação de um país com economia e população agrárias em uma nação urbano-industrial, fatores que estimularam a formação e o aumento de um público letrado e consumidor de bens culturais. Outro fator determinante eram as relações pessoais, partidárias, de parentesco ou profissionais, que foram decisivas na motivação para a vinda do Brasil (Silva, 2007).

A história do pensamento filosófico no Brasil é determinada do século XVI, junto à colonização dos portugueses.

Segundo Santos (2016, p. 114), entende-se

[...] que a própria ideia de pensamento filosófico no Brasil deve ser refletida sob dois aspectos importantes para a compreensão do que caracteriza uma filosofia brasileira. Primeiro, se uma filosofia brasileira deve ser entendida como o exercício do pensar filosófico correlacionado com as circunstâncias da realidade brasileira, devendo ser pensada como um pensamento filosófico que surja de uma brasilidade latente; segundo, se uma filosofia brasileira pode assim ser caracterizada, se corresponde a um autor brasileiro e é construída no país, uma vez que os objetos da filosofia são em geral universais podendo ser refletidos sob seus vários aspectos em diversos países [...].

O Brasil, devido a sua colonização, tem a cultura e o pensamento fundamentados na visão importada de Portugal. Assim, para que se compreenda o movimento histórico da filosofia brasileira e, conseqüentemente, a institucionalização do ensino de filosofia, é necessário compreender também o movimento histórico do próprio país, já que a produção filosófica está diretamente ligada a condições determinadas pelo contexto histórico.

---

<sup>120</sup> “[...] É importante destacar que a categoria ‘exilado’, [...] leva em consideração sua auto-atribuição ou a atribuição por terceiros em decorrência de relações sociais, em situações em que é empregada para se referir àquelas trajetórias pessoais ou coletivas em que se enfatizam as motivações de ordem política como decisivas para a partida ou fuga do país de origem ou para a manutenção de uma ação política no estrangeiro. Mas o principal critério adotado na escolha da amostra foi a atuação dos personagens, no estrangeiro, em ações políticas e/ou culturais de enfrentamento do regime estabelecido em seu país de origem ou contra o sistema político como um todo, de modo a tentar acabar com o regime que produziu as condições de seu exílio. Neste sentido, também o que se pode classificar como motivação política pode variar em cada caso, podendo abranger desde a filiação partidária [...]” (Silva, 2007, p. 15).

A herança do grupo da Renascença Portuguesa tem uma marcada ação político-pedagógica que se fez modelo a ser seguido em terras brasileiras, em que a demanda revolucionária da democracia se fortaleceria e possibilitaria a transformação deste movimento cultural, favorecendo as mudanças sociais.

O movimento histórico brasileiro pode ser classificado segundo os períodos que o país enfrentou, sendo eles: o colonial, o imperial e o republicano. Cada período foi importante para a evolução do pensamento filosófico e evoluiu conforme o movimento histórico. No período colonial, com os jesuítas, o que prevalecia era um pensamento de cunho teológico, com base nos ensinamentos tomistas passados no Colégio do Rio de Janeiro, que foi considerado a primeira faculdade de ensino de filosofia no país. Já no Brasil imperial, vigorava um ecletismo no pensamento nacional, onde se encontravam características empiristas e espirituais. O positivismo de Comte era predominante no sentido de criticar essa linha de conhecimento, dando origem a Escola de Recife, importante para a revolução do pensamento brasileiro que criticava esse movimento. Já no século XX, do Brasil republicano, o pensamento filosófico baseia-se no culturalismo que resulta das propostas antipositivistas da Escola de Recife. Essas questões são importantes para que se compreenda a filosofia brasileira e, em especial, a importância de alguns pensadores nesse cenário. Pois, a partir das propostas de Marquês de Pombal de uma redução cientificista da filosofia e de um ensino profissionalizante, a disciplina de filosofia passa a existir no cenário nacional não como cultura e base indispensável para guiar o pensamento, mas como um curso profissionalizante que visava à formação de professores. Entretanto, alguns pensadores que estudavam direito em Coimbra voltavam com outra concepção de filosofia, bem como os intelectuais portugueses que aqui chegavam (Santos, 2016).

Na década de 1920, já haviam sido criadas algumas instituições de ensino superior no Brasil, mas a ideia ainda era difusa no país. A concepção de universidade de pesquisa começa a ganhar espaço com a geração de pensadores, professores e lideranças educacionais somente no início do século XX. A ideia de uma nova universidade, um modelo que focasse na pesquisa, já era pensada em terras brasileiras, chegando a ser formalizada na década de 1930. Entretanto, a criação da Universidade de Brasília é reflexo do entusiasmo do ambiente social de outros países em relação ao interesse pela atividade científica desde os fins do século XIX.

Segundo Silva (2007, p. 17), com exceção do período entre 1958 e 1964, os intelectuais portugueses se caracterizam em sua composição por um fluxo inconstante em relação aos seus posicionamentos político-ideológicos e partidários e às suas áreas de formação e campos de

atuação. Muitos dos intelectuais que vieram ao Brasil mantiveram relações próximas entre si e participaram de iniciativas conjuntas ao longo de suas vidas, em diferentes momentos das histórias de Portugal e Brasil.

Em decorrência da multiplicidade de iniciativas, organizações e personagens, Silva (2007, p. 18) destaca as principais áreas de atuação e os locais em que esses intelectuais se instalaram: matemáticos que atuaram no Recife e intelectuais das áreas de letras, literatura e crítica literária, jornalistas, historiador e artista plástico com incursão literária que atuaram em São Paulo. Silva ainda destaca

a presença de intelectuais portugueses de expressão como Agostinho da Silva, em Salvador, Brasília e Florianópolis, Eudoro de Sousa, em Brasília, Manuel Rodrigues Lapa [1897-1989], em Belo Horizonte, Eduardo Lourenço [1923-2020], em Salvador, Jaime Cortesão, António Aniceto Monteiro [1907-1980] e Paulo de Castro [1914-1993], no Rio de Janeiro, entre outros (Silva, 2007, p. 18).

Por meio do Instituto Camões, o Estado português fundou duas cátedras no Brasil que fazem referência a intelectuais que estiveram exilados durante a ditadura em Portugal. A primeira cátedra foi criada na Universidade de São Paulo e recebeu o nome de Jaime Cortesão; em seguida, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi criada a Cátedra Jorge de Sena (1919-1978) (Silva, 2007, p. 295).

Diante desta retomada histórica, podemos compreender que a ação dos intelectuais frente às questões do seu tempo decorrem da influência no contexto europeu, a partir do caso Dreyfus e do cenário português<sup>121</sup>. Entretanto, o exílio tornou possível essa relação entre os intelectuais brasileiros e portugueses e a continuidade de um movimento acadêmico e intelectual que já se encontrava em desenvolvimento na Europa. Além dos meios culturais e universitários, a presença e o legado político foram importantes para a história brasileira. Nas universidades onde esses intelectuais lecionaram, diversas iniciativas têm marcado a lembrança e a celebração do legado de conhecimento que produziram, com destaque a Casais Monteiro, Agostinho da Silva, Carlos Maria de Araújo (1921-1962), Castro Soromenho (1910-1968), Eduardo Lourenço, Eudoro de Sousa, Melo e Castro (1932-2020), Fidelino de Figueiredo (1888-1967), Jaime Cortesão, João Sarmiento Pimentel (1888-1987), Joaquim Barradas de Carvalho (1920-1980), Manuel Rodrigues Lapa, Vitor Ramos (1920-1974) e Sidónio Muralha (1920-1982) (Silva, 2007, p. 296-297). Em Brasília, destaca-se a atuação de pesquisadores

---

<sup>121</sup> O caso Dreyfus se refere ao processo de condenação do capitão Alfred Dreyfus, em 22 de dezembro de 1894.

empenhados em divulgar a tradição eudoriana através de eventos que homenageiam a trajetória acadêmica de Eudoro de Sousa, por meio de uma organização sistemática de congressos, cursos e publicações.

### 3.1. São Paulo: Vicente Ferreira da Silva e o Grupo São Paulo

Delfim Santos foi ao Brasil em duas visitas que, apesar de breves, foram fundamentais para o intercâmbio transatlântico, com a articulação com Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) à ida de Eudoro de Sousa para a Universidade de São Paulo. Em 1952, Ferreira da Silva escreve para Delfim avisando que Sousa estava com eles, mas que ele temia não conseguir uma colocação na Universidade.

Logo que chega ao Brasil, Eudoro é aceito como docente na Universidade de São Paulo e, no ano de 1954, por intermédio de Miguel Reale (1910-2006), Sousa passa a lecionar em mais duas Faculdades de Filosofia na cidade de São Paulo: a Pontifícia Universidade Católica e a Faculdade de São Bento<sup>122</sup> (Lóia, 2007).

Vicente Ferreira da Silva era formado em direito, interessava-se pelo estudo de lógica e dedicou-se a estudar nomes importantes do pensamento filosófico, tais como Russel (1872-1970), Whitehead (1861-1947) e Wittgenstein (1889-1951). Devido às suas publicações sobre o tema, foi nomeado assistente de Willard van Orman Quine (1908-2000), na Escola Livre de Sociologia e Política (ESP), e, em seguida, assistente de lógica na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL). Ferreira da Silva tem uma profunda reflexão sobre antropologia filosófica e os temas sobre a morte e a relação do homem com a natureza. Casado com Dora Ferreira da Silva (1918-2006), tradutora e poetisa, ambos eram interessados nas tradições germânicas. O filósofo era estudioso de Jung, Heidegger, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin (César, 2001).

Ferreira da Silva, ao lado de Miguel Reale, estava entre um dos fundadores do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF)<sup>123</sup>, além de ser um dos responsáveis por introduzir a obra de

---

<sup>122</sup> Além de sua colaboração com o Instituto Brasileiro de Filosofia e a *Revista Brasileira de Filosofia*.

<sup>123</sup> Segundo Ferrer (2012, p. 43-44), no âmbito da reforma educacional de 1945, no governo seguinte à ditadura varguista, é que Miguel Reale funda o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) com professores da USP. Entre os fundadores, além de Ferreira da Silva e Reale, estavam Horário Lafer (vice-presidente), Heraldo Barbuy, Renato Cirell Czerna e Luiz Washington de Vita. Outros, ainda, foram Abrahão Ribeiro, Alexandre Augusto de Castro Correia, Almeida Magalhães, Angelo Simões Arruda, Antonio D'Elia, Edmundo Rossi, Edmur de Souza Queiroz, Francisco Luiz de Almeida Salles, Genésio de Almeida Moura, Ítalo Bettarello, Jamil Almansur Haddad, Jessy Santos, João de Scantimburgo, José da Veiga J. de Oliveira, Paulo Edmur de Souza Queiroz e Rômulo Fonseca. Além desses nomes, o IBF contou com membros inscritos e colaboradores, como Cândido Mota Filho, Dora

Heidegger no Brasil (César, 2001, p. 17). Além de sua contribuição autoral ao pensamento filosófico brasileiro, participou ativamente de movimentos políticos, ideológicos e culturais no cenário brasileiro, sendo um dos pioneiros da Faculdade de Filosofia na Universidade de São Paulo.

Nesse sentido, abordaremos, sob o enfoque histórico, como se desenvolveu essa participação e as implicações no cenário brasileiro, mediante a apresentação dos marcos históricos e a descrição das tensões políticas que permearam a consolidação do pensamento filosófico nos moldes institucionais e as ramificações políticas, culturais, sociais e filosóficas deste momento de emancipação e democratização do ensino de filosofia no contexto brasileiro. A cátedra de filosofia na FFLC<sup>124</sup> foi criada em 1934, mesmo ano de fundação da Universidade de São Paulo. O ensino da filosofia ocupava posição secundária na Faculdade de Direito e Pedagogia ou era vinculado a escolas religiosas<sup>125</sup>. Contudo, vale destacar a Faculdade de Filosofia de São Bento, criada em 1908, bem como a Sociedade de Letras e Filosofia de São Paulo, ainda que não reconhecida oficialmente (Ferrer, 2012, p. 26-27).

O krausismo foi uma das correntes dominantes na filosofia do século XIX, no Brasil. Karl Krause (1781-1832) foi um liberal alemão que teve sua produção divulgada nas escolas de direito de São Paulo e Recife, graças ao estudo do português Ferrer Neto Paiva (1798-1886), em Coimbra, tornando-se o livro de cabeceira de estudantes de direito natural. A esta tendência liberal destaca-se a influência no pensamento paulista de autores como Pereira Barreto (1840 - 1923), Pedro Lessa (1859-1921) e Alberto Sales (1855-1904), de tendência positivista, científica e contrária à metafísica (Paim, 1986).

A criação da FFLC favoreceu a formação de um novo grupo de filósofos, nova metodologia e uma nova perspectiva do ponto de vista da filosofia, colocando em xeque a hegemonia e o monopólio do saber filosófico de alguns grupos. O primeiro diretor da FFLC foi

---

Ferreira da Silva, Eudoro de Souza, Hélio Jaguaribe, Leonardo Van Acker, Luigi Bagolini e Roland Corbisier. A lista de membros após 10 anos de funcionamento do IBF contém, além desses já citados, os nomes de Alfredo Busaid, Alberto Muniz da Rocha, Antonio Brito da Cunha, Clemente Segundo Pinho, Carlos Lopes de Matos, Dácio A. de Moraes Jr., Dom Candido Padim, Dom Beda Kruse, Domingos Krippa, Frederico Abranches, Flavio Pereira, Gilberto de Melo Kujawisky, Inacio da Silva Telles, Irineu Stranger, Iulo Brandão, Canuto Mendes, José da Veiga de Oliveira, José Khoury, João Herculano, João de Souza, Margarida Corbisier, Mauricia Tratenberg, Theófilo Cavalcanti, Wilson Batalha, Walter Rehefeld e Walter da Mota. Além de Leonidas Hegenberger e Vilém Flusser.

<sup>124</sup> Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras até 1969, depois passou a ser Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH). (Ferrer, 2012)

<sup>125</sup> Alguns professores destes institutos foram realocados como catedráticos ou contratados na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Diferentes cursos da Universidade de São Paulo também recrutaram professores de Filosofia, como o de Economia e o de Matemática (Ferrer, 2012, p. 27).

o professor Theodoro Augusto Ramos (1895-1937), formado pela Politécnica do Rio de Janeiro e reconhecido matemático e filósofo da ciência.

Professores franceses também passaram a compor o quadro para o ensino da filosofia e muitos deles provinham do ensino secundário, sendo responsáveis por introduzir um novo método para o ensino da disciplina<sup>126</sup>.

Ainda segundo Ferrer (2012, p. 29-30), a formação de filósofos visava justamente preparar professores para o ensino secundário. Em 1960, aquela primeira geração estava preocupada com uma formação mais técnica de pesquisa e ensino de filosofia na instituição, deixando de lado a vertente imaginativa da filosofia. É nessa época que a linguagem e a estruturação do pensamento começam a ganhar espaço e se fortalecer institucionalmente. Embora houvesse professores italianos, a vinda de filósofos franceses tinha uma razão histórica. A filosofia havido sido reformada durante a III República e seus profissionais tinham em sua formação o desígnio de transmitir esse conhecimento em instituições universitárias e liceus, aliado ao fato de que a América Latina consumia as obras publicadas pelos netos do Iluminismo e do mercado editorial francês de filosofia.

Jean Maugüé (1904-1990) assume a direção da cátedra de filosofia e sua primeira diretriz: “a Filosofia não se ensina. Ensina-se a filosofar”, ficou famosa<sup>127</sup>. Em relação à estrutura do curso de filosofia, ela se distanciava do tomismo predominante na filosofia ensinada nos colégios eclesiásticos e nas faculdades de direito brasileiros (Ferrer, 2012, p. 30).

Ferrer (2012, p. 31) aponta que o programa era estruturado em três anos: no primeiro ano, as cadeiras de psicologia e filosofia geral. No ano seguinte, eram lecionadas filosofia geral, filosofia moral e social, história da filosofia. Já no último ano, os discentes cursavam mais um ano de filosofia geral, história da filosofia e lógica e filosofia das ciências (Anais da FFCL

---

<sup>126</sup> A maior parte dos professores franceses provinha do ensino secundário, como Claude Lévi-Strauss. Para o curso de Filosofia, tornaram-se fundamentais as figuras de Jean Maugüé, Martial G eroult, Gérard Lebrun e, posteriormente, Victor Goldschmidt. Eles foram os responsáveis pela introdu a o do método estruturalista de análise de textos filosóficos, que passou a ser o método de investiga a o filosófica predominante. Além da análise dos sentidos e significados de tratados filosóficos clássicos, o ensino da História da Filosofia também envolvia as atividades desses professores, cabendo à faculdade desenvolver um programa de estudos em História da Filosofia (Ferrer, 2012).

<sup>127</sup> “Dentre suas proposi oes de ensino encontramos duas de suma relevância. A primeira aparentemente não difere de nenhuma outra escola de ensino de Filosofia: ‘a filosofia começa com o ensino dos clássicos’. A segunda afirma que ‘a História da Filosofia deve ter, no Brasil, um lugar primordial. Ela pode ser ensinada, seguindo métodos rigorosos e perfeitamente modernos. N o há vida presente sem o conhecimento da vida passada (...)’ (Anuário da FFCL 1934-1935: 33). Com ela, a missão francesa lançava a tradi a o da escola por cuja cria a o e reprodu a o ela foi responsável. O método ao qual o catedrático faz referência é o método estrutural, o da história da filosofia, sistematizado principalmente na obra de Martial Gueroult e que Pimenta ressalta ter sido, durante muitas décadas, hegem onica, senão a única, no ensino de filosofia no Brasil (Pimenta, 2008: 124). Gueroult foi o responsável pela implanta a o da linha de estudos da História da Filosofia na Faculdade de Filosofia” (Ferrer, 2012, p. 30).



1934-1935). Após a reforma de 1946, passou-se a oferecer o curso regular, de três anos, adicionado um ano de especialização. O autor explica que “com o tempo, o agir filosófico tornou-se menos circunscrito às análises metafísicas e voltado para a assim considerada excelência na formação profissional” [...]. A Faculdade de Filosofia formou um grupo de professores da “esquerda transcendental”, responsáveis por encabeçar um projeto político para o país que destoava daquele grupo da “direita filosofante” que dominava a FFCL (Ferrer, 2012, p. 32).

O estopim da tensão entre filósofos da FFCL e aqueles em torno de Reale se deu com a seleção para a cátedra de Filosofia, em 1950. Cruz Costa, então assistente de Maugüé, saiu vitorioso. Um dos concorrentes era Oswald de Andrade, prontamente excluído pela falta de curso superior em Filosofia e pela apresentação de fora dos moldes exigidos. Disputaram, também, Heraldo Barbuy, Luis Washington Vita, porém, ambos tiveram suas candidaturas impugnadas, por se tratar do time dos “filosofantes”, aqueles que faziam filosofia sem ter o diploma registrado. Com relação a Ferreira da Silva e Cirell Czerna, a formação desses era parca: um ano e meio de estudo de filosofia, embora Ferreira da Silva já contasse com publicações e atuação dentro da Escola de Sociologia Política (Ferrer, 2012, p. 37-38).

O debate se acirrou nos anos seguintes entre os dois grupos: FFCL e IBF. O grupo ligado a Reale defendia a candidatura de Vicente Ferreira da Silva. De um lado, a esquerda transcendental defendida pela Faculdade de Filosofia, que atuava de maneira rigorosa em nome de uma excelência acadêmica hegemônica e, de outro, a direita filosofante, que visava à inovação do pensamento brasileiro, à valorização do pensamento filosófico.

A querela sobre as diversas concepções acerca do papel da universidade e sua relação com a sociedade incide sobre as questões relativas à forma de desenvolvimento dos saberes filosófico e científico. Debate realizado a partir da criação da Universidade de São Paulo e da fundação da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras colocará, no âmbito da disputa por capital simbólico, de um lado, grupos de famílias mais tradicionais e formados em profissões consagradas, como os juristas e os engenheiros. De outro lado, estudantes das classes médias e formados em cursos novos, cujas cátedras estavam em formação, e ciências que ainda buscavam afirmação, como a Sociologia, a Antropologia e a Filosofia (Ferrer, 2012, p. 25).

A produção conservadora a partir do Instituto Brasileiro de Filosofia produzia não só filosofia, mas uma ideologia; assim como acontecia na FFCL. Tanto no IBF quanto na FFCL, os grupos buscavam o reconhecimento de suas ideias, seguiam as mesmas regras, mas se posicionavam ideologicamente de maneira opostas (Pádua, 1998).

Reale e Ferreira da Silva iniciaram um movimento importante ao cenário acadêmico brasileiro: reuniram um grupo de intelectuais interessados em discutir filosofia fora da universidade, embora estivesse vinculado à Universidade de São Paulo e ao catedrático de Humanidades da Escola Politécnica (César, 2001).

Após o fim do Estado Novo, reuniram-se com Jaguaribe, Costa e Pinto (1920-2002) em Itatiaia para debater o futuro do pensamento nacional. Entretanto, devido às divergências ideológicas, a união se desfez e cada um continuou seu projeto: os paulistas fundaram o Instituto Brasileiro de Filosofia e os cariocas criaram o Instituto Superior de Estudos Brasileiros<sup>128</sup>.

Vicente Ferreira da Silva, mesmo após o afastamento por parte de alguns pensadores, consegue reunir um grupo de pensadores importantes para a filosofia brasileira,

[...] Com o nome de *O Grupo de São Paulo* Antonio Paim e Antonio Braz Teixeira designaram os mestres fundadores do pensamento brasileiro: Vicente Ferreira da Silva, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa e Miguel Reale, que mantiveram entre si “fecundo diálogo espiritual”. Braz Teixeira distingue entre “O Grupo de São Paulo” que compõe-se dos autores supracitados e o “Círculo de Vicente”, mais amplo, composto pelos pesquisadores que frequentavam a casa do filósofo paulista e a “Escola de São Paulo” cujos centros irradiadores foram (...) o IBF e a *Revista Brasileira de Filosofia*, e cujos principais elementos dinamizadores foram Vicente e Miguel Reale de que partiram duas das linhas principais da especulação brasileira contemporânea: o culturalismo e o pensamento de feição existencial, na sua vertente aberta ao valor gnosiológico e fundante do mito” (César, 2019, p. 99).

Após o estudo aprofundado sobre este grupo, destacam-se dois subgrupos, de acordo com os temas abordados e os autores deste movimento: os fundadores com Vicente Ferreira e Reale e, no segundo grupo, com Agostinho, Eudoro e Vicente.

[...] Foi em Vicente Ferreira da Silva que o recém-chegado português encontrou os braços mais acolhedores. Este relacionamento marcará profundamente a personalidade eudorina, na medida em que o carisma agregador de Vicente tinha, além de tudo que o circulava, uma perspectiva muito afim à percepção que Eudoro trazia de além-mar. Dado ao idealismo romântico e ao existencialismo heideggeriano, Vicente muito cedo viu o brilho do novo integrante do grupo.[...] (Borges, 2015, p. 93).

O reconhecimento deste grupo deve-se à pesquisa realizada ao longo dos últimos anos a respeito do círculo acadêmico que se formou em torno da casa de Ferreira da Silva e do

---

<sup>128</sup> O Instituto visava desenvolver e propagar as ideias desenvolvimentistas dos anos 50. O IBF organizou cinco congressos, seminários, cursos aos seus membros, publicou artigos e tinha como objetivos: a reconstituição crítica e publicação dos textos fundamentais dos filósofos nacionais e a elaboração de trabalhos (Pádua, 1998).

Instituto de Filosofia Brasileiro, que tinha como órgão principal a *Revista Brasileira de Filosofia*<sup>129</sup> e a *Revista Diálogo*, com o intuito de refletir sobre poesia, direito, história, cultura brasileira e pensamento filosófico, com especial atenção às transformações que aconteciam na Europa, sobretudo na Alemanha.

Eudoro passa a integrar o grupo e o Instituto, e segue contribuindo na Revista do IBF e em *Diálogo*. Neste grupo, mediante a recuperação dos mitos gregos sob a perspectiva de Eliade, Kerényi, W. Otto buscava se aprofundar sobre a raiz espiritual da tradição grega (César, 2000).

Durante sua participação no Grupo de São Paulo, Eudoro contribui com publicações e, no ano de 1953, na *Revista Brasileira de Filosofia*, publica o ensaio “Orfeu ou acerca do conceito da filosofia antiga”, tema importante para o estudo eudoriano sobre “o mito originário e a função da poesia, da música e da dança, no fundo, do rito, para a afirmação da sua tese da origem pré-helénica da religião grega”. Segundo Lóia, este interesse pelo orfismo e pela figura de Orfeu não é uma influência brasileira, mas não é estranho o interesse de Eudoro, já que foi “um dos temas caros à Escola Portuense, em particular no que se refere à simbólica de Almada Negreiros e, de outro modo, à poesia de Fernando Pessoa”. Esta abordagem remonta ao estudo que antecede o da religião grega, como se constata na poesia de Hesíodo e Homero. Além deste trabalho, Sousa publica, ainda nesta revista: “Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes” e “Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito”. E, na revista *Diálogo*, fundada e dirigida por Ferreira da Silva em 1958, com a colaboração de Dora Ferreira da Silva: “Descida de Inana aos Infernos” (Lóia, 2018, p.73-76).

O estudo sobre o Grupo São Paulo foi fundamental para a compreensão do papel de Eudoro de Sousa no contexto filosófico português e brasileiro.

[...] Aquele que é hoje considerado o grande helenista da Universidade de Brasília ou o maior helenista brasileiro do século XX ou, simplesmente, o filósofo brasileiro, o professor da Universidade de Brasília, é, de facto, um filósofo que se insere na linhagem dos pensadores da Escola Portuense e a esses pensadores deve boa parte da sua formação filosófica [...] (Lóia, 2018, p. 13).

Eudoro retorna ao cenário português após este estudo aprofundado sobre o Grupo São Paulo e os envolvidos. Após esta retomada histórica feita por alguns pesquisadores portugueses,

---

<sup>129</sup> Fundada em 1951 e dirigida por Miguel Reale.

iniciada no ano de 2000, como Constança Marcondes César, Paulo Borges e Luis Lóia, foi possível recolocar o nosso pensador de acordo com a sua trajetória. Sousa foi mais do que um figurante, ele era um dos personagens centrais da história do pensamento filosófico português, assim como foi no Brasil. Podemos afirmar que Eudoro de Sousa é um autêntico representante do movimento luso-brasileiro (Paim, 1996).

### 3.2. Santa Catarina: Agostinho da Silva e a Universidade Federal de Florianópolis

Depois de dois anos em São Paulo, em 1955, Eudoro de Sousa vai para Florianópolis junto com Agostinho da Silva com o projeto de fundar a Universidade de Santa Catarina. Entretanto, este processo inovador envolve alguns obstáculos políticos, ideológicos e burocráticos.

Vimos anteriormente que as universidades surgiram na Europa medieval e eram mantidas pela Igreja Católica ou por monarcas. Na maioria das vezes, eram compostas por escolas isoladas e atraíam mestres e alunos da França, Inglaterra e Alemanha,

[...] a convivência intensa facilitava o florescimento de traços culturais comuns. As diferenças na comunicação eram contornadas com o uso de uma *lingua franca*, o Latim. Essas instituições eram conhecidas como universidades, não em razão de sua estrutura organizacional, mas porque eram lá que as *essências* ou os *universais* eram examinados [...] (Guerra, 2011, p. 9).

No Brasil, a história do ensino superior é recente e marcada por obstáculos, desde o surgimento tardio das instituições até o impedimento, por parte das autoridades portuguesas, em relação à instalação de escolas e à publicação de jornais e livros.

[...] Mesmo após as proclamações da independência (1822) e da república (1889) não ocorreram melhorias substanciais nas instituições de ensino superior, tanto no que diz respeito ao aumento numérico, quanto o aperfeiçoamento das poucas instituições existentes; o que ocorreu foi o desaparecimento de algumas instituições e o aviltamento do status social dos educadores. A trágica situação merece ser bem descrita, pois o Brasil contava com homens notáveis que se destacaram como cultores da ciência, entre os quais José Bonifácio (1763-1838), mineralogista competente e ex-professor da Universidade de Coimbra, conhecido como o “Patriarca da Independência”, e o imperador D. Pedro II (1825-91), o qual mantinha bom relacionamento com vários cientistas da França e Alemanha [...] (Guerra, 2011, p. 12).

Enquanto, no Brasil, a institucionalização das universidades buscava o seu estabelecimento no cenário educacional nacional, a Europa já passava por mudanças após a criação das instituições universitárias. Os intelectuais avaliavam que as investigações científicas eram a solução para o progresso da humanidade, refletindo no continente europeu, como apresentado anteriormente nos capítulos I e II, mas os ventos civilizatórios se afastaram do Brasil e houve quem fosse contrário à criação de uma universidade em terras brasileiras<sup>130</sup>.

A data de criação das universidades é controversa. Alguns registros marcam que a Universidade Federal do Paraná é a mais antiga, de 1912. Já Azevedo (1950) assinalou que a primeira universidade brasileira foi a do Rio de Janeiro (Decreto 14.343, de 7 de setembro de 1920). No início do século 20, no Brasil, existiam algumas escolas de ensino superior e alguns projetos de criação de uma universidade, mas não se concretizaram.

Conforme apresentado por Paula (2002, p. 147-161), dos modelos de universidade decorrentes do século XVIII na Europa, o que mais se aproxima à concepção de universidade baseado na constituição de uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras como “órgão central do ensino superior e com ênfase na formação científica de cunho humanista, não pragmático, é o modelo alemão”. A universidade paulista é a que mais se aproxima da concepção alemã, pois o foco é a pesquisa através da unidade entre ensino e investigação científica com ênfase na formação humanista, estabelecido segundo o modelo de “fundação da Universidade de Berlim, em 1810, sob cujo padrão foram reformadas as demais universidades alemãs”. Enquanto a Universidade do Rio de Janeiro “estava voltada para o ensino de um saber abstrato, distante da realidade concreta e desvinculado da atividade de pesquisa” em decorrência da influência francesa sobre Portugal, D. João VI convoca uma missão cultural francesa, em que a “influência sobre a concepção organizacional (institucional) da educação superior brasileira pode ser detectada, sobretudo, no Rio de Janeiro” (Paula, 2002, p. 147-161).

---

<sup>130</sup> “O desejo em instalar uma universidade é antigo e o mais capacitado era José Bonifácio. [...] Ele pertenceu a várias sociedades científicas da Europa e teve a honra de inaugurar, na Universidade de Coimbra, a cátedra de metalurgia (1801). Por ocasião do retorno ao Brasil (1819), conta-se que D. João VI lhe ofereceu a missão de criar uma universidade, mas as agitações políticas terminam por lhe dar novos rumos na vida. Entre os anos de 1822 e 1889, surgiram 42 projetos, entre os quais os de José Bonifácio e Ruy Barbosa, mas foram sistematicamente recusados pelo Governo e parlamento [...] Algumas escolas e instituições isoladas contribuíram com os avanços científicos, como a Faculdade de Medicina da Bahia (1808) e a Escola de Minas de Ouro Preto (1876). A primeira foi o berço da Escola Tropicalista Bahiana e da medicina legal; foi lá que surgiu o primeiro periódico científico (Gazeta Médica da Bahia, 1866), iniciativa de três ilustres estrangeiros: John Ligertwood Paterson (1820-83, escocês), Otto Edward Henry Wucherer (1820-73, português e de ascendência alemã) e João Francisco da Silva Lima (1826-1910, português). A Escola de Minas de Ouro Preto inovou no ensino de engenharia, graças ao dinamismo de Henri Gorceix (1842-1919), mineralogista francês contratado pelo governo brasileiro para organizar a nova instituição [...]” (Guerra, 2011, p. 12-14).

Segundo Guerra (2011), o cenário era constrangedor, mas mudou com a criação da primeira instituição universitária, a Universidade de São Paulo (1934). Outra opção surgiu no Rio de Janeiro, na administração do Prefeito Pedro Ernesto (1931-1936), e foi idealizada por Anísio Teixeira (1900-1971). A Universidade do Distrito Federal (UDF) foi criada em 1935 e tinha propósitos ainda mais inovadores,

[...] ela contemplava os anseios dos intelectuais de duas agremiações importantes (Academia Brasileira de Ciências e Associação Brasileira de Educação). A UDF era o local adequado para as atividades científicas e produção cultural desinteressada. Os objetivos e os modos de atuação foram especificados, valorizava-se a liberdade acadêmica e os dirigentes buscaram na Europa os intelectuais necessários para compor suas unidades. Não obstante os elevados ideais, a UDF teve menos que quatro anos de vida, pois o Decreto 1063 (20 de janeiro de 1939) impõe a sua extinção – os cursos são transferidos para a Universidade do Brasil, atual UFRJ. (Guerra, 2011, p. 17).

Em Santa Catarina, o ensino superior foi inaugurado em 1917, com o Instituto Politécnico, mas o projeto funcionou precariamente e teve uma vida curta. O atraso na instituição de uma universidade seria corrigido a partir da criação de faculdades de filosofia e ciências<sup>131</sup>. A Faculdade Catarinense de Filosofia surgiu em 1951, com objetivos inovadores no campo da investigação científica, visando a uma formação humanística que praticava a pesquisa universal, seguindo o modelo europeu que inspirou a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. José Arthur Boiteux (1865-1934) e Henrique da Silva Fontes (1885-1966) foram personagens importantes na vida cultural e no engajamento da instituição de ensino superior de Santa Catarina por meio da instalação de uma universidade em Santa Catarina.

[...] Fontes buscou as melhores inteligências fora de Santa Catarina e do Brasil para compor os quadros da Faculdade Catarinense de Filosofia. É ele quem aponta os fundadores da instituição: Oswaldo Rodrigues Cabral, Padre Alvino Bertholdo Braun, Anibal Nunes Pires, João Batista Luft, Edmundo Accácio Moreira, Jaldyr Bhering Faustino da Silva, Nilson Paulo e Padre Ernesto Seidl. Outros não pertenceram a tal categoria, mas foram colaboradores de primeira hora: Padre Werner José Soell, Cônego Antonio Waterkemper, Padre Francisco de Sales Bianchini, Eudoro de Sousa, Lydio Martinho Callado, Padre Ewaldo Pauli e George Agostinho da Silva [...] (Guerra, 2011, p. 29).

---

<sup>131</sup> “[...] Uma data importante é 6 de Setembro de 1951, ocasião em que Fontes, Urbano Müller Salles e Henrique Rupp Júnior enviam cartas às pessoas possivelmente interessadas na criação de uma nova instituição [...]” (Guerra, 2011, p. 24).

A inscrição de novos alunos na Faculdade de Filosofia obrigou Fontes a contratar professores para as disciplinas. Ele priorizava os professores da universidade, mas apostava em novos talentos, por isso “ele trouxe George Agostinho da Silva e Eudoro de Sousa, renomados intelectuais portugueses evadidos da ditadura de Salazar”. Fontes era um visionário e promovia as relações na Faculdade de Filosofia como se fosse algo de sua família. Eudoro e sua esposa faziam bacalhoadas nestas reuniões de confraternização e todos participavam, tanto os alunos quanto os professores (Guerra, 2011, p. 46-50).

Diante deste cenário, Sousa volta a assumir um protagonismo indireto no cenário educacional, assim como foi na instauração das universidades em terras portuguesas. A instalação da faculdade de filosofia colabora diretamente com as mudanças no cenário cultural, social e político.

Eudoro de Sousa viveu e trabalhou por sete anos em Florianópolis. Em 1955, foi convidado a participar da fundação da Universidade Federal de Santa Catarina e de sua Faculdade de Letras e Estudos Filológicos, sendo o responsável pela direção do Departamento de Filologia Clássica.

Por sete anos Eudoro viveu e trabalhou em Florianópolis, igualmente convidado a participar da fundação da Universidade Federal de Santa Catarina e de sua Faculdade de Letras, em 1955. Lá participa também, neste mesmo ano, da fundação do Centro de Estudos Filológicos, cujo Departamento de Filologia Clássica ficará sob sua direção (Lóia; Mota, 2022, p. 16-17).

Eudoro assume a cadeira de língua e literatura grega na faculdade de filosofia em um curso de três lições sobre as origens da filosofia grega nos cursos de história, letras clássicas e filosofia. Além de ministrar as disciplinas introdução à história, arqueologia e história antiga, Sousa realizou cursos, palestras e estudos como: “Origens da Filosofia Grega” (1955); “Arqueologia grega” (1956); “Situação da Arqueologia no quadro geral da história da filosofia da cultura (a arqueologia como extensão de cultura)” (1958); palestra sobre arqueologia do antigo Egito, dentro dos cursos de arqueologia e história da arte do Museu de Arte Moderna. (1958); Curso de “Filosofia da Arte” (1958); Conferência “Bergson e a filosofia da arte”, dentro do ciclo de conferência em torno dos 100 anos de Bergson (1959) e um curso de três aulas sobre o Fundamento da Estética Moderna (1961) (Lóia; Mota, 2022).

### 3.3. Eudoro, Agostinho e Vicente: amizade, filosofia e religião

Os filósofos Eudoro de Sousa, Agostinho da Silva e Vicente Ferreira da Silva fizeram parte do Grupo de São Paulo, importante movimento intelectual, nas décadas de 1940 e 1950, que discutiam questões filosóficas. Dessa amizade e interação filosófica, os pensadores reavivem o sentimento universal dos gregos antigos.

[...] Um exemplo maior desta amizade, fundada na discussão filosófica, na crítica mútua, no escrutínio das afinidades e das diferenças em longas horas de conversa, é a nossa constatação de que a personagem Paulo, quer do “Diálogo da Montanha”, quer do “Diálogo do Mar”, de Vicente Ferreira da Silva – inclusos na obra *Dialéctica das Consciências e outros Ensaios*<sup>1</sup> – corresponde a Eudoro de Sousa [...] (Lóia, 2018, p. 75).

Agostinho da Silva foi o companheiro de estrada de Eudoro, de Santa Catarina para Brasília, enquanto Vicente Ferreira da Silva foi um parceiro nos itinerários filosóficos. Agostinho mantinha uma relação com Vicente, da qual resultou o texto *O Alcorão*. Da aproximação entre esses dois pensadores, destaca-se a contribuição acadêmica e, dos encontros, nasce um projeto de vivência em grupo. Entretanto, após três meses, a convivência em grupo se desfaz, mas a parceria acadêmica continua e ganha a contribuição de Eudoro de Sousa. A filosofia de Eudoro e Vicente converge em muitos aspectos sobre a mitologia e os mitos, e, no tema sobre a religião grega, encontra em Agostinho da Silva um colaborador de grande importância. Na trajetória acadêmica de Eudoro, podemos destacar *Dioniso em Creta, Mitologia, História e Mito*, como obras fundamentais para seu trabalho. A primeira obra foi editada em 1973, reunia vários estudos eudorianos sobre os mitos arcaicos e as relações homem-natureza nos mitos pré-helênicos. Orfeu seria o símbolo da aproximação do homem com o sagrado, com o absolutamente outro, tanto para Eudoro quanto para Vicente, mediante as investigações do originário que acontecem por meio da reflexão sobre a linguagem simbólica. Tanto para Ferreira quanto Eudoro, a visão era de um Deus além dos deuses, apreendido como o abismo, o mistério da origem. Para eles, a experiência da transobjetividade é o cerne da filosofia, da religião e da poesia, enquanto instrumentos de acesso a um macro símbolo. Para Eudoro, o abrir-se para essa transobjetividade constitui o tornar-se disponível aos deuses. Mitologia, na visão eudoriana é tentar dizer o indizível, investigar o originário; já na visão ferreiriana, mitologia é colocar-se à escuta perante o fascínio do originário; aproximar-se do mistério e do impensado (César, 2013, p.184-186).



[...] A experiência da-se como contínua busca de superação de si, apelo à transcendência e à liberdade, em Vicente. A filosofia é entendida por este como drama iniciático, vizinhança com o mito e o rito, aproximação ao sagrado; para Eudoro, pensar a Origem é onto-teologia, é esboçar um paganismo mito-poético. Em ambos, meditação sobre o sagrado é contrapontada pela crítica da civilização técnica, caracterizada pela “fuga dos deuses”; é ainda proposta de regresso à experiência originária do pensar. Paganismo e cristianismo também estão presentes como apelo à transcendência, à experiência da liberdade, entendida como instauração de um novo modo de ser, na obra civilizadora de Agostinho da Silva. [...] (César, 2013, p. 186).

Agostinho era filólogo como Eudoro. Sousa, em seu artigo “Duas perspectivas de Helenidade” (1944), se refere ao texto do amigo, “A religião grega” (1930). Nestas obras citadas, o que se percebe é que Agostinho busca elucidar a presença dos mitos, ou do mito, a partir de uma interpretação de algumas passagens da obra de Platão. Já Eudoro procura demonstrar que “a religião grega é o elemento aglutinador da filosofia e da mitologia gregas, mas filosofia não é mitologia e também não é religião”. Ferreira compartilhava com Sousa a leitura e admiração pela tradição alemã. Embora tenham compartilhado da mesma concepção sobre o “profundo sentido e valor do mito e do sagrado”, Vicente indica que há, na sua filosofia da mitologia, “um neopaganismo ou um politeísmo originário”, enquanto Eudoro não deixa de “conceber o cristianismo e a liturgia cristã como ocasião de vivência dessa unidade primordial, realidade que é verdadeiramente simbólica, posta pela confluência entre mito e rito”. Entretanto, segundo Lóia, a divergência está relacionada à compreensão do sentido da história, na concepção do sagrado e na compreensão do mito (Lóia, 2018, p. 75-76).

O diálogo entre Agostinho e Eudoro vai ao encontro a mesma linha adotada com Vicente. O estudo filosófico é compreendido como um caminho de aprendizado, superação e exploração do mistério na busca do Deus que se oculta e mostra na experiência religiosa.

Eudoro e Agostinho têm a formação em filologia clássica, que coloca a civilização grega e a dimensão do sagrado em um posicionamento inegável sobre a inseparável relação entre a divindade no mundo. Assim, a busca pelo absoluto, o Deus de Eudoro cruza com o Deus paradoxal de Agostinho.

[...] Podemos, aqui, traçar uma proximidade de Agostinho da Silva com Eudoro de Sousa no que respeita à mesma matriz de um pensar filosófico-religioso oriundo da cultura grega. Desse modo, o ideário agostiniano, especialmente em *A Religião Grega* (1930), era, regressando ao mundo helênico, fazer notório que a vida pública e a dinâmica da sociedade renovar-se-iam a partir da religião responsável pela estruturação espiritual dos homens,

haja vista que tenha sido a religião grega a preconizadora das bases do Cristianismo no que tange à amorosidade.[...] (Sá, 2013, p. 18).

O estudo da Grécia antiga é o elo entre Eudoro, Agostinho e Vicente. Mediante esse diálogo que acontece em momentos diferentes, entre as guerras e no exílio em terras brasileiras, o que emerge dessa relação é uma nova possibilidade de interpretação do divino. Um novo paradigma capaz de libertar o homem da sociedade técnica e da mecanização da vida. A reflexão sobre o sagrado é o contrapontada pela crítica à civilização técnica, marcada pela ausência dos deuses, propondo uma experiência originária sobre o pensar, como apelo à transcendência, à experiência da liberdade, compreendida como um novo modo de ser.

O diálogo entre Sousa, Ferreira e Silva compõe um período de debate filosófico ao colocarem as relações entre Deus, o homem e a sociedade no centro da reflexão. O que interessa é a relação dos homens em sociedade e na sua relação com o Deus. Segundo Santos (2016), para eles, o homem é profano e divino de maneira simultaneamente do mundo e de Deus, sendo essa dualidade a constituição de uma mesma realidade. O homem é liberdade e vontade, sendo a ligação entre si, Deus e os outros.

[...] Eudoro de Sousa inspira-se no pensamento do seu tão apreciado Heidegger de “homo faber”, ou “homem sendo”, que também encontramos em Agostinho, “o Mundo ou o conceito de Mundo, é a abertura para todas as possibilidades, é, não um projecto acabado e imutável, mas um projecto ou um jogo (metáfora desde sempre utilizada pelos dois pensadores) inacabado e mutável que se deixa moldar curiosamente pela relação Homem-Mundo. Em razão, poder-se-á afirmar que não é o Homem que constrói o Mundo, nem é o mundo que constrói o Homem, mas que é o co-jogar dos (ou entre os) dois que faz haver Homem e faz haver Mundo [...] (Santos, 2016, p. 166-167).

Portanto, para os autores, o triângulo da complementariedade é: o homem, o mundo e Deus. O homem é inventor de mundos, superando-os com o intuito de alcançar o que já não é mundano, superando o que for superficial, distinguindo o ser do ter. Para Sousa e Silva, “o Homem é um ser paradoxal, tanto humano como divino, assim como Deus é, por excelência, o maior dos paradoxos e o agente absoluto da trans-substânciação” (Santos, 2016, p. 167).

O último número da *Revista Brasileira de Filosofia* publicou um trabalho da autoria de Eudoro de Sousa sobre o problema da origem da Filosofia. Para ele, o ponto central deste dilema está interligado às “condições que permitiram ao homem confeccionar uma concepção do mundo autônomo e livre, a partir de um poder de inspeção que residiria em seu íntimo”. Se antes o homem apenas reencarnava as possibilidades míticas, com o surgimento do pensamento

livre, a consciência e o pensamento racional, favoreceram a transição “do mito ao *logos*, da filomítia à filosofia” (Petronio, 2010, p. 255-256).

A ideia de uma evolução do pensamento de uma fase teológica, passando por um interlúdio metafísico, para desembocar numa culminância racional é um dos preconceitos que o positivismo instalou na alma do homem atual.[...] A importância desse trabalho de Eudoro de Sousa, que aliás faz parte de um trabalho ainda inédito denominado “Orfeu e os Comentadores de Platão”, é de romper totalmente com essa concepção positivista e progressista da história do pensamento humano. [...] (Petronio, 2010, p. 256).

Para Eudoro, o trânsito entre a filosofia antiga e a filosofia da religião nunca foi ultrapassado. Ou seja, a origem do pensamento filosófico ultrapassa o originado, nos conduz a uma nova concepção sobre esta origem, que pode estar no começo, meio e fim.

[...] A origem ultrapassa o próprio originado, de tal forma que assistimos no fim do paganismo, entre os neoplatônicos, a um estranho regresso da consciência filosófica à representação mito-poética do mundo. Do ponto de vista do autor, entretanto, não houve qualquer regresso, desde que o mundo religioso pagão constituía o *background* e a fonte poética donde fluíam os filosofemas helênicos. [...] (Petronio, 2010, p. 256).

A mitologia antiga “devia vir a ser” uma filosofia. Para Eudoro, é na teologia órfica e na experiência do mundo decorrente do orfismo que é possível desenraizar a premissa filosófica, pois Orfeu simboliza mais que a si mesmo, ele é a própria fenomenologia do pensamento filosófico grego. Sobrepondo-se na verticalidade da consciência, alinhando-se na horizontalidade da história, no anseio pelo saber dos deuses e deus e sobre o universo e o homem.

[...] O que significa essa ideia de Orfeu e de orfismo, como componente vertical da consciência e como fenomenologia da consciência filosófica antiga? O conceito de fenomenologia comparece todas as vezes que deparamos com a vitória sobre o ser outro, com a afirmação de algo através de uma odisséia num elemento estranho. No caso de uma determinação do conceito de filosofia antiga, teríamos que a fenomenologia dos fatos historiáveis nas várias escolas filosóficas da antiguidade traduziria sempre a mesma dramaturgia “teo-antropo-cosmológica” do orfismo. [...] (Petronio, 2010, p. 257).

Entretanto, para Eudoro, a filosofia não é a logificação do mito, apesar de ambos terem sua raiz na experiência religiosa. Portanto, a mitologia e filosofia não são linguagens que

expressam o mesmo pensamento. A mitologia compreendida como literatura e obra de arte não engloba a totalidade do fato religioso.

[...] Podemos, entretanto, estender a acepção do fenômeno mitológico, incluindo no seu âmbito tudo aquilo que diz respeito ao divino e ao mundo dos valores e significados. Nesse sentido, a filosofia antiga nada mais foi do que uma fenomenização do mito antigo e, em particular, daquela experiência órfica da realidade que trazia em si todos os conteúdos que foram explorados pelo pensamento filosófico [...] (Petronio, 2010, p. 257).

Assim, seguindo as ideias eudorianas, para Vicente, se a poesia pode ser compreendida como o mito humano, a mitologia é a poesia dos deuses.

[...] Enquanto *epos*, é emancipada do Mito, enquanto poesia, é submetida ao regime de transcendência dos homens, enquanto manifestação além-humana, é do domínio das paixões e atualiza as potências teúrgicas. Documentos do divino em sua fuga ou em sua proximidade, relatos primeiros da Origem, na qual o mundo sempre permanece em seu estado submersivo, nunca avança nem volta atrás. Porque a história é intramundana, ainda não foi projetada em sua totalidade [...] (Petronio, 2010, p. 45).

Para Vicente, não basta o desvelar da consciência, é necessário que se compreenda que o desvelado é também ocultado. Quando se coloca uma verdade, em contrapartida se oculta o ente desvelado, não existe certo ou errado, pois a essência estrutural é a mesma. Portanto, o nascimento da filosofia, enquanto desvelamento do *logos*, é um ocultar da realidade dos deuses e do próprio *mythos* (Petronio, 2010, p. 45-47).

Deste modo, a mitologia e a filosofia se fundamentam e se complementam, já que, na mitologia, reside a definição da vivência do ser, enquanto, na filosofia, a compreensão e explicação do que seja o ser. Dessa vivência e compreensão convergem de modo distinto ao mesmo: Deus, homem e mundo (Lóia, 2018).

Segundo César (2013, p.185-186), os laços que unem os três pensadores, na busca e no reconhecimento da empreitada do homem são: “pôr-se à espera, buscar a proximidade de um Poder Fascinante, que o arrebatava e lança à vida criadora - seu destino essencial”. Vicente estabelece uma “hermenêutica do mito”, enfatizando as implicações “ético-ontológicas” em uma nova direção, enquanto Agostinho e Eudoro apresentam-se como “proposição de uma nova ética e de um novo modo de conceber as relações do homem com o mundo, com os outros homens e com o sagrado”. Assim, “evocam a antiga tradição que faz da Filosofia um modo de vida, uma via em direção a uma plenitude de ser, à sabedoria”

Como visto, Eudoro de Sousa desembarcou no Brasil em um momento de “renovação e afirmação da Filosofia Brasileira protagonizado, entre outros, por Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale”, participando ativamente da institucionalização do ensino superior na área dos estudos clássicos e da filosofia antiga por meio da fundação de institutos, grupos de pesquisa e da criação do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia (Lóia, 2018, p. 18).

### 3.4. Brasília: a criação da Universidade de Brasília e do Centro de Estudos Clássicos

Conforme apresentado por Lóia (2007, p. 21), Eudoro de Sousa teve importante papel na fundação da Universidade de Brasília:

[...] em 1962 quando, a convite do ministro responsável pelo ensino superior brasileiro, ajudou a fundar, entre outros, e mais uma vez com Agostinho da Silva, a Universidade da nova capital do Brasil, a Universidade de Brasília. Aí, por indicação de Agostinho da Silva, fica responsável pela área da cultura clássica, leccionando Língua e Literatura Clássica, História Antiga, Filosofia Antiga e Arqueologia Clássica, ao mesmo tempo que desenvolve profunda actividade de investigação naquele que será o Centro de Estudos Clássicos, criado por sua iniciativa e que após a sua morte incorporou o seu nome. Estava-se, então, no ano de 1965 [...].

A trajetória de Eudoro de Sousa em Florianópolis foi fundamental para o percurso acadêmico deste pesquisador, pois grande parte dos textos, artigos e leituras deste período foram aproveitados nos primeiros anos do Centro de Estudos Clássicos. Entretanto, como vimos ao longo deste capítulo, a trajetória acadêmica de Eudoro é marcada não só pela sua pesquisa, mas também pelo seu envolvimento em movimentos culturais, políticos e institucionais.

As obras transitam de Santa Catarina para Brasília, e Eudoro novamente é acompanhado por Agostinho da Silva na fundação da Universidade de Brasília. Em Brasília, ele vai morar na Colina, um conjunto de casas e apartamentos que pertenciam à Universidade de Brasília e que eram alugados aos seus funcionários. E, por indicação de Agostinho, Eudoro se torna o responsável pela área da cultura clássica, leciona língua e literatura clássica, história antiga, filosofia antiga, história do livro e arqueologia clássica, e paralelamente desenvolve atividade investigativa no Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas, criado por ele.

Em 1962, Eudoro é solicitado pelo professor Darcy Ribeiro, reitor da Universidade de Brasília. A mudança de Santa Catarina para Brasília foi destaque no *Jornal o Estado* (SC), nos artigos publicados nos anos de 1958, 1959 e 1961. É possível notar que existe grande respeito, admiração e gratidão por parte da Universidade de Santa Catarina pelo trabalho realizado por Sousa no campo da filologia e filosofia clássica (Lóia; Mota, 2022, p. 8).

A cidade de Brasília começou a ser construída no ano de 1956<sup>132</sup>. A universidade não foi incluída de imediato no projeto de Juscelino Kubitschek (1902-1976) de reinvenção do Brasil, mas, durante os anos de 1957 e 1958, iniciou-se o processo de luta pela criação da Universidade de Brasília (UnB).<sup>133</sup>

[...] a criação da Universidade de Brasília, em 1962, foi uma resultante desse ambiente francamente favorável a essa particular concepção de universidade. Institucionalmente, pode-se dizer que o delineamento do modelo de universidade foi traçado bem antes do relatório preparado pela comissão de especialistas constituída pelo Governo Goulart e presidida por Darcy Ribeiro [...] (Sato, 2023, p. 158).

A justificativa para a criação de uma universidade na nova capital do país está diretamente relacionada à necessidade de ter, no centro do poder, um plano cultural e paralelo ao projeto exibido no plano arquitetônico ou urbanístico (Nóbrega; Farrero; Pulino, 2021).

O antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997) estava envolvido na fase inicial de construção com o objetivo de criar uma universidade modelo inovadora que fosse um dos símbolos desta nova fase do país por meio da fundação da capital do Brasil.

---

<sup>132</sup> A mudança da capital mobilizou um conjunto de interpretações sobre o Brasil. A “dispersão nacional junto à retórica antifederalista que se vertebrou no pós-1930 transformaram negativamente o período anterior, nomeando-o República Velha (1889-1930)”. A instalação do Estado nacional racionalizado, técnico e administrado segundo as regras e a competência científica se “contrapunha como correção histórica ao experimento anterior”. Recentemente, historiadores e cientistas sociais se referem a tal período como Primeira República. A Revolução dos 30 foi usada com o intuito de romper os vínculos com outro momento histórico-político brasileiro. A mudança da capital desafiava a “imaginação política e geográfica”. A construção de Brasília foi um símbolo da “refundação” da capital (Garchet, 2016, p. 1006-1008).

<sup>133</sup> “[...] Os mineiros, na figura de Israel Pinheiro, engenheiro e construtor de Brasília, distante do projeto intelectual ali envolvido, temiam pelo que pudesse acontecer. Afinal, seriam incontáveis os efeitos da vida associativa das organizações estudantis, da mobilização das associações organizadas, representando riscos de instabilidade da ordem estabelecida. Imagine-se o que seria da capital com operários fazendo greves e estudantes promovendo passeatas! Argumentos dessa natureza alteravam até mesmo planos urbanísticos de Lúcio Costa, quando as sugestões de espaço reservado para o campus eram vetadas. Com a eleição de Juscelino Kubitschek, em 1955, Darcy é convidado a colaborar na elaboração das diretrizes para o setor educacional do novo governo. Trabalhou em conjunto com Anísio Teixeira. Darcy chega a mencionar que foi uma luta convencer as autoridades de que seria incabível uma cidade construída sob parâmetros tão modernos, ousada e inovadora, com pretensões de estar associada ao futuro, não receber em seu ambiente a criação da universidade” (Garchet, 2016, p. 1012).

[...] Só uma universidade capaz de expressar a nacionalidade – proclamava o antropólogo – podia conseguir que a nova capital não se acanhasse diante de São Paulo e de outras metrópoles brasileiras. Ela teria condições, dadas as peculiaridades de sua organização, de se replicar em “novas Brasília” de igual ousadia e correspondente qualidade, vocalizava Darcy Ribeiro. A criação da universidade, a despeito de uma ou outra voz dissonante, esteve e está associada à liderança de Darcy, o antropólogo que percorreu os espaços políticos na busca obsessiva de tirar o Brasil do atraso, da imobilidade, da dependência a marcos de referência externos, do rompimento com a subalternidade na recusa a modelos exógenos conclamados para traduzir a cultura brasileira [...] (Garchet, 2016, p. 1004-1005).

Darcy era impaciente e resistente aos trâmites burocráticos necessários aos processos institucionais. A criação da universidade foi um projeto que visava interferir na sociedade pública por meio da cultura, por meio de uma assessoria ao governo no plano científico e humanístico, pois se localiza no espaço de poder da nova capital do Brasil.

[...] A universidade poderia levar para a capital a massa crítica necessária para cobrir todos os campos do saber. Para tanto, havia de ser livre, não sofrer punição nem premiação por suas ideias. Mais importante: havia de atrair os cérebros criativos e bem-dotados em áreas de atuação indispensáveis a uma universidade de excelência. Habitava ainda a atmosfera de criação da universidade a aspiração de que a instituição não fosse conivente com a ordem. A metáfora mobilizada era de “universidade útero”, dentro do qual se reproduzissem lideranças e competências em amplo espectro do conhecimento [...] (Garchet, 2016, p. 1005).

O projeto de criação da Universidade de Brasília visava propiciar a renovação cultural por meio de um espaço voltado para a liberdade, democracia, criatividade nas letras e nas artes.

Assim, a universidade seria o ambiente que receberia escritores, atores, arquitetos, filólogos, filósofos, cineastas e artistas plásticos para eventos que favorecem o intercâmbio cultural através do conhecimento e da formação cultural.

[...] É possível dizer que a Universidade de Brasília, criada pela Lei nº 3.998, de 15 de dezembro de 1961, nasceu de um sonho e de um propósito de reparação. Um sonho de reparação ao destino que fora dado à Universidade do Distrito Federal (UDF), no Rio de Janeiro, então capital do Brasil. Universidade de curta duração (1935-1939), mas de forte repercussão. Forte como projeto, efêmera pela intervenção autoritária. Vinte e tantos anos depois, ressurgiria com a UnB o modelo universitário pensado para o desenvolvimento da ciência e da cultura em ambiente de efervescência, criatividade e troca intelectual, inspirado no modelo que não vingou na antiga capital [...] (Garchet, 2016, p. 1006).

A Universidade do Distrito Federal (UDF), mesmo tendo apenas quatro anos de existência, foi importante enquanto memória institucional do que se buscava cultivar na vida universitária em fundação. Os fundadores e protagonistas do projeto da UnB estiveram presentes no projeto anterior da UDF.

Em julho de 1935, Anísio Teixeira (1900-1971) era o diretor do Departamento de Educação do Rio de Janeiro, capital federal do país na época, e foi um dos protagonistas deste momento de transformação do projeto universitário. Uma vez que o modelo disponível era o da Universidade de São Paulo (USP), a concepção defendida para a UDF buscava profissionais criativos e criadores<sup>134</sup> (Nóbrega; Farrero; Pulino, 2021).

A criação da Universidade do Distrito Federal, enquanto modelo de inspiração, a concretização do que a Universidade de São Paulo iniciara em 1934 e a fundação da Universidade de Santa Catarina despertavam, no cenário brasileiro, um período de transformação na institucionalização do ensino superior. A oportunidade histórica de “começar do zero” era a oportunidade de “reescrever a história e deixar para trás o que impedia o Brasil de avançar em um cotidiano de travas”. Era a libertação do país das tradições e dos “embaraços burocráticos” (Garchet, 2016, p. 1008).

[...] A construção da capital supunha a mobilização da cultura, das artes plásticas, da arquitetura, das artes cênicas, da música. A defesa da criação da universidade ancorava-se no argumento irrecusável de abrigar as múltiplas manifestações de humanidade traduzidas na diversidade de expressão artística. A urbs estava criada; a civita seria tributária do ambiente da universidade pensada e construída sob esta ambição. A aura da construção da Universidade de Brasília, nas inúmeras frases de Darcy Ribeiro, confirma o clima otimista e desafiador da nova experiência liberta das amarras do tradicionalismo e da burocracia que tolhem os espíritos e acanham a cultura. Os depoimentos apaixonados de Darcy fazem coro com as vozes otimistas dos que presenciaram o experimento único e não reproduzível [...] (Garchet, 2016, p. 1009).

A Universidade de Brasília era a concretização de um projeto visionário que representava a edificação de um ambiente criativo, emancipador e democrático que estava em constante construção e transformação.

---

<sup>134</sup> “Sem qualquer indício de monumentalidade, a Universidade do Distrito Federal se mantinha com orçamento limitado, não se destacava por prédios majestosos. As aulas eram ministradas nos lugares de trabalho dos professores. Mantidos em seus espaços institucionais de origem, os professores recebiam da UDF um complemento para a atividade ali realizada. A despeito de tal singeleza, ficou intolerável para o regime autoritário. Com o golpe de 1937, viveu seu momento de perseguição até ser extinta por meio de artimanhas administrativas e um decreto federal em 1939” (Garchet, 2016, p. 1007).



[...] a criação da Universidade de Brasília foi produto dessa concepção de universidade que servia de motivação para aquela geração nascida entre os fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX composta de pessoas como Anísio Teixeira, Amoroso Costa, Victor Nunes Leal, Darcy Ribeiro, Júlio Mesquita Filho, Fernando de Azevedo e Armando de Sales Oliveira, entre outros. Essas lideranças políticas e intelectuais tiveram papel destacado na criação das primeiras universidades no Brasil entre as décadas de 1930 e 1960. A particularidade da Universidade de Brasília é que, desde o início, a instituição fora concebida totalmente como *research university*, diferente da USP, por exemplo, cuja fundação se deu a partir da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, que deveria “irrigar” o desenvolvimento do espírito científico por tradicionais instituições de ensino do terceiro grau, algumas que já existiam desde o século XIX (Sato, 2023, p. 160).

Desde o início, a UnB busca trabalhar sobre as áreas do conhecimento segundo a realidade, por isso os cursos foram estruturados em torno do campo do conhecimento<sup>135</sup>. Este novo início era a expressão de uma nova possibilidade de evitar erros anteriores e consolidar uma marca autoral nesse projeto inovador.

[...] A força desse sentimento coletivo tem sido uma marca da recuperação do período: expressões e categorias de análise têm ocupado a avaliação dos anos 1960: “romantismo revolucionário”; “estrutura de sentimentos” de brasilidade (Marcelo Ridenti); “ideias que fazem o Estado andar” (João Marcelo Maia); “sentido público e coletivo da atividade intelectual” (Maria Alice Rezende, Gildo Marçal); “intelectuais e espaço público” (Francisco de Oliveira), intelectuais orgânicos incubadores de projetos de nacionalidade, sentido uníssono de adesão coletiva a uma ideia (Thomaz Farkas), tudo isso atravessa a literatura sobre intelectuais no Brasil, sendo nela uma constante o não rotineiro dos anos 1960 [...] (Garchet, 2016, p. 1010).

O sentimento de mudança e transformação era o que motivava a união entre os colaboradores deste projeto. O desejo de mostrar o Brasil, conscientizar os brasileiros sobre a sua própria história enquanto nação, era o fator que impulsionava as manifestações políticas e os movimentos que aconteciam dentro da universidade enquanto reflexo deste momento tão importante para a estética e cultura nacional<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Assim como ocorreu quatro anos mais tarde, com a criação da Universidade de Campinas (Unicamp) (Sato, 2023).

<sup>136</sup> “Não apenas os arquitetos justificaram a capital da cultura [...] a trajetória e a itinerância dos artistas na construção do campo das artes visuais da nova capital [...] Os monumentos, os espaços públicos, os prédios que abrigaram não só os ministérios, mas o Congresso Nacional, o Palácio do Governo, o Palácio da Justiça, o Palácio do Itamaraty, e a própria universidade construída na ocasião, receberam o selo, a assinatura e as obras de artistas consagrados no repertório da cultura modernista brasileira. [...] A ideia de que a arquitetura brasileira havia levado o país para os grandes centros internacionais fica fortalecida com a presença dos artistas plásticos que assinaram obras expostas em fóruns internacionais como Lisboa, Madri, Milão, Munique, Tóquio em exposições onde croquis, desenhos, fotografias das obras de Brasília ocuparam a cena principal” (Garchet, 2016, p. 1011).

Segundo Garchet (2016), os relatos de ex-alunos reforçam esta ideia de inovação. Para eles, o espaço era de interação, integração entre a comunidade acadêmica (professores e alunos) e a comunidade externa, diferente do que se observa atualmente na estrutura de ensino superior brasileiro.

A Universidade de Brasília começou a funcionar no dia 9 abril de 1962, com salas emprestadas pelo Ministério da Educação e verbas de emergência. Um ano depois de criada, a universidade oferecia cursos em base transitória que pudessem ser incorporados pelos institutos centrais. Os cursos eram considerados de alto padrão em administração pública, direito, economia, arquitetura e urbanismo e letras brasileiras. O grande destaque eram os cursos de pós-graduação e sua grande procura por estudantes brasileiros e estrangeiros (Garchet, 2016). Os primeiros cursos foram reunidos em três grupos:

[...] letras brasileiras, coordenado por Cyro dos Anjos, que deu origem ao futuro Instituto Central de Letras; administração, direito e economia, coordenado por Victor Nunes Leal, germen do Instituto Central de Ciências Humanas; arquitetura e urbanismo, iniciado por Alcides da Rocha Miranda, posteriormente dividido em Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, coordenada por Oscar Niemeyer, e Instituto Central de Artes, coordenado pelo próprio Rocha Miranda. As aulas eram dadas no Ministério da Educação. Os primeiros cursos ministrados no *campus* da Universidade foram os de arquitetura, no pequeno e modesto edifício de madeira carinhosamente chamado “Oca”, construído por Sérgio Rodrigues, edifício que ainda existe e que se reclama seja conservado como monumento histórico da Universidade de Brasília (Garchet, 2016, p. 1015).

O projeto implantado da universidade na capital da República representava uma mudança de paradigma tanto na parte teórica quanto na prática. Passando pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) a um grupo de intelectuais dos diversos campos do saber, a Universidade de Brasília era a materialização de uma proposta inovadora que visava repensar a estruturação das bases universitárias.

Em carta datada de 1960, Agostinho da Silva dá mostras do espírito que presidia a receptividade da fundação daquela universidade. Embrenharam-se na universidade com a força de quem olha para algo por se construir: “as maquetes intelectuais” construídas nos artificios da colaboração. Poderia ser um centro de nucleação cultural, estimuladora e nova diante de estruturas tão obsoletas do ensino superior vigentes no período anterior à Reforma de 1968. A receita era clara: esperança de, finalmente, rompendo as amarras de uma tradição inerte e viciada, construir algo novo, fora da burocracia, flexível, criativa, imaginativa. Sobre uma folha em branco, o traçado da imaginação. Uma ambição ampla: a universidade funcionaria como um centro de cultura

que teria influência e interlocução com a América Latina e com ex-colônias africanas em processo de independência (Garchet, 2016, p. 1014).

Portanto, de um projeto inovador sairia a realização de uma universidade diferenciada, capaz de agregar diferentes pensadores e despertar um espírito de esperança e arrebatamento que seduziu grandes personagens, marcando um novo momento no cenário educacional brasileiro, como ressalta Eudoro (2013, p. 199):

[...] Pode-se definir como objetivo essencial da Universidade de Brasília o de estabelecer o modelo de um conjunto orgânico de escolas superiores, destinado principalmente a dotar o País das técnicas imprescindíveis ao seu desenvolvimento, preparando-o com todos os recursos científicos empregados pelas nações já em pleno desenvolvimento. É evidente que, atingindo esse objetivo e apoiada nos seus esforços pelo conjunto de todas as entidades congêneres do País, a Universidade de Brasília poderá ter oferecido os elementos humanos necessários a um desenvolvimento e adiantamento técnico e científico bastantes para que esse mesmo desenvolvimento se aperfeiçoe e consolide mais.

Segundo Borges (2015), Eudoro de Sousa foi o primeiro morador da Colina no *campus* Darcy Ribeiro, como afirmam seus filhos, amigos e alguns professores e funcionários da época. Eudoro colaborou na gestão, na concepção e na ideia da importância da antiguidade para uma cidade de Brasília.

### 3.5. CEC: Filosofia e Estudos Clássicos

O Centro de Estudos Clássicos nasce junto com a Universidade de Brasília em 1962, seguindo os princípios que fundamentaram a criação da UnB: agrupar e formar cientistas, pesquisadores e artistas com autonomia e liberdade.

[...] É da data da fundação da Universidade de Brasília a criação do Centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas. Este Centro, no Organograma, é integrado nos Órgãos Complementares da Universidade de Brasília, ao lado dos Institutos e Departamentos. Em 1965, depois da conturbação na vida universitária originada pelo golpe militar de 1964, é elevado ao estatuto de Departamento e aí passa a ter a designação de Centro de Estudos Clássicos, ligado ao Instituto de Letras<sup>179</sup>, embora só venha a ter regimento próprio em 1966, estatuído pelo Ato Reitoral nº 11/66, de 13 de janeiro, onde passa a ser designado por Centro de Estudos Clássicos. [...] (Lóia, 2018, p. 80).

Inicialmente, o Centro de Estudos das Civilizações Clássicas é um dos quatro órgãos do Instituto Central de Letras, com o objetivo de ministrar o ensino de língua e literatura grega e latina, mas, com a alteração do regimento interno no mesmo ano, a Universidade de Brasília decide não colocar os estudos de grego e latim no Instituto Central de Letras, ou a história antiga no seu Instituto Central de Ciências Humanas, com o objetivo de garantir ao mundo antigo autonomia, conforme explicado por Sousa (2013, p. 201):

[...] Decidiu, pois, a Universidade de Brasília não colocar o estudo de grego e latim no seu Instituto Central de Letras ou a História Antiga no seu Instituto Central de Ciências Humanas, ou os fundamentos da Geometria ou da Mecânica nos seus Institutos Centrais de Física ou de Matemática; tendo-os pensado como um complexo, convinha dar a esse mundo antigo autonomia de trabalho, embora entendo essa autonomia, como é princípio geral da universidade, sempre em um fecundo jogo de implicações com todas as outras atividades universitárias. Criou-se, pois, um Centro de Estudo das Línguas e culturas Clássicas, encarregado da análise, da crítica e da formulação de uma “*Altertumswissenschaft*”, de uma Ciência da Antiguidade, porém inteiramente mais orientada para a construção de um futuro do que para a ressurreição de um passado.

Neste sentido, nasce o Centro de Estudo das Línguas e Culturas Clássicas, nas bases de uma formulação no modelo “*Altertumswissenschaft*”, de uma ciência da antiguidade, voltada a incentivar a construção de uma filosofia futura, e não necessariamente um renascimento do passado (Lóia; Mota, 2022).

[...] As respostas têm sido várias e a discussão poderia ser infundável em torno delas. Em alguma coisa, no entanto, se está de acordo em geral: em que, a par de perspectivas de construção ou descobrimento de um futuro nem agora imaginado, há que meditar sobre o que tem sido a história pregressa da humanidade, procurando descobrir o que ao mesmo tempo lhe é supremo liame histórico e ponto de apoio para todo o descortínio que se tenha do porvir [...] (Sousa, 2013, p. 200).

O essencial para a compreensão, a crítica e o desenvolvimento intelectual é a reflexão e o acesso às leituras clássicas, desde sua origem e por meio das relações históricas enquanto instrumento de estudo. Neste sentido, a criação do Centro de Estudos Clássicos é fundamental para esta proposta, pois a Universidade de Brasília

[...] está atenta ao futuro e exatamente porque preza em alto grau as ciências e as técnicas, eximir-se do estudo da Antiguidade chamada “clássica”. Não deveria, porém, cometer o erro demasiado frequente de restringir o estudo da

Grécia e de Roma a aspectos meramente gramaticais das línguas grega e latina, que, no fundo, não representam senão, eles próprios, mecanismos de expressão, esquemas de pensamento, que, de forma nenhuma representam per se a realidade mais importante e de mais urgente conhecimento [...] (Sousa, 2013, p. 200-201).

O planejamento e a organização da universidade e dos departamentos e centros foram pensados segundo uma análise criteriosa e inovadora que, segundo o próprio Eudoro, favorecia a urgência de se estabelecer uma metodologia de pesquisa, começando pelo acesso às línguas clássicas.

[...] Importa, acima de tudo, que as línguas clássicas sejam estudadas na sua própria significação científica e estética, e que, ao mesmo tempo, por elas se possa penetrar o complexo mundo de pensamento e de ação, que foi o de Gregos e Latinos: complexo em si mesmo e complexo de relações e inter-relações com todo o mundo cultural de Oriente e Ocidente, não só na Antiguidade, como, por intermédio da herança greco-latina, até ao mais vivo de nosso mundo contemporâneo (Sousa, 2013, p. 201).

O Centro de Estudos Clássicos foi fundamental, era um apelo umbilical para a construção do conhecimento no que diz respeito às culturas e civilizações que constituem, para nós, o berço dos estudos clássicos e não apenas letras clássicas, pois a nossa relação com o mundo clássico, especialmente greco-latino, não poderá compreender apenas os estudos das línguas e literaturas greco-latinas, mas sim todas as manifestações culturais da chamada *Altertumswissenschaft* ou ciência da antiguidade (Ferreira, 1968).

Nessa época, Sousa começa a publicar seus textos no Correio Braziliense, confundindo e mesclando sua biblioteca particular com a do Centro de Estudos Clássicos. Sousa passa a atuar no projeto de renovação do ensino superior no Brasil, por meio dos estudos clássicos, da história da filosofia e da própria filosofia brasileira. Ele colaborou ativamente com um movimento importante e transformador no cenário educacional brasileiro, atuando de maneira constante para a renovação dos estudos filosóficos no Brasil, como demonstraram alguns estudiosos<sup>137</sup>.

De acordo com Serra (2012, p.130), a Universidade de Brasília, em sua organização institucional, apresentava uma estruturação que propiciava os diálogos entre as diversas áreas

---

<sup>137</sup> Em especial destacamos o trabalho de pesquisa feito pelo Núcleo de Estudos Clássicos (NEC), Cátedra UNESCO Archai sobre as Origens Plurais do Pensamento Ocidental, – ambos da UnB, que tem publicado trabalhos de personalidades relevantes ao cenário brasileiro, como Cornelli, Mota, Bastos, Guimarães, Brandão, entre outros. E ressalto o importante trabalho dos portugueses, Braz Teixeira, Borges, Lóia, entre outros, que tem se dedicado a este tema.

do conhecimento, e o Centro de Estudos Clássicos representava de maneira concreta este ideal interdisciplinar ao qual a universidade ansiava.

O funcionamento do CEC e a atuação docente de Eudoro são as duas faces da mesma moeda. A dedicação ao CEC, em sua trajetória, foi além dos muros da universidade,

[...] O Centro de Estudos Clássicos (CEC) que aí fundou e dirigiu foi, não só o maior polo de difusão e ensino dos Estudos Clássicos em toda a América Latina nas décadas de 60 e 70, como foi também instituição de acolhimento de alguns estudantes e docentes portugueses como João Ferreira e António Telmo. Indagando sobre a sua atividade no CEC, atestámos o fascínio e a veneração com que os seus discípulos a ele se referem, procurando não deixar morrer a sua memória, enaltecendo as suas qualidades científicas, pedagógicas e humanas [...]. (Lóia, 2018, p. 18).

O Centro era um local movimentado tanto pela quantidade de seminários, aulas e cursos que eram oferecidos quanto pelos entusiastas da universidade e de Brasília que ali se dirigiam para ouvir Eudoro.

O CEC disponibilizava disciplinas regulares. Eudoro ministrava algumas, mas tinha os auxiliares, que deveriam colaborar de alguma maneira; alguns como Xavier Carneiro e Jair Gramacho regeram disciplinas. Além das disciplinas, o Centro oferecia seminários e cursos. Os cursos eram abertos aos alunos universitários e era interdisciplinar, como, por exemplo, o curso sobre Catábases, As bacantes de Eurípedes, A Tragédia Grega e o de Arqueologia do Egeu e do Mediterrâneo Oriental.

Os seminários eram voltados para os pós-graduandos, que poderiam participar com suas pesquisas; falava-se sobre os clássicos gregos e romanos, mas também de grandes pensadores que refletiram sobre a antiguidade, como Dante Alighieri (1265-1321), Hölderlin e Fernando Pessoa, e grandes filósofos como Hegel, Schelling, Nietzsche e Heidegger.

[...] Eudoro entendia que helenistas, classicistas, não podem prescindir de uma formação filosófica. Por isso ele de vez em quando organizava seminários no CEC que não se limitavam a obras clássicas greco-romanas: tivemos seminários sobre textos de Bergson, Heidegger, Nietzsche. Uma vez, pouco antes do seu curso sobre Catábases, ele convidou o professor Ivo Perugini a fazer uma leitura do Canto V da *Divina Comédia*. De outra feita ele nos reuniu para ler e discutir poemas de Fernando Pessoa. Este capricho de Mestre Eudoro levava ao CEC muita gente curiosa de diversas áreas [...] (Lóia; Mota, 2022, p. 9).

Além dos cursos e seminários, Eudoro deu palestras e curso de extensão abertos para a comunidade externa. Segundo alguns de seus alunos, esses eventos lotavam e despertavam o

interesse externo sobre a universidade e os temas abordados (Mota, 2022). Esses eventos eram disputados por pessoas de todas as áreas, pois, naquele momento, Eudoro apresentava toda sua fluência intelectual com uma bela explanação sobre o tema e, a partir desta introdução oral, ele se aprofundava em suas reflexões e desenvolvia a construção de seu próprio pensamento.

[...] Em meio à explanação de seus conceitos, os silêncios lunares, noturnos, punham o auditório em suspenso à espera da revelação plena, solar, diurna que vinha a seguir em conclusão da linha profunda de seu pensamento. Nesses momentos, sua cabeça socrática sobressaía ainda mais, transmitindo a sensação de que estávamos diante de um mestre grego em pleno ato de filosofar [...] (Valença, 2003, p. 42).

Assim como Valença, muitos comentam sobre a eloquência de Eudoro, das notáveis pausas de seus silêncios, das palavras de seus ouvintes e alunos, em auditórios lotados, ovacionando exposições inesquecíveis; sem dúvida, uma das suas marcas mais significativas ao longo de sua trajetória.

O Centro, sob o comando de Sousa, desempenhava duas funções fundamentais para o desenvolvimento do conhecimento: a teoria e a prática. O que caracteriza o Centro é a unificação de objetivos, a concentração e possibilidade de pesquisa.

A dinâmica do CEC baseava-se na apresentação das teorias filosóficas por meio de disciplinas, seminários, cursos, e o incentivo às leituras clássicas e com os bolsistas favorecia o acompanhamento didático e a formação dos envolvidos nesse processo de construção do conhecimento. O Centro de Estudos Clássicos tinha como objetivo desempenhar este papel de formação, preparação, pesquisa e ensino. Ou seja, todos pensando juntos, sendo sujeitos dessa reflexão, a aquisição do conhecimento através desta leitura e experiência de compartilhamento entre os envolvidos, criando uma atmosfera de estímulo ao pensar. Deste modo, podemos dizer que o CEC é a concretização desta ideia: a verdadeira essência duma escola<sup>138</sup>.

O CEC era um salão amplo, bem cuidado e repleto de livros, com mesas e cadeiras para os que frequentavam pudessem se acomodar. O espaço era voltado aos estudiosos de diferentes áreas, que ali transitavam à vontade para ouvir o professor Eudoro, para trocar ideias, criar novas atividades ou mesmo reorganizar suas leituras com o acervo que durante muito tempo foi

---

<sup>138</sup> “A SCHOLA nasceu, historicamente, da necessidade de aprender sob orientação. Tudo o que não for isto, não passará dum autodidatismo audaz, inepto, para uma responsabilidade, de tomo, na conquista dos conhecimentos” (Ferreira, 1968).

único, o que houvesse de mais relevante sobre Egito, Grécia e Roma, com obras vinda do outro lado do Atlântico sob a supervisão de Eudoro<sup>139</sup>.

O Centro de Estudos Clássicos da UnB buscava um ensino ativo, criando condições para pesquisa, ensino e orientação dos métodos científicos que deveriam direcionar a pesquisa, atendendo ao próprio estatuto interno da Universidade de Brasília: 1. Estudo e pesquisa; 2. Teses de mestrado e doutorado; 3. Atividade docente; 4. Seminários<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Até o final dos anos 1970, em âmbito latino-americano relativo ao estudo do mundo antigo ocidental (Guimarães, 2012).

<sup>140</sup> Conforme publicado no Correio Brasiliense: “[...] 1. ESTUDOS E PESQUISAS. Nos vários ramos e mediante a colaboração de cada setor, enumeram-se os seguintes estudos e pesquisas: a) Prof. Eudoro de Sousa: A POÉTICA DE ARISTÓTELES (tradução português, comentário e notas), 2ª ed., Editora Globo; As Bacantes de Eurípedes (para publicar); A tragédia grega (textos coligidos, traduzidos e comentados), 1962; Arqueologia do Egeu, UnB 1962; b) Prof. José Xavier Carneiro: Canto XI da Odisséia (a nekyia homérica); o desenvolvimento do estudo da filosofia grega desde o despertar da consciência histórica (tr. do texto original de Werner Jaeger); tradução do Das Ding de M. Heidegger; trad. dos Fragmentos de Diógenes de Apolônia; Bibliografia da Filosofia Pré-socrática; c) instrutor Ordep Serra (trabalho de traduções, notas e comentários): Epopéia de Gilgameah (pequeno estudo, nota introdutória, resumo de sagas sumerianas do ciclo, cronologia, glossário, etc): pronto para editar; Textos literários da antiguidade, oriental, conforme as versões do ANET, para integrar coleção de textos de catábases antigas, cuja edição, juntamente com um estudo do prof. Eudoro de Sousa sobre o tema, está a preparar-se no CEC (textos catabásicos: “Adapa”, “Etana”, “uma visão dos internos”, “Gilgamesh na terra dos vivos”, “Nerdal e Ereshikigal”), Poemas acerca do Beal e Anath (Anet), faltando introd., e comentário: Enumma Elish (Anet), faltando revisão e comentários; Apocalipse de Pedro, Mito de Er (Platão, Rep., lib.X) parte do diálogo De sera numinis vindicta de Plutarco (traduções destinadas à coleção supra enunciada sobre textos catabásicos); Vinte hinos órficos (completa), acrescida de três hinos homéricos (trad. Em preparação), a serem editados pelo CEC; d) Prof. Emmanuel de Araújo, atualmente professor de História Antiga no ICCH, emérito pesquisador, autor de várias monografias preparadas e trabalhadas no CEC, e das quais não podemos oferecer os títulos por não termos podido obtê-los do autor; e) instrutor Suetônio Valença; Apocolocytoses, de Senêca, Culex, de Vergílio; Eros e Psiquê, tr. do capítulo assim intitulado pertencente ao livro de Reinhold Merkbach “Roman und Mysterium in der Antike” (traduções). Mas os resultados mais úteis e significativos desde um ponto de vista universitário, referem-se à DINÂMICA DA ESCOLA, na orientação das teses de mestrado e doutoramento. 2. TESES DE MESTRADO E DOUTORAMENTO. É uma salinha, à esquerda de quem entra no CEC. Ali trabalham habitualmente quatro ou cinco jovens, na confecção de sua tese de mestrado. Leitura, análise de textos originais, ensaio no método científico, tradução de textos originais, comentários, estudo comparativo, avaliação objetiva dos elementos atuais das culturas clássicas, treino na missão de pesquisador e escritor equilíbrio do senso crítico, conferindo aos “dados” o seu valor de simples “elementos” de trabalho, familiaridade com as fontes, hábitos de estudo, experiência pessoal de que um pesquisador, professor e estudante profissional não poderá ser validamente senão for um “asceta do estudo” – tais são os capítulos que dão à escola a sua dinâmica, ajudando a personalizar cientificamente os elementos para ela escalados. a) Concluíram ali a sua tese de mestrado: prof. José Xavier Carneiro, que apresentou Diógenes de Apolônia no contexto da Filosofia pré-socrática como tese (1965); prof. Emmanuel de Araújo, cujo título de tese foi: O Oriente Próximo e o Egeu (1967); prof. Jair Gramacho: o Hino homérico a Deméter (trad. e estudo do formulário épico), 1965; b) Preparam atualmente a tese de mestrado: instrutor Fernando Bastos: sobre o pensador grego Ferécides de Siro (já pronta) instrutor Suetônio Valença; Vida, obra e estudo sobre o mito de Eros e Psiquê nas Metamorfoses de Lúcio Apuleio (em preparação); instrutor Ordep Serra: Mistérios eleusinos (em preparação); c) apresentou sua tese de doutoramento; prof. João Evangelista: Notas sobre Palíndromia e espiral (1968). 3. ATIVIDADES DOCENTES. De acordo com o regimento do Centro, o CEC ministra vários cursos através dos órgãos universitários que os solicitam. Na sua história docente dos últimos anos, enumeramos alguns cursos: Anualmente, cursos de Língua e Literatura Grega, Língua e Literatura Latina. Desde 1965, ministra cursos semestrais curriculares no ICA, sobre História da Arte; no ano 1965, o prof. Ulpiano Bezerra de Meneses, da USP, deu um curso sobre as “escavações de Delos”, patrocinado pelo CEC; conta-se ainda um curso curricular no ICA sobre “Cerâmica cretense e grega”, dirigido pelos profs. Eudoro de Sousa e Dinah Brognoli; um outro curso sobre as Bacantes de Eurípedes (tradução, leitura e comentários), para a assessoria de Teatro da UnB, e dirigido pelo prof. Eudoro de Sousa; curso-seminário sobre A teoria da arte, focando especificamente Os princípios da arte de Collingwood (1966), dado pelo prof. João Evangelista. O mesmo prof. J.



Segundo Brandão (2012, p. 95), os discípulos do tempo do CEC relatavam que Eudoro era um mestre criterioso, exigente e rigoroso com alguns aspectos acadêmicos, mas considerado um grande mentor, como coloca Serra, seu aluno, discípulo e amigo:

[...] O modo como Eudoro me guiou em leituras decisivas, participando do encanto que me fazia desfrutar, foi talvez o que mais me aproximou dele. Segundo creio, é pelo encanto que melhor se aprende [...] Posso dizer que devo a esse mestre entusiástico minha formação intelectual. [...] no CEC não eram discutidos apenas os clássicos gregos e romanos, mas também outros grandes autores que refletiram sobre a antiguidade ou fizeram iluminar-se algum aspecto da Paidéia clássica (Serra, 2012, p.130-131).

O espaço era de contribuição, pesquisa e interação entre os frequentadores. Ali poderia se encontrar um livro, um mapa, uma revista francesa ou até mesmo uma enciclopédia, mas o que não faltava era uma pessoa da equipe para lhe ajudar em sua pesquisa. O Centro teve entre os importantes assistentes pesquisadores acadêmicos como Ordep José Trindade Serra e Suetônio Soares Valença, mas, se houvesse dúvida sobre alguma leitura ou mesmo sobre o grego, o próprio mestre Eudoro estava sempre presente no Centro e disposto a auxiliar com sua erudição e conhecimento<sup>141</sup>.

Além da produção acadêmica e cultural, o Centro de Estudos Clássicos teve, em sua história, importantes nomes da geração helenista e latinista brasileira formada no Cerrado, em Brasília dos anos 60, tais como Jair Gramacho, José Xavier de Mello Carneiro – que, sob a orientação de Eudoro, fez uma dissertação sobre Apolônio de Rodes, era estudioso do pensamento de Kierkegaard e teve um papel importante no Seminário sobre o Das Ding de Heidegger –, João Ferreira, João Evangelista, Fernando Bastos – que foi orientando de Eudoro e dissertou sobre a Teogonia de Ferécides de Siro –, Dinah Fernandes Brognoli, Emanuel

---

Evangelista dirigiu um curso de artes paleocristã e bizantina na Itália, em 1967, em coordenação com o Departamento de História da Arquitetura da Universidade de Roma, a um grupo de alunos brasileiros da UnB, e que teve a duração de três meses. Também em 1966 e 1967, foram dados dois cursos de complementação para alunos do ICA e da FAU, tendo por matéria: Introdução à História da Arte (J. Evangelista). Como cursos de extensão universitária, lembram-se dois, prelecionados pelo coordenador Eudoro de Sousa sobre: A Antiguidade clássica e o pensamento romântico (1963) e Arqueologia de Creta e do Mediterrâneo oriental. 4. SEMINÁRIOS – Um Centro de pesquisa, com as responsabilidades formativas, pedagógicas e didáticas do CEC, não poderia ignorar o que muitos cientistas chamam a espinha dorsal de todo o sucesso formativo universitário: o seminário. Nas melhores universidades do mundo, ele dá resultados indiscutíveis, pelo fato de obrigar a metodizar a pesquisa, e de proporcionar um ensino DIRIGIDO e uma aprendizagem ORIENTADA. O CEC, procura através dos Seminários, proporcionar ao seu corpo docente e aos seus pesquisadores um aperfeiçoamento mental, crítico, e um treino contínuo nas responsabilidades científicas. Num intuito de consociar o antigo com o novo, forneceu aos seus elementos os s Bergson (1965); José Marinho (1966); Martin Heidegger (1967); Fernando Pessoa (1968); Heráclito (1968) [...]” (Ferreira, 1968, *Correio Brasiliense*).

<sup>141</sup> Eudoro colocava-se a falar sobre os temas e questões, quase que uma “aula” que podia durar minutos ou horas, e, com isso, quem chegasse ali colocava-se a ouvir o grande mestre (Valença, 2003, p. 39).

Araújo, Ordep José Trindade Serra, Antonio Telmo Carvalho Vitorion e Suetônio Valença (Guimarães, 2012).

[...] Até hoje não abro a Fenomologia do espírito sem que ouça a voz amiga e sinta o mágico toque do entusiasmo de que me contagiou. [...] A discussão que ele exigia intensa e apurada, tinha de começar por uma amorosa busca de comunhão com o impulso criativo originador do texto (Serra, 2003, p. 47).

Dessa forma, os laços entre os membros da comunidade de aprendizagem não eram apenas intelectuais, mas no modo de trabalhar com os textos, a forma como a colaboração era essencial para a incorporação das ideias, palavras e ações.

[...] Eudoro devolveu-nos uma desconstrução da Grécia clássica por meio de experimentos escriturais performativamente orientados. A partir daí, e daí em diante, temos um campo aberto para retomar essa tradição e nos redefinir como seus intérpretes (Mota, 2018, p. 36).

A ciência da antiguidade é, para Eudoro de Sousa, muito mais do que filologia, é filosofia que codifica a língua e a literatura, a história e a arqueologia, que se une à poética e que se torna, sobretudo, o modo de estudar a mitologia e todas as formas em que ela se apresenta: na religião, no teatro, na literatura, como fenômeno total da manifestação de uma cultura e das suas próprias fontes. Portanto, não é surpresa que Eudoro tenha optado pelo tipo de aprendizagem ativa, pois, através da criação do Centro, ele criou um ambiente importante para que os professores pudessem aproveitar as melhores condições para pesquisarem, ensinarem e orientarem, e para os alunos aprenderem, treinarem e assumirem os métodos científicos de trabalho<sup>142</sup>. O interesse por um conjunto amplo de disciplinas<sup>143</sup>, não só em relação aos estudos clássicos, mas em relação à concepção destes como uma autêntica *Klassische Altertumswissenschaft*, atualmente poderia ser chamada como uma abordagem transdisciplinar.

[...] O brilho de suas aulas irradiava-se no meio universitário, com frequência transcendendo o *campus*. E provocava sempre um efeito duradouro sobre seu público. Desde sua chegada à nova capital Eudoro fizera-se uma estrela da

---

<sup>142</sup> “Quem quiser receber um pouco do calor desse entusiasmo sempre jovem nada mais tem que fazer senão descer alguns degraus do bloco onde ainda funciona a reitoria da UnB. E lá, no fundo do corredor, encontrará o *Centro de Estudos Clássicos*” (Elias, 1969).

<sup>143</sup> Aqui podemos destacar a influência direta de Wolf em Eudoro. A pretensão de Wolf foi a de substituir a *classische philologie* por uma nova disciplina do saber que não se esgotasse no estudo geral da literatura, ou no estudo crítico dos textos literários, a partir da análise da linguagem, da etimologia dos termos e do verdadeiro significado dos seus signos. Também não se esgotaria na análise dos textos gregos e latinos por forma a compreender as respectivas épocas do ponto de vista histórico e cultural (Bastos, 2003, p. 44-45).

universidade nascente, um mestre que fascinava seu auditório (Serra, 2012, p. 149).

Eudoro de Sousa era um mestre que envolvia de maneira criativa as suas apresentações, fossem na sala de aula, nos seminários ou cursos. Para Serra (2012), suas explanações eram uma forma de reflexão, era ali na explanação em voz alta que Sousa amadurecia suas ideias e construía parte de suas teses, transcendendo as notas de rodapé, os autores, as referências e o próprio texto.

[...] as aulas de Eudoro de Sousa constituíram-se em uma das partes mais significativas de sua trajetória de pensador e devem sempre ser tomadas como tendo valor equivalente aos seus escritos, umas e outros consideráveis colaborações à história do pensamento de expressão em língua portuguesa (Valença, 2003, p. 42).

Sempre que Eudoro se movimentava, ele dialogava, perguntava, cogitava e divagava, ampliando sua interlocução com ouvintes, ali maturava suas ideias, começava sua apresentação, emitia um conceito, encarava os alunos em uma atitude desafiadora e provocativa, com perguntas retóricas, pausas silenciosas estrategicamente colocadas e, repentinamente, voltava a falar e demonstrava como dominava a arte de ensinar e aprender.

[...] o professor Eudoro, pelo fogo da sua palavra, foi um estímulo, um acicate, para os jovens e para os seus colegas professores. Ele é um filósofo dialogante. Talvez tenha adquirido esse seu jeito no convívio assíduo de longos anos com seus autores preferidos: Heráclito e Platão. O fogo heraclíteo e o *lógos* cósmico reacendem-se no espírito de Eudoro quando provocado por algum interlocutor mais ousado [...] (Pires, 2003, p. 57).

O helenista nos apresentou, ao longo de sua trajetória, uma amplitude de temas, abordando religião, mistério, origem, mito, pitagorismo, Orfeu e orfismo, escatologia e gnoseologia platônica, metafísica, existencialismo, hermenêutica, além de seu trabalho filológico, que contribuíram para uma nova forma de se pensar as fontes.

[...] Lembro-me da minha primeira aula de grego, quando proferiu uma sentença cujo conteúdo é mais ou menos o seguinte: “Aprendam o grego e terão a chave mais importante para o conhecimento”. Hoje, entendo o que aqueles dizeres queriam exprimir. Referiam-se não só à cultura clássica, mas também ao papel que as palavras (no caso, os étimos gregos) exercem para interpretar e compartilhar o mundo, quer no âmbito acadêmico, quer no cotidiano das coisas mais comuns (Bastos, 2003, p. 44).

Eudoro utilizava-se das referências, das fontes e do diálogo em seus textos e da sua prática metodológica como instrumento de análise para demonstração da diversidade das fontes e seus possíveis reflexos a fim de examinar a problemática seguindo um esquema sistemático que estruturava sua reflexão. Ao longo de seus textos, é possível identificar que os temas apontados retornam as suas pesquisas e contribuem à reflexão filosófica do pensador.

Segundo Serra (2003), os que acompanharam seus seminários podiam constatar que Eudoro apresentava inesgotáveis aventuras hermenêuticas. Para ele, ler um texto filosófico sob a orientação do mestre era uma experiência única, pois Sousa se envolvia de maneira contagiante.

[...] Até hoje não abro a Fenomenologia do espírito sem que ouça a voz amiga e sinta o mágico toque do entusiasmo de que me contagiou. Era sempre assim. A discussão, que ele exigia intensa e apurada, tinha de começar por uma amorosa busca de comunhão com o impulso criativo originador do texto [...] (Serra, 2003, p. 47).

O estudo etimológico era outro recurso bastante utilizado pelo mestre. Eudoro utiliza-se de um texto como referência para seu desenvolvimento investigativo, desde as raízes até seus desdobramentos linguísticos e culturais.

O estudo da Antiguidade Clássica era um tema de grande atenção a Sousa. A situação histórica que liga o antigo ao atual sempre foi importante para Eudoro. Ele sempre criticou a definição de clássico enquanto limite de tempo.

[...] Objeto constante de seu estudo era, portanto, e por assim dizer, uma situação histórica em que o antigo e atual se correspondem de certa maneira – de uma maneira que resiste a explicitar-se. No âmbito da referida situação histórica, como a chamei, reconhecível por circunscrever-se ao traçado de uma história e de uma civilização de raio já quase ecumênico, acham-se inscritas tanto a viagem filosófica dos pré-socráticos como a aventura espacial dos astronautas [...] (Serra, 2003, p. 51-52).

Eudoro interessava-se por astronomia, fazia mapas do céu e estudava os astros para distrair-se das atividades intelectuais intensas que desempenhava com seu trabalho de pesquisador e professor junto ao Centro de Estudos Clássicos. Muito ativo, não demorou a empenhar-se na construção de um pequeno observatório no *campus*, onde chegou a dar cursos de iniciação à astronomia.

Eudoro era um leitor insaciável, mestre notável, acostumado aos longos anos de pesquisa em diferentes áreas do conhecimento, possuía uma habilidade filológica e um domínio

bibliográfico inesgotável sobre os pensadores gregos<sup>144</sup> e a cultura clássica. Ele tinha uma exibição excepcional dentro do contexto acadêmico, pois ele não só dominava os instrumentos da filologia clássica, as informações histórico-filológicas, literárias e mitológica como também desempenhava com qualidade o exercício da escrita, didática e orientação.

O Centro de Estudos Clássicos é extinto em 1969 e integrado ao Instituto de Letras. Eudoro é realocado como professor e volta a lecionar grego I e cultura helênica. No ano de 1976, é elevado à condição de professor titular do Departamento de Filosofia, mas é afastado da docência e dedica-se às pesquisas. Em 1980, foi diagnosticado com câncer e veio a falecer em Brasília no dia 14 de setembro de 1987. Após sua morte, o acervo pessoal de Eudoro de Sousa passou a integrar o acervo de estudos clássicos da Biblioteca Central.

Após o seu afastamento do Centro de Estudos Clássicos, Sousa não se entregou e continuou sua trajetória, escreveu suas maiores obras na segunda metade dos anos de 1970 e nos primeiros anos de 1980.

É neste cenário que se inicia a incursão histórica da chegada de Eudoro de Sousa no Brasil. Ao longo dos tópicos anteriores, pudemos destacar sua participação de maneira direta e indireta em um importante movimento cultural, social, histórico e filosófico. Portanto, ao final desta breve história do ensino superior e da construção deste modelo institucional de pesquisa, formação e ensino, constatamos o papel fundamental que Eudoro de Sousa desempenhou na história dos estudos clássicos, da filosofia e do próprio ensino brasileiro, tornando-se figura indispensável na trama histórica.

---

<sup>144</sup> As traduções dos pré-socráticos foram de grande importância e um legado inesquecível, tanto pela qualidade da tradução como pelo conhecimento que Eudoro tinha sobre o assunto (Serra, 2003, p. 50-51).

## **Capítulo IV**

### **Rotas entrecruzadas: *Mitologia***

[...] Que é ou está antes do mundo? A mitologia responde antes de o perguntarmos. O mito da separação contou-se e conta-se em todos os cantos do mundo. No ocidente civilizado, Homero foi o primeiro a dar-lhe expressão, embora desesperadoramente fragmentária [...] (Souza, 1980, p. 32).

Os primeiros escritos de Eudoro, ainda em terras portuguesas, com críticas ao positivismo, a admiração a Leonardo Coimbra e a capacidade especulativa dos portugueses demonstram a influência da Renascença Portuguesa e da filosofia alemã em seus textos, o que, junto à vida religiosa, foi decisivo em sua formação, sendo notável em seus textos.

A aproximação do grupo de Leonardo Coimbra se deu pelos interesses em comum, intelectuais, políticos, e, em especial, filosófico sobre o conceito de absoluto, que não estava ligado às formas de religiosidade, mas ao sentido do sagrado, ao contrário das teses positivistas dominantes da época.

[...] Numa perspectiva polêmica, a escolha da gênese da cultura grega para ilustrar essa demonstração tem de reconhecer-se como altamente significativa. É que, por um lado, nela radicava a pretensa origem dos valores de que a modernidade reclamava, em detrimento dos da medievalidade, com toda a evidência aqueles em torno dos quais constituiu a Europa enquanto espaço culturalmente unificado pelos valores cristãos [...] (Domingues, 2003, p. 82-83).

Eudoro buscava aprimorar seus escritos, procurava expressar a sua busca pela perenidade dos mitos e o ressurgimento da mitologia. Para ele, a busca pela origem, a verdade do mito e via mitológica foram temas que lhe abriram uma nova perspectiva no cenário intelectual.

A universalidade da filosofia grega era um importante tópico, pois conduzia o pensamento eudoriano às origens, à poesia, ao mito e à compreensão do próprio pensamento filosófico. Assim, aproximou-se dos contemporâneos da helenidade, foi o mediador entre as duas culturas, como um princípio que “ligasse a passagem do originário Oriente à civilização de que nos reclamamos e a passagem desta ao Ocidente derradeiro” (Domingues, 2003, p. 82).

[...] o problema mais angustiante para mim é o trânsito da cultura mediterrânea pré-helênica para o grande início da cultura clássica, plenamente desenvolvida

na Atenas dos séculos V e IV a.C. Ora, de certo modo, este é o problema histórico-cultural do nascimento da “razão” e do “homem” tal como ele é hoje, ou melhor, como ele era ontem [...] (Sousa, 2000, p. 363).

O mito, para Eudoro, é muito mais do que um simples gênero literário ou mesmo uma constituição cultural; é complexo, pois o mito é um recurso não apenas poético, mas retórico, com aspectos sinuosos. As diferentes dimensões do mito, desde a resposta teológica até a integração social na dimensão histórica, são temas que interessaram ao nosso pensador luso-brasileiro.

[...] A concepção tradicional de mito como alegoria, como algo que representa outra coisa, como uma expressão fantasiosa consequente de uma incapacidade e precariedade da razão (segundo a visão positivista), é rechaçada por Eudoro de Sousa. O mito para o pensador luso-brasileiro, não é alegoria, mas tautegoria (Bastos, 1992, p. 39).

Eudoro, seguindo a ideia romântica de Schelling, vê no mito uma forma de expressão do pensamento e da cultura que influencia a maneira como se encara o mundo, assumindo o simbólico e o tautegórico, como afirmação de si próprio.

[...] Quer dizer, o mito relata e expressa o que em verdade é: mito não representa as coisas ou eventos originados, apresenta as origens. Seu relato é simbólico, tendo de ser captado pela sensibilidade. A alegoria mítica faz-se pertinente, ressalva o autor, à medida que é entendida como significação ou significante (horizonte aparente) do significado tautegórico do mito (horizonte profundo) (Bastos, 1992, p. 39-40).

Deste modo, o mito compõe uma outra linguagem, mais emotiva, que é formulada no inconsciente coletivo, uma estrutura mental que se materializa na mitologia.

A busca eudoriana pela verdade do mito e a persistente interrogação sobre o tema foram uma referência aos caminhos escolhidos ao longo de sua trajetória filosófica. A reflexão que Eudoro faz sobre a mitologia sempre foi o fio condutor de sua pesquisa, podendo ser percebida em diversas esferas da cultura que o pensador desenvolve ao longo de sua vida acadêmica.

[...] A ideia de mito, seu sentido e importância (a mitosofia), mostra-se-nos, contínua e sucessivamente, nos três últimos escritos de Eudoro de Sousa, pelo que entendemos e denominamos a *complementariedade do horizonte* [...] a *complementariedade*, embora só instituída operacionalmente de forma explícita no primeiro deles (os escritos), é a ideia-chave, símbolo ou cifra, que se encontra ao longo da espinha dorsal dos escritos por nós chamados de programáticos: *horizonte e complementariedade, Mitologia e história e mito*.

Na *complementariedade do horizonte*, o mito extrapola a esfera cultural ou do epistemológico para se instaurar no ontológico [...] (Bastos, 1992, p. 32).

Os temas se articulam não só pelo campo mitológico que compõe o tema, mas também pela metodologia com que os pressupostos teóricos e metodológicos são aplicados nesse conjunto. Sousa demonstra a importância da produção grega às teses formuladas.

[...] a) a mitologia grega é pré-helênica; b) no início do período arcaico assiste-se a uma verdadeira reforma dos mitos, em que tanto poetas quanto filósofos estão empenhados; c) para a compreensão do sentido da “mitologia grega” enquanto tal – e não só dos diversos mitos registrados isoladamente em fontes literárias ou filosóficas – é necessário retroceder aos elementos pré-helênicos que a articulam; d) finalmente, o mito não é uma linguagem como tantas outras, mas uma “realidade que quer exprimir-se sem mediação da linguagem” [...] (Brandão, 2003, p. 85).

O foco das investigações do mestre luso-brasileiro sempre retorna aos tópicos apontados ao longo de sua trajetória, o contexto de suas pesquisas, seguindo uma linha de estudo que volta aos temas fundamentais para o aprofundamento das questões filosóficas. A retomada persistente aos temas de suas pesquisas é fundamental para a sua reflexão, pois contribui para seu aprimoramento acadêmico sobre seus temas prediletos: história, mito e filosofia.

O interesse de Eudoro por um conjunto amplo de disciplinas, não só os estudos clássicos, evidencia uma postura autêntica à metodologia alemã, *Classische Altertumswissenschaft*, que consiste em uma abordagem transdisciplinar com base em sua formação filológica que lhe proporciona uma postura de hermenêuta capaz de definir melhor o conhecimento das fontes (Brandão, 2012, p. 96).

Sousa utilizava o procedimento hermenêutico como instrumento de análise de suas pesquisas. Como demonstrado em seus textos, é possível reconhecer uma metodologia que antecede suas pesquisas ao apresentar de maneira extensiva o desenvolvimento do seu pensamento em quatro obras: *Horizonte e Complementariedade* (1975), *Sempre o Mesmo acerca do Mesmo* (1978), *Mitologia* (1980) e *História e Mito* (1981). Pode-se dizer que a fundamentação de sua investigação se baseia na relação e nas tensões entre história, mito e filosofia.

A pesquisa eudoriana eleva a recepção do pensamento grego a uma verdadeira apropriação das questões fundamentais por meio de sua dedicação à mitologia e à filosofia pré-socrática, conferindo a estes temas uma nova possibilidade de interpretação e compreensão, como ele mesmo adverte no prefácio da sua obra *Mitologia* (Ferrer, 2019).



Em *Mitologia*, a teoria eudoriana apresentada demonstra um amadurecimento intelectual que nos conduz à “geometria mitológica”, na figura do triângulo simbólico e complementar (Neto, 2020, p. 77).

[...] Como poderíamos arriscar a esperança de alguma vez o triângulo da complementariedade indelevelmente se imprimir na mente de alguns poucos? Mas, antes de qualquer expectativa de sucesso ou fracasso, repare-se que uma coisa já pode passar por certa: não é de esperar um momento que já chegou [...] (Souza, 1988, p. 14).

A obra de Eudoro de Sousa é um esforço filosófico de compreender a existência como fundamento necessário para o entendimento do que é essencial do mistério enquanto experiência.

[...] No que diz respeito à situação existencial do homem, o que se liga à problemática da Cultura e das Ideologias, constata-se na reflexão de Eudoro de Sousa, notadamente em *Mitologias* (capítulo “o Diabólico”), um intento de pensar e de iluminar a tragédia do homem contemporâneo [...] (Bastos, 1992, p. 38).

Em *Mitologia*, Sousa descreve um desconcertante sentimento de estranheza que deve ocorrer ao menos uma vez na vida de todos os homens ao se referir à experiência na vida cotidiana. Sousa critica a forma como a consciência transita pela história da filosofia por meio da passagem aparentemente inevitável do *mythos* ao *logos*.

Eudoro considera, em várias passagens, que a ciência é o saber objetivo de “coisas” esquecidas de sua origem; em *Mitologia*, ele sugere que a origem é comum à ciência, filosofia, religião e poesia (Souza, 1988, p. 100).

A passagem pela Universidade de Heidelberg possibilitou a Eudoro a oportunidade de se aprofundar na metodologia germânica de ver a Antiguidade, os clássicos e a própria teoria do conhecimento. Assim, sob a influência alemã, em especial a de Heidegger, emerge a necessidade de encontrar as razões, as justificativas e os fundamentos para este fenômeno que busca elaborar explicações por meio dos acontecimentos.

[...] O homem, diz o filósofo, está enclausurado no inferno da objetivação, mundo da total coisificação, onde nada mais é do que objeto. Vivemos numa época diabólica, sendo possuídos e possessos pelos objetos dos quais julgamos ser possesores. O diabólico nos ilude ao fazer-nos crer ser donos das coisas que possuímos, sem que nos apercebamos que toda fabricação envolve aquele que fabrica como coisificado. Vivemos, pois, num mundo diabólico, onde tudo está separado de tudo [...] (Bastos, 1992, p. 38).

Para Sousa, é na tradição que esses fundamentos tendem a impulsionar a busca de uma instância última que dê garantias suficientes para se justificar o conhecimento, e, na obra *Mitologia*, Eudoro apresenta de maneira detalhada conceitos importantes que devem ser analisados cautelosamente. Quando Eudoro apresenta a tradução do texto *Das Ding*, de Heidegger, ele demonstra que esta escolha vai além do teórico; na prática, as indicações feitas pelo pensador alemão se tornam indicações filosóficas enquanto instrumento de análise, investigação e crítica das teorias já enraizadas na tradição, a fim de auxiliar o leitor em seu processo de conhecimento ao buscar no originário o que se encontra oculto, sem negar sua validade, mas ressaltando a obrigação de se manter o acesso aberto às condições de possibilidade finitas.

#### 4.1. Mito: o tautegórico de Schelling

[...] Não alegorizamos o mito. Só fizemos que ele nos dissesse algo do que tinha a dizer-nos. Haverá, porventura, os a que ele diga mais: há certamente, os que ele nada diz. Mas o que nos disse já é bastante significativo [...] (Sousa, 1988, p. 33).

Diferente da ideia de que o mito não quer dizer, no sentido de que diz uma coisa, mas que exprime outra, para Eudoro, o mito quer transmitir uma codificação lógica, jamais uma alegoria, estabelecendo-se ao mesmo tempo em tautegoria, na qual os deuses são a própria presença mítica, e não imagens que representam as noções intelectuais (Neto, 2020).

[...] para Eudoro de Sousa, a inteligibilidade, considerada esta como a razão discursiva ou conceptual, devido aos seus esquemas de seleção e consequentemente exclusão que lhe são próprios, não consegue explorar o inexplorável, exaurir o inexaurível e não consegue, portanto compreender ou vislumbrar o mito. A linguagem ou a inteligibilidade do mítico para o autor de *Mitologia* é de outra natureza. Os mitos estão ligados ao dizer poético – a linguagem estética – e à presença do divino. Sua expressão não é explicativa, mas simbólica [...] (Bastos, 1992, p. 48).

Eudoro compreende, com base no pensamento de Schelling, que, no Classicismo, o mito é alegoria, no Romantismo é símbolo. Portanto, o mito não será alegoria, mas tautegoria.

[...] A categoria de tautegoria é a de Schelling e surge, precisamente, porque o simbólico não coincide com o alegórico, excede-o. Enquanto na alegoria o

particular significa, sinaliza apenas o universal, no símbolo, o particular é também o universal (Lóia, 2018, p. 157).

Ao considerar a natureza tautegórica do mito, descreve-se a presença do que é narrado e o que está intrínseco ao mito, e essa é a grande questão que envolve a teoria eudoriana, pois o relato mítico como se apresenta não passa de “biografia dos deuses”, já que se mostra como representação alegórica e não representa a essência do mito (Sousa, 1988, p. 17-18).

[...] O mito para Eudoro de Sousa não é alegoria mas tautegoria: relata e expressa o que em verdade é. Mito não representa as coisas ou eventos originados, apresenta, sim, as coisas ou os eventos originários, apresenta as origens. Seu relato é simbólico, tendo de ser captado pela sensibilidade. A alegoria mítica faz-se pertinente, ressalva o autor, à medida que seja estendida como a significação do significado tautegórico e originário do mito [...] (Bastos, 1992, p. 48).

A posição crítica de Eudoro, em sua teoria da mitologia, ressalta o sentido mais evidente do mito, aquele associado a uma narrativa ou relato de eventos que envolvem os deuses.

[...] O mundo é o enredo do drama ritual das origens e o mito é a expressão de um deicídio original, da morte de um deus, que possibilita e condiciona a vida cósmica, a existência do homem e do mundo. [...] A leitura e narrativa dos mitos, isto é, a mitologia, não esgota, porém, o ser do mito, que é o princípio da temporalidade e a fonte de toda doação de sentido. [...] Assim, o Mito é o Ser: uma espécie de operador dinâmico que assegura a mediação entre o passado e o futuro, instaurando-se nas diversas estruturas metafísicas que determinam o sentido objetivo do pensamento (Bastos, 1992, p. 40).

“O mito também tem por linguagem o silêncio que perpassa toda a linguagem”, assim, não tem linguagem que consiga fazer, devido ao silêncio dos deuses (Sousa, 1988, p. 138).

[...] Como descreve Eudoro, o mito, enquanto expressão do mistério da Caótica Excessividade de Deus oculto, é a linguagem da sensibilidade e da imaginação, ou seja, é a linguagem do silêncio da natureza em que o espírito se oculta, não desaparecendo, mas permanecendo invisível [...] Para este autor, como para Leonardo Coimbra, a consciência mítica é superada pelo processo reflexivo da consciência científica e metafísica, que sabe distinguir as operações da experiência, da emoção, da imaginação, da compreensão e do juízo [...] (Dimas, 2014, p. 232).

Para Sousa, o mítico não é sobre o que os deuses fizeram, disseram, sentiram ou desempenharam em ações, ao contrário, o “próprio e significativo silêncio dos deuses

experimentado no drama ritual em que mito e rito são indistintos. Silêncio, mas não ausência” (Neto, 2020, p. 82-83).

O denominado “impulso mítico” ou o “impulso criador de mitos” é a manifestação empírica, é o mito como narrativa, como coisa dada, o ímpeto originário e inominável, uma vez que, enquanto fonte originária se faz ser no mito, pois “o mito é uma, entre outras expressões do mítico” (Sousa, 1988, p. 23-37).

O mito se autoexplica, se faz presente ao desvelar a natureza íntima dos mitos, “compreendido como fonte originária e silenciosa dos mitos”, que constitui “um dizer tautegórico que presentifica os deuses, o mítico”, o que precede e encerra “onde vivem os possíveis irrealizados, indeterminados, indiferenciados e amorfos, ocultados” para que se realize ou se manifeste o “possível realizado que assoma no dizer dos mitos” (Neto, 2020, p. 83-84).

[...] Significa que o dizer do mito pode ser o dizer dos alegoristas, mas também pode ser o dos tautegoristas; dos classicistas e dos românticos; dos que põem em primeiro plano o dizer da vida dos deuses e dos heróis e dos que pensam que o mito diz precisamente o que diz e nada mais. Mas o mito é só um, é o mito da Origem. O que falta é traçar um ciclo que compreenda um horizonte próprio dos deuses, da Origem; um *extremo- horizonte*. Há que fazer o contrário do que tem sido feito, isto é, tautegorizar os deuses e alegorizar o mundo e os homens que nele habitam (Lóia, 2018, p. 158).

Para Eudoro de Sousa, em sua linguagem tautegórica, contrário a uma biografia dos deuses, o mito se refere ao vir a ser do homem, do mundo e de todo o cosmos, sendo uma narrativa sobre a origem, e não um discurso sobre o aparecimento primeiro ou inicial destes entes.

[...] E para Eudoro de Sousa, foi da morte (e não da vida) de um deus, fato por si considerado seminal no mito, que do caos se fez o cosmos: eis o Mistério do aparecimento do cosmos e, com ele, o Mistério do vir a ser de homem e mundo. E neste sentido, mais que uma teofania, como querem dar a parecer as teorias que concebem o mito como “biografia dos deuses”, o mito constitui, a um só tempo e tendo a morte divina como o seu elemento próprio [...] (Neto, 2020, p. 85).

O mito é uma narrativa sobre a transformação do divino ou do sagrado, um discurso sobre o originário que torna o mundo possível com o desvelamento da natureza íntima dos mitos, sendo fundamental ao processo transformador para que a “situação limite-limiar de

extremo Horizonte, pela qual da Origem indiferenciada, situada além-Horizonte, se faz os originados, determinados e diferenciados entes de aquém-Horizonte” (Neto, 2020, p. 85).

[...] Esses horizontes dispomos numa interpretação ontognosiológica, numa hermenêutica do horizonte e numa analítica antropológica, nas dimensões existenciais do horizonte. Os horizontes, porém, não são estanques ou separados, mas se entrelaçam e se permutam numa antropologia ontológica, que é a complementariedade do horizonte [...] (Bastos, 1992, p. 49).

O aparecimento do mundo e do homem são inseparáveis. Assim, no devir deste mundo, natureza e homem vieram a ser sua perfeita imagem e semelhança, sem qualquer relação com o divino, resultando no desejo centralizador do saber humano, incapaz de reconhecer uma realidade fora do próprio homem.

[...] De modo que princípio e fim, assim como morte e vida, e não menos limite da cognição racionalizante e limiar de outra cognição que transcende a razão (Mitologia), convergem na realidade do mito para caracterizá-lo como aquilo que ele propriamente é em sua essência, isto é, expressão da Origem. Mas se por um lado, do ponto de vista genesíaco, o mito fala de como surgiram os entes originados (e dentre eles os homens), por outro, sem que haja nisto para Eudoro de Sousa qualquer contradição, o mito também e especialmente fala do que é, do que há, do que existe, antes de mundo ser, haver, existir [...] (Neto, 2020, p. 87).

Segundo Neto (2020), natureza e mito se desencontram radicalmente, pois uma natureza caracterizada pela ausência dos deuses nunca poderia fundamentar a compreensão dos mitos gregos, indiferente do seu fundo mítico.

[...] Para Eudoro de Sousa isto evidencia que os seus cultores ainda ignoravam o que fosse natureza, idéia ou conceito que só mais tarde lhes seria atribuído por força de intelecção projetiva desde o pensar filosófico já constituído em torno de uma abstração marcada pelo anelo de naturalizar a realidade não natural no sentido deste mesmo conceito. E assim, nem a enunciação da natureza pela Filosofia logra dizer a verdade do mito, do ritual, dos discursos sacros e cerimônias de mistérios, ficando sempre aquém do Horizonte próprio de sua realidade; nem aquilo que constitui a natureza dos mitos e dos ritos assoma num conceito que lhes não é próprio, aí permanecendo ausente ou oculto [...] (Neto, 2020, p. 92).

A sobrevivência dos deuses entre os gregos se deu por meio da celebração espontânea através dos rituais que dispensavam a conceitualização, sendo, assim, incompreensível ao pensamento ordenado do homem.

Na temática sobre mitologia, no pensamento eudoriano, destacam-se os conceitos absoluto, além-horizonte, o triângulo da complementaridade, que tem, no ápice, a divindade e, na base, o homem e o mundo.

[...] Eudoro apresenta como estrutura do ápice do triângulo a própria Divindade, ou de outro modo a Natureza e nos vértices da base ocorre a relação entre: Homem e Mundo, ou ainda, Simbólico e Diabólico, que respectivamente mantém a união e a separação [...] (Aguiar, 2016, p. 70).

Os modelos de diagramas e triângulos que surgem de modo conceitual em Eudoro de Sousa se referem aos conceitos sobre os triângulos, enquanto conceito mítico. O topo do triângulo se refere à origem e à essência, enquanto a base se refere aos opostos contrários que são equilibrados. Entretanto, para Eudoro, aparece uma oposição na base do triângulo, que está relacionada aos triângulos da complementaridade, numa dependência dinâmica e estrutural, como a relação entre homem e mundo (Aguiar, 2016, p. 71-73).

[...] Ao considerarmos a categoria de Divindade, ou de outro modo a Natureza no ápice do triângulo, e diante da base, a experiência humana, isto é, do homem em relação com o seu mundo, para a *Mitologia* de Eudoro de Sousa este processo é mito e rito, como se apresenta, num fenómeno que ultrapassa a Vida do Ser, em destaque no referir-se à vivência de um mundo antigo, mais especificamente helénico e pré-helénico [...] (Aguiar, 2016, p. 73).

Para Aguiar (2016), Eudoro de Sousa entende que, no ápice do triângulo que se encontra o aceno dos deuses, o Deus Mensageiro, que pode interferir, modificar e alterar, mediante a desocultação, a relação entre homem e mundo.

[...] Os “acenantes mensageiros da Divindade” ainda são apenas “acenantes” de acenos que a filosofia determinará como mensagem do Deus que, “a partir do oculto reinar” dos deuses, aparecerá “no seu ser, que o subtrai a todo o confronto com o que é presente”. Os deuses por ora, são só os possesores do homem que, “posseio”, desempenha o drama ritual simbolizante, em que símbolo-simbolizado se compõe de homem e mundo – mundo “mundante” ou “desmundante” do homem, e homem “humanizante” ou “desumanizante” do mundo – e neste símbolo arquetípico, o que simboliza é o deus que, na sua possessão, se apossa das disponibilidades de cada espécie (face ou aspecto) de homem, conjugada com cada espécie (face ou aspecto) de mundo, de modo que as duas espécies sejam desocultação do mesmo deus, em corpo e alma. [...] Cada polaridade singular, homem-mundo, constitui-se pela singularidade de uma desocultação de qualquer dos deuses mensageiros de cada mensagem de Deus” (Sousa, 1988, p. 98).

Ao descrever sobre a origem, Eudoro afirma que o mito não se distingue do rito. Deste modo, o mito se constitui na celebração do rito. Desde os primórdios da história da humanidade até as antigas civilizações, ocidental e oriental, os rituais e a mitologia representavam a integração dos aspectos socioculturais de toda a experiência e vivência humana, era uma expressão divina sem qualquer divisão, evidenciando uma conexão com a origem, o divino e a natureza (Aguiar, 2016, p. 77-78).

[...] Deste modo compreendida a Natureza, tangenciamos o que atrás ficou estabelecido a respeito da essência ou natureza do mito, a lembrar, que o mito narra sempre e por todo lado o ocultamento do divino na emergência ou desocultamento de mundo e homem, o que Eudoro de Sousa chama de teocriptia cosmogônica. Substituindo aqui o divino por Natureza (também teríamos o mesmo efeito se o substituíssemos por Origem), ambos tomados no sentido do mítico, e este compreendido como a nebulosa originária que faz ser os mitos ou acerca do qual os mitos narram, o que teremos será o próprio nascimento do homem apartado do divino e com ele a gênese da natureza circunscrita ao entendimento humano [...] (Neto, 2020, p. 94).

Natureza e mito são opostos que se identificam no originário ser das diferenças e dos entes originados, que Eudoro identificou como mistério, chamado pelas cifras origem, mítico e além-horizonte extremo. Mito e natureza são indissociáveis.

[...] a presença do mítico ou do mito e da mitologia no próprio exercício filosofante não será apenas a da constatação de que os filósofos gregos, em particular os pré-socráticos, se referem a mitos para exporem as suas concepções teológicas e cosmológicas de um ponto de vista antropológico ou humanizante, como é a *physis* dos pré-socráticos (Lóia, 2018, p. 135).

Os pré-socráticos, por meio da filosofia, realizavam, na prática, uma comunhão intensa com a natureza, enquanto instrumento de ligação do exterior com o interior, ao compartilhar, com a natureza existente, a experiência de união dos seus sentidos e funções psíquicas, alcançando o verdadeiro mito e rito, como demonstrado na tradição helênica e pré-helênica, o rito de celebração em Eleusis, o Orfismo, entre outros.

[...] Após ter abordado o tema das origens e o problema da própria filosofia a partir do pensamento pré-socrático, na e pela incursão transdisciplinar dos tópicos trabalhados ao longo desta dissertação, desde às raízes da filosofia da natureza, que remete para a mitologia e a poética [...] A Mitologia de Eudoro de Sousa resgata as raízes da filosofia, mantendo como base do seu propósito a cultura pré-helênica [...] (Aguiar, 2016, p. 94).

Eudoro de Sousa, em seus escritos, promove um renascimento ou reinício da filosofia, pois somente na filosofia antiga é possível encontrar o verdadeiro valor da cultura e da mitologia, ou seja, a filosofia-mitologia.

[...] Eudoro de Sousa retoma a ideia de Schelling (Filosofia da mitologia) de que o mito é uma revelação do divino no processo histórico. Por isso, considera a mitologia um dizer a respeito dos deuses e, ao mesmo tempo, um dizer a respeito do homem e do mundo. Os três formam a tríade teo-antropo-cosmogônica ou o triângulo simbólico e complementar. E das inter-relações das três partes constitutivas do triângulo conclui que se efetua a ocultação do divino e, em consequência, o aparecimento do homem e do mundo. E, de fato, a mitologia (...para eudoro) será entendida como uma ocultação dos deuses para que haja vida cósmica [...] Mitologia, diz o filósofo, é [...] mistério e surgimento do mundo (Bastos, 1992, p. 36).

Segundo a concepção eudoriana, com base na tradição que se conecta a Vico, Schelling e Cassirer, o mito é idealizado como origem da história e da cultura.

[...] A linha eudoriana de reflexão, na trilha de Kierkegaard, de Nietzsche e de Heidegger, é uma antifilosofia, no sentido de opor-se à tradição metafísica (a explicação e a redução do Ser pelo ente) do pensamento ocidental (cujas balizas são Aristóteles e Hegel). Não se trata de um racionalismo nem de um irracionalismo [...] (Carmello, 2009, p. 3).

O mito não se limita à realidade histórico-cultural ou aos aspectos epistemológicos, mas se estabelece na própria ontologicidade.

[...] A ideia de *mito* no pensamento de Eudoro de Sousa é uma *mistosofia*, que se expande aos mais diversos aspectos do questionamento do espírito: do histórico-cultural ao antropológico, do epistemológico ao ontológico. E das relações entre o antropológico e ontológico, se determinada, então, uma antropologia ontológica ou uma ontoantropologia [...] (Bastos, 1992, p. 23).

A mitologia não é uma coletânea de mitos, mas a expansão dos mais variados questionamentos do espírito aonde acontecem as relações entre o ontológico e o antropológico, a mitosofia.

[...] Em Mitologia, que, como alerta o autor, não é coletânea de mitos nem filosofia da mitologia, mas pura e simples mitologia, se institui o triângulo complementar e simbólico, determinado por deus, homem e mundo [...] em Mitologias se distinguem dois horizontes: o da objetividade e o Absoluto. Entre um e outro, estende-se uma faixa ou passagem, que é o horizonte trans-objetivo ou da mediação. [...] Subvertendo e contradizendo a tradição



racionalista da filosofia ocidental, Eudoro de Sousa vai entender o mito como origem da presença do presente, ou seja, como origem da presença do homem e da história (Bastos, 1992, p. 34-35).

Sousa admite a razão, mas não se restringe ao mero conhecimento. É uma razão que busca o sentido, o sentido último das coisas (Carmello, 2009).

[...] A “antifilosofia” do “filósofo” Eudoro de Sousa, apoiando-se na clarividência do *racional*, e em consonância com aquele “pensar comemorativo” de que fala Heidegger, é assim, o que podemos chamar de uma “metafilosofia”. Uma “filosofia” que, através de uma análise e de uma crítica da própria atividade filosófica, procura ir mais além da (*metá*) filosofia. O “cuidado em pensar” um pensamento que se aproxime mais do Ser nas suas origens [...] (Bastos, 1992, p. 25).

A essência das coisas se manifesta por meio da expressão do símbolo, que unifica a origem com o originado, o infinito com o finito, o todo com a parte. Deste modo, os horizontes são as possíveis compreensões e significados do ser, ligações entre o limite-limiar das coisas.

[...] A complementaridade é o modo ou o processo através do qual, simbolicamente, se configuram e se interrelacionam os diversos e respectivos horizontes. Uma complementaridade de horizontes. Três horizontes: o da objetividade, o do Absoluto e entre os dois uma faixa ou passagem, de mediação, que é o horizonte trans-objetivo [...] (Carmello, 2009, p. 3).

Segundo Carmello (2009, p. 4), na obra eudoriana, no horizonte objetivo e diabólico ou aquém-horizonte, o homem se coisifica pelo processo “diabólico” de afastar-se de tudo, é também o “limite da objetividade e limiar da trans-objetividade”. Já no horizonte trans-objetivo, o homem, pelos fascínios, alcança, por alguns momentos, a libertação da “coisificação diabólica e vislumbra o além horizonte, o horizonte extremo, pelo processo simbólico da reintegração, do reunir”, é o “limite da trans-objetividade e limiar da Realidade”. Só há símbolo quando há união de partes.

[...] Os horizontes são as possíveis compreensões e definições do Ser, intersecções limite-limiar das coisas, as quais se determinam pelo universo inexaurível do símbolo. [...] A essência das coisas se revela pela expressão do símbolo, expressão que, oriunda do mistério do horizonte, reintegra a origem com o originado, o todo com a parte, infinito com finito. E a simbologia hermenêutica, símbolo, cifra ou ideia-chave, utilizada por Eudoro de Sousa para sua interpretação do mistério do horizonte é a complementariedade [...] (Bastos, 1992, p. 33).

Em mitologia, nem o homem nem o mundo são a constituição de reflexo provenientes ou reflexos de reflexo, projetados por algo que lhe antecede. Neste sentido, considerando como reflexos, seja a divindade ou o binário homem-mundo, ambos convergem entre si. Para Sousa, os horizontes são as prováveis compreensões e definições do ser, o cruzamento limite-limiar das coisas. Os horizontes estão dispostos em: horizonte objetivo e diabólico, aquém-horizonte ou horizonte próximo; o horizonte trans-objetivo ou da mediação; e o além-horizonte extremo, o horizonte absoluto do ser. É entre o horizonte objetivo que se coisifica o homem, e no horizonte do ser absoluto se situa o horizonte da mediação; o horizonte trans-objetivo é aquele em que o homem, pelos arrebatamentos, obtém a aproximação do mítico (Bastos, 1992).

[...] Eudoro de Sousa ressignifica uma imagem geométrica, à maneira de cifra, na tentativa de conferir forma ao ainda não dito ou criar condições para a sua dizibilidade. Quer em Heidegger, quer em Eudoro de Sousa, embora cada qual ao seu próprio modo e não coincidentes, estão em jogo a simultaneidade e a co-pertinência de dimensões do Ser ou da realidade última que, por um súbito fulgor gratuito, e não por mera vontade humana, faz irromper o Ser mesmo de tudo que é, aquele abissal e misterioso fundo essencial, permitindo-o chegar, enfim, ao pensamento e à linguagem [...] (Neto, 2020, p. 103).

O triângulo de Eudoro de Sousa, assim como as demais cifras, tem um posicionamento crítico ao pensamento científico ou lógico-discursivo de conhecimento, às limitações da linguagem já consagradas pela tradição filosófica no Ocidente (Mota, 2019, p. 31-33). Para ele, a linguagem tradicional e as terminologias são limitadas quando a tarefa é exprimir corretamente e, na ausência de expressões que consigam desempenhar tal tarefa, Sousa coloca em prática a elaboração de termos, como fez Heidegger em *Das Ding*.

Portanto, no pensamento eudoriano, existe uma natureza que antecede a conceitualização de natureza, bem como um homem diferente do que veio a ser. O homem se inventou ao se diferenciar da natureza e da divindade, se desocultou e criou uma realidade limitada ao seu pensamento e à linguagem. Ao criar a linguagem objetivante, segundo a qual tudo é transformado em “coisa projetada ou determinada por si, isto é, pelo homem que veio a ser”, o homem ocultou em si e no objeto as demais possibilidades de ser, tornando-se refém desta realidade limitada (Neto, 2020, p. 105).

De acordo com Neto (2020, p. 269), a influência de Schelling em Eudoro é fundamental para a compreensão de alguns conceitos centrais na obra eudoriana, como ao se substituir “a filosófica expressão Espírito (de Schelling) por Mito/Mitologia, Eudoro de Sousa metamorfoseia o esquema de identidade concebido por Schelling”. Contudo, Eudoro vai além,

ao afirmar que é na linguagem do mito que “a Natureza em seu silêncio é revelada e que o silêncio é revelador”. Silêncio entendido por ele “não como ausência de palavras, mas como a própria possibilidade de elas existirem”. Neste sentido, Eudoro, ao partir dos mitos gregos e de temas importantes sobre a religião helênica e pré-helênica e da “relação entre ambas e a experiência originária anterior à cisão deus-homem-natureza, experiência por quem o homem moderno”, passa a investigação da filologia à filosofia e enriquece o debate filosófico sobre compreensão da essência do homem

[...] De início, digamos: não é fácil resistir ao pendor alegórico. Não há muito que se afirma, com suspeita veemência, que o mito não é alegoria, mas sim tautegoria (o primeiro foi Schelling; um século depois, Cassirer). E se insinuamos que a veemência desperta suspeitas, é porque, na verdade, não incidiu ainda tão vigoroso acento no tautegorismo do mito, que para sempre ensurdecêssemos ao apelo do alegorismo [...] (Sousa, 1988, p. 17-18).

Assim, é na filosofia do mito de Eudoro que reencontramos a “tese de que tanto a forma quanto o conteúdo do mito são verdadeiros”, pois não é poesia, e, apesar de se enquadrar em uma perspectiva religiosa, devido à interpretação alegórica, é possível “atribuir uma verdade ao mito, mas erra ao procurar essa verdade além do mito” em acontecimentos que são “descritos sob uma outra forma que não a do próprio mito”. Portanto, Eudoro reafirma as implicações apontadas por Schelling de que “o mito não significa outra coisa que lhe pudesse conferir significado”, pelo contrário, é o mito “que confere significado às outras coisas, ao mundo em geral, e a um mundo em particular” (Ferrer, 2019, p. 61).

[...] As relações entre Natureza e Mito, Religião e Poesia, elementos que se entrelaçam na tríade teo-antropo-cosmogônica de Eudoro de Sousa, advém, em grande parte, das relações entre Natureza e Espírito, Mito e Poesia, que se estabelecem no pensamento de Schelling, principalmente na sua *Filosofia da mitologia*. Para Schelling a realidade originária é uma identidade absoluta, em que a Natureza é o Espírito adormecido e o Espírito é a Natureza acordada, sendo essa identidade profunda apreendida pela intuição estética. Para o filósofo alemão, o mito é uma auto-revelação do Absoluto, parte integrante do processo teofânico. Para o filósofo luso-brasileiro é da sensibilidade, ligada à esfera do estético, que parte o impulso mítico, revelador de mitos, estando o mito ontofanicamente associado à fascinante presença do divino. Para ambos, o mito não é *alegoria*, expressão fantasiosa que representa outra coisa, mas *tautegoria*, relato e expressão do que em verdade é [...] (Bastos, 1992, p. 28).

Eudoro, ao utilizar a leitura filológica romântica como fundamento a sua indagação sobre a compreensão contemporânea a respeito dos clássicos da Grécia, abriu uma nova perspectiva a experiência originária ao aproximar-se de questões importantes sobre mito,

simbólico e ser, desenvolvendo, ao longo de sua trajetória acadêmica, as fundamentações de seu próprio modo de análise, pesquisa e texto, impulsionando o estudo filosófico e clássico no cenário nacional e internacional por meio da consolidação de uma teoria eudoriana sobre a filosofia da mitologia.

#### 4.2. História: de Schelling a Heidegger

No pensamento de Eudoro, a relação história e mito representa um dos elos mais importantes nesta corrente filosófica. A interpretação mítica do mundo e da existência se dá por meio de pontes entre uma coisa e outra, entre o ser e o estar, capaz de fornecer ao homem as possíveis rotas diante de um horizonte na relação com as coisas e os seres.

A interpretação mítica acontece por diferentes dimensões; temos a que faz do mito uma revelação ontológica, que nos transcende, trans-histórico. Nessa dimensão, o mito se situa em um determinado contexto, com seus significados traduzidos por um grupo específico, em que se reduz dimensão ontológica, e o simbólico é reduzido a signo. Porém, em relação à interpretação, o mito é transcendência e a força transformadora de seu devir inesgotável, pois há demanda de sentido.

[...] A ontologia fundamental e a analítica da existência de Heidegger são elementos filosóficos que, de modo geral, exercem grande influência no pensamento de Eudoro de Sousa, ressaltando-se entre eles o problema do Tempo e o problema da Coisa. Para o autor *de Ser e tempo*, o Tempo é interpretado em termos de possibilidade ou de projeção, sendo originalmente o ‘ad-vir’ (*Zukunft*) e tendo o seu primado no futuro. O Tempo é, assim, considerado uma espécie de círculo, em que o que se prospecta no futuro é o que já passou, e o que passou é o que se prospecta no futuro [...] (Bastos, 1992, p. 29).

O mito não é traço de qualquer cultura determinada, tampouco o esquema da narrativa configurada nos mitos. O mito sempre foi um tema pertinente ao pensamento eudoriano, bem como a questão sobre a origem, enquanto existência histórica determinante à cultura, que, para Eudoro, é uma ideia equivocada, devido ao entendimento dos historiadores da filosofia sobre a anterioridade histórica do *mythos* ao *lógos*.

Apesar da crença de que o mito advém, e não antecede, da teoria cosmológica e antropológica já organizada, estar-se-ia afirmando que o *lógos* é o precursor indispensável do *mythos*, e, portanto, o mito passa a ser compreendido segundo a criação cultural, entendendo-

se “nos mitos que compõem o corpus *mythicum* da Grécia Antiga as noções consideradas fundamentais para a compreensão da própria Grécia como projeto cultural ou civilizacional” (Neto, 2020, p. 80).

A mitologia deve ser compreendida do ponto de vista da religião, e não tendo a história humana outro conteúdo na constituição da sua consciência. Somente por meio da história da religião que se admite história e consciência enquanto mitologia, pois é o argumento significativo da história humana, como demonstrado por Eudoro em sua geometria mitológica em um triângulo.

Desse modo, podemos dizer que a consciência deve ser compreendida de modo histórico, a consciência se dá essencialmente na história. Portanto, não é sobre a história transcendental nem a história concebida de outra maneira, mas a história real da humanidade, o processo de conhecimento do absoluto (Santos, 2016, p. 131). Para Eudoro, segundo a influência de Schelling, sob esta perspectiva, a mitologia é uma forma religiosa, e a história da religião começa por ser a história da mitologia.

Eudoro de Sousa, com Vicente Ferreira da Silva, defende a ideia de que “a existência humana passa a ter a sua realidade determinada essencialmente pelas forças teogônicas”, pois os deuses por meio do homem são “as verdadeiras forças plasmadoras da Cultura e da História”. Por conseguinte, “o antropocentrismo e o humanismo” são separados em benefício de um teocentrismo, em que “o mito, ontofânico e numinoso, institui o homem, o mundo e as coisas” (Bastos, 1992, p. 31).

A relevância do tema da historicidade no pensamento de Eudoro se dá na mudança de foco sobre o tema. Para ele, a história pode ser entendida como uma sucessão de épocas, sem progresso ou regresso, que representam diferentes manifestações da cultura:

o Projeto instituidor de homem e mundo (entrelaçados simbolicamente, se no entrelaçamento também se enlaça o Projeto, ou se referência de um a outro se faz só por referência de um e outro ao mesmo Projeto), possa ou não possa ele passar por nós com o nome de Cultura – Cultura envolvida e ocultada por suas manifestações, tal como homem e mundo envolvem e ocultam o Projeto que os instaura –, é abertura por onde irrompe um impensado vindo à presença de todo o pensar que se encontra em regime de disponibilidade (Sousa, 1988, p. 11).

A discussão sobre a história, o sentido, descrição e compreensão conduz o leitor a novas perspectivas em relação ao contexto que fundamenta a discussão da própria história da filosofia.

[...] Pelo menos de uma *História* que deve ser superada por um saber do que está além do tempo e do espaço, portanto, além-*Horizonte* da comum experiência, saber ainda não existente, mas na iminência de vir a sê-lo, como se depreende do entendimento de Eudoro de Sousa sobre a Mitologia por si pressentida, não cativa do ímpeto de reduzir todo Mito à alegorese (Neto, 2020, p. 362).

Para Eudoro de Sousa, a história pode ser paradoxal para quem estuda sobre a Grécia, para os que consideram a história um saber do passado, circunscrito ao presente.

Mito e historicidade, lonjura e outrora são as dimensões do além-horizonte. Outrora, a dimensão do tempo, e lonjura, a dimensão do espaço. Cada época apresenta “um projeto do passado-lonjura ou do passado-outrora, e assim se faz história”. A “determinação do homem como ser-no-mundo” permite o estabelecimento da história e da ciência, a historiografia. Contudo, o limite da história, “nenhum antigo distante o excede, por maior que se nos afigure a distância do atual”. O antigo, desprendido do atual, “já não é o antigo-distante, mas passado-lonjura; já não é um agora afastado, é outra hora, é passado-outrora” (Carmello, 2009, p. 4).

Neste sentido, para Eudoro, os métodos utilizados pelas escolas histórico-filológica e histórico-etnológica para o estudo da antiguidade são limitados dentro da história, pois não abrangem a totalidade que o estudo sobre a “pré-história” exige. Assim, na medida em que ele se propõe a resgatar essas origens, as escolas se mostraram incapazes de “oferecer uma *razão histórica* à caótica eventualidade testemunhada em documentos literários e em monumentos arqueológicos”. Uma vez que a causa seria a “suposta *razão histórica*,” igual a “Ciência da *História*, é uma razão que se limita ao que é historiável”. Entretanto, esta incapacidade metodológica revela outro problema, como assinala Sousa: “o silêncio dos documentos considerados históricos” (Neto, 2020, p. 375-376).

[...] Todavia, “*investigação histórica*” aqui significa o esforço hermenêutico dos historiadores no reconhecimento e trato dos vestígios que as ações, os sentimentos e os pensamentos pretéritos produziram e legaram para os tempos subsequentes, esforço motivado pela expectativa ou convicção de assim se poder reconfigurar com alguma segurança o passado que produziu os vestígios. Isto até onde os vestígios o permitirem (Neto, 2020, p. 362).

Para Eudoro, a Grécia antiga deve ser objeto de investigação histórica. O modo como os historiadores identificam e pesquisam os vestígios, segundo Sousa, apresenta a marca do tempo do investigador, já que a “investigação histórica” se dirige ao passado e aos vestígios que sejam do passado. Contrariando algumas correntes filosóficas, ele afirma que não é o passado que deve ser estudado pela história, mas sim o presente.

[...] E a “*presença do presente*”, para Eudoro de Sousa, é o homem esquecido de sua originária sacralidade, ou ente que “*hominiza*” o limitado círculo em que, fixado o homem no centro, projeta a partir deste mesmo centro, como imagem e semelhança do projetor, a sua circunferência limitante e tudo mais que esteja circunscrito por esta circunferência. Sendo a *História* o saber próprio do homem que veio a ser a custo do olvido do Sagrado, ou o próprio homem que julga saber um saber exaustivo do seu mundo e de si próprio, e o homem, por seu turno, a “*presença do presente*” (Neto, 2020, p. 364).

Portanto, no entendimento de Eudoro, o presente é o objeto que direciona a história, sendo a história a própria história, ao projetar o presente do historiador para toda distância temporal, mas que não excede o horizonte. Portanto, a antiguidade concebida pela história é composta de passado e presente em uma única realidade.

[...] de acordo com Eudoro de Sousa, é haver, para o caso dos estudos da Antiguidade Grega, várias “Grécias” na Grécia chamada “antiga”, em conformidade com o presente que a estuda ou a projeta: uma Grécia “antiga” renascentista, outra iluminista, ainda outra romântica, e mais uma neo-humanista. E quantas mais forem os sucessivos presentes que a investiguem. Desde este ponto de vista, Eudoro de Sousa entende que a História, ao projetar a atualidade do historiador e da sua experiência histórica no seu passado, que não é senão o seu presente atenuado ou distendido, desenha os contornos da “*presença do presente*”, constituindo deste modo o seu Horizonte próprio, isto é, o Horizonte do homem desassociado do sagrado ou horizonte da História, que não são senão o mesmo (Neto, 2020, p. 365).

Se, para Eudoro, a história é concebida como o saber intrínseco da “*presença do presente*”, sendo, nesse sentido, o saber do homem humano separado do divino, assim, o evento histórico que será objeto da investigação histórica deve ser a manifestação da realidade do historiador, desde o seu amparo metodológico e teórico prévio.

[...] Neste sentido, historiável é aquilo que apenas se dá a ver como momento ou manifestação momentânea temporal ocorrida durante e no interior de um processo histórico, este concebido como encadeamento causal e temporal pela consciência histórica ou pela atenção do historiador. É, pois, a exegese lógico-discursiva (filosófica ou científica) do que o homem aparenta ser em seu “*aqui e agora*” e com ele o seu mundo e os eventos ocorridos no seu mundo (Neto, 2020, p. 366).

Sousa entende os contornos limitantes da história, que nem sempre acontecem na mesma época cronológica, sendo chamados de horizonte histórico ou horizonte da historicidade, evidenciando a influência heideggeriana, como destacado:

[...] o homem um “ser-no-mundo”, a historicidade do Dasein, da existência humana, implica a historicidade do mundo e, portanto, uma história universal na qualidade de história cósmica. As coisas do mundo, na sua utilizabilidade e instrumentalidade, fazem parte desta história. A historicidade das coisas do mundo não é um atributo exterior, mas faz parte do ser das próprias coisas [...] (Bastos, 1992, p. 72).

Na concepção eudoriana, a historicidade é aquilo que, no homem, “constitui ou dá visibilidade e concretude ao processo histórico determinado pela causalidade que vai do homem até onde pode alcançar o seu olhar”, que invariavelmente é “constituído por este mesmo processo histórico”. Para Eudoro, a história se concebe por meio da experiência humana no tempo (Neto, 2020, p. 367).

[...] Eudoro de Sousa pertence, na verdade, a uma rara estirpe de pensadores que não se submetem às limitações e condicionamentos implicados na cultura e no paradigma gnosiológico do seu tempo. Um pensamento ousado e independente que desponta, paradoxalmente, na curva histórica terminal a que alude Heidegger como o “fim da filosofia”, não poderia deixar de voltar-se para aquela Origem que vela (provavelmente nos dois sentidos) o Ser originante. Voltar-se para o Outrora trans-histórico e a Lonjura a que sua mitosofia lhe dava acesso, é a forma como o pensar eudoriano intenta flagrar, de maneira direta que a Intuição concede, supramental pode dizer-se, a Luz do Mistério que o ser aureola e que dele emana, que ao mesmo tempo vela e revela [...] (Bastos, 1992, p. 13).

Para Eudoro, o ponto central é a historicidade e o conhecimento passado; ele não desqualifica as fábulas, os mitos e os ensinamentos antigos, mas ressalta que é importante considerar um método científico capaz de tirar o peso do intérprete e do preconceito que assedia como homem, mas não como erudito. O intérprete é agente ativo nessa reconstrução e reinterpretação desta linha temporal, pois é chamado a trazer de volta à vida, superando a estranheza temporal e histórica inicial para que se possa validar como sua história através da relação com o passado, reconhecendo os traços do espírito vivo a expressão de uma era histórica passada. Ou seja, o fato de se compreender os acontecimentos e a historicidade é parte deste devir histórico. Portanto, não existe a realização de uma objetividade absoluta de julgamento.

Neste sentido, a “*Recusa*” de um mundo já pronto não pode ser o seu mundo. O mundo do “*afazer*” está em movimento e será sempre um fazer dos homens. A relação homem-mundo-homem é a diretriz necessária para o processo de transformação. Ou seja, o “*projeto mutante*” só é possível quando o homem não reconhece o mundo fora dele, pois ele já está em “*outro que dele começa a ser, porque ele mesmo em outro se veio tornando*” (Sousa, 1988, p. 10-14).



A questão colocada por Eudoro sobre a problematização da história, sob o aspecto ontológico, consiste na justificativa e validação enquanto fazer história, buscando a compreensão científica, mas, ao se deslocar da perspectiva epistemológica para a ontológica, apresenta-se a história como condição fundamental da existência humana. Ou seja, a compreensão de tempo é a própria descrição do histórico e a essência da história.

Diante da descrição histórico-ontológica, a compreensão de história se coloca em outra perspectiva, pois recorre à ontologia para buscar a origem, o sentido de um dado fenômeno, já que a existência é compreendida como um fenômeno, e não como uma criação divina.

Por fim, a grande questão que se coloca para Eudoro de Sousa é a busca incessante pela compreensão da origem e da finalidade do processo em que se integra, bem como o significado e o segredo da própria existência (Domingues, 2003).

#### 4.3. Fenomenologia: de Husserl a Heidegger

O objetivo da ontologia de determinar o centro dos entes se transforma em uma questão fenomenológica e hermenêutica. O exercício fenomenológico visa esclarecer o que está aí, ampliando nossa compreensão sobre questões importantes e o seu confronto com os textos. O próprio Eudoro coloca isso no seu texto,

[...] Não sei de coisas que se faça, sem que outra ou outras se desfaçam, não sei de construção que não suceda à destruição. [...] Mas há um ponto fenomenologicamente bem determinado, no circuito em que o futuro do futuro se reúne ao passado do passado: é o que representa uma destruição do que o homem não fez e nem poderia fazer (Sousa, 1988, p. 7-8).

Nesta citação, fica evidente a influência da fenomenologia de Husserl, ao colocar “a questão da possibilidade de uma teoria do conhecimento que em tese já se iniciaria com um paradoxo”, já que o conhecimento é o “ponto de partida, e, ao mesmo tempo, será questionado” (Schurig; Rocha, 2019, p. 50)

[...] Este saber não o é disto ou daquilo, disto e daquilo; é um saber da não verdade de tudo quanto era isto ou aquilo, ou isto e aquilo. É um saber de que tudo está envolvido e encoberto, no mundo que o Homem vem construindo. Porque o Inferno é feito disso: do Mundo que o Homem constrói e do Homem que constrói o Mundo. Aí tudo está envolvido e encoberto [...] (Sousa, 1988, p. 26).

Para Eudoro, assim como para Husserl, não há paradoxo nem ceticismo, trata-se de negar a possibilidade de conhecimento, e o que se quer é saber como ocorre o conhecimento.

[...] Para mim, Inferno é não haver lugar, é sentimento de não havê-lo onde estou, quando sou outro que não era. Inferno é ser obrigado a viver a vida alheia, em lugar que o não é, por sê-lo de todos e de ninguém. [...] Inferno é o nome que se dá a uma das possíveis correlações entre o homem e mundo, ou antes, à impossível relação de um com o outro, nos momentos privilegiados, em que “homem deste mundo” se encontra com o “mundo deste homem”. [...] uma situação liminar: eu já não sou o que fui, mas ainda não sou o que serei (Sousa, 1988, p. 25-26).

Segundo Eudoro, a atitude natural, a possibilidade de conhecer, é a possibilidade de significação por meio da estranheza da correlação entre a vivência e o objeto.

Husserl destaca que “o fenômeno cognitivo singular que será objeto da investigação fenomenológica”, visto que “a questão passa por se debruçar sobre as origens, dados absolutos genéricos, as universalidades” (Schurig; Rocha, 2019, p. 57).

[...] Fica igualmente em suspenso todo o recuso a qualquer saber, a qualquer conhecimento, a investigação deve manter-se no puro ver [...] é investigação na esfera da evidência pura e claro, investigação de essências... o seu campo é *a priori* dentro do absolutamente dado em si mesmo (Husserl, 1990, p. 29).

Para Husserl, “a redução fenomenológica seria uma suspensão da atitude natural com a qual, como sujeitos conscientes, nos relacionamos com as coisas do mundo”. Nessa passagem, Eudoro se aproxima ainda mais de Husserl ao questionar a universalidade e como ela pode ser apresentada. É por isso que Husserl afirma “que a fenomenologia tem um procedimento intuitivo e ideador dentro da mais estrita redução fenomenológica” (Schurig; Rocha, 2019, p. 56-57).

[...] pensar historicamente, pensar a historicidade do homem, consiste só em achar o mito envolvido pela história, aquele que a história se compezeu em envolver. No caso em que vem recaindo as nossas reflexões, facilmente se verifica a história “universal” só abriu seu caminho, envolvendo, ocultando [...] (Sousa, 1988, p. 10).

Assim, Eudoro utiliza-se da redução fenomenológica como instrumento metodológico aliado às suas pesquisas e nos apresenta um tratado hermeneuticamente elaborado com pitadas heideggerianas ao desenvolver, em seu texto, uma nova forma de se pensar a filosofia,

questionando tudo, até o historicismo, já que, nas dimensões existenciais do horizonte, homem e mundo são inseparáveis parceiros do mesmo jogo. Tanto o homem quanto o mundo dependem entre si, são coprojetos dentro do projeto originário.

#### 4.4. Hermenêutica do ser: a influência heideggeriana

O romantismo já questionava de forma angustiada a metafísica durante o século XIX, mas quedou-se perdedor diante da forte crença positivista que almejava a racionalidade científica. O romantismo alemão é também contemporâneo e determinante à consolidação da moderna hermenêutica literária e teológica. O cenário filosófico, em meados do século XIX, passa a ter uma nova visão sobre questões interpretativas relacionadas ao campo da hermenêutica. Podemos dizer que este período representa a passagem da hermenêutica pré-filosófica para uma hermenêutica filosófica, tornando-se um exercício interpretativo e reflexivo de caráter epistemológico e filológico sobre determinadas áreas do saber (Santos, 2008).

A tradição hermenêutica pode ser dividida em três movimentos: o primeiro considera a hermenêutica como a ciência da interpretação de textos, herança da Reforma e, anteriormente, da hermenêutica teológica medieval, com Schleiermacher, entre outros. O segundo movimento diz respeito à hermenêutica filosófica, “que toma a compreensão hermenêutica como pressuposto da existência humana, original ao Dasein – sendo filosófico e principalmente ontológico”. Entre os dois movimentos, destacamos “Wilhelm Dilthey, que contribuiu para a fixação dos laços entre a hermenêutica e a história”. A hermenêutica de Dilthey é uma hermenêutica epistemológica, sua abordagem excede a questão da interpretação de textos, pois “estabelece os fundamentos das ciências humanas, mas isso não permite identificá-la à hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer”. O terceiro movimento é a “adoção da hermenêutica não como teoria ou método, e sim como um modo de pensar” que pode ser “difundido e praticado em diversos campos, graças à sua pretensão ao universal. Esse movimento não pode ser ancorado a autores definidos”, mas é identificado quando este “modo de pensar aparece em produções que não se classificam como hermenêuticas”, mas que apresentam as características que sustentam a forma do pensar hermenêutico (Alberti, 1996, p. 31-32).

[...] Há uma certa tendência em se relacionar a maior ou menor difusão desse "modo de pensar" a configurações culturais. Assim, por exemplo, haveria, na Europa, uma ênfase em se colocar o tempo, o passado e as tradições em uma

estrutura significativa, tanto para a conservação do passado quanto para o propósito de poder, ou ainda com vistas a uma "verdade histórica". Já nos Estados Unidos, o peso recairia sobre o pragmatismo, e a reinterpretação do passado dispensaria procedimentos simbólicos, de modo que a hermenêutica enquanto "modo de pensar" não seria tão difundida. Talvez esse "fundamento cultural" explique também a predominância de autores alemães entre aqueles tradicionalmente identificados à hermenêutica (Alberti, 1996, p. 32).

Esse modo de pensar em determinadas culturas é um dos fatores que possibilita a distinção do caráter generalizante, mas que ainda se utiliza do estudo hermenêutico por meio de seus fundamentos, como a interpretação de textos, as questões epistemológicas, ontológicas e existenciais. Se, por um lado, este modo de pensar consegue superar alguns problemas que o estudo hermenêutico apresentava, como a universalização, em contrapartida, podemos afirmar que este movimento é um dos responsáveis pela dificuldade de se pensar a hermenêutica enquanto tema, por isso a necessidade de se pensar através da história da hermenêutica.

Quando buscamos reconstituir brevemente o contexto histórico e cultural do desenvolvimento da teoria hermenêutica, o objetivo é demonstrar o seu percurso histórico, mas, fundamentalmente, enfatizar a pluralidade das correntes hermenêuticas, desde as suas raízes gregas até o seu uso no pensamento contemporâneo. Entretanto, essa retrospectiva histórica retoma alguns movimentos filosóficos importantes na história da filosofia e da própria história da trajetória de Eudoro, refletindo em grande parte de suas pesquisas.

[...] O procedimento hermenêutico é digno de nota por muitos motivos. [...] Sem empreendê-lo diretamente, vale a pena recordar o alcance contemporâneo de sua crítica (às vezes algo velada, mas nem por isso menos radical) a clichês consagrados em inúmeras obras acerca da trajetória do filosofar na Grécia. É bem visível a sua rejeição decidida do ponto de vista cronológico-progressivo que faz dos textos dos chamados pré-socráticos um prólogo canhestro a Platão e Aristóteles [...] Eudoro de Sousa insistiu nesta linha em outros de seus escritos, [...] os ensaios eudorianos que citamos atraíram a atenção de um público variado. Não interessaram somente helenistas, historiadores e filósofos (Serra, 2003, p. 89).

Eudoro, influenciado pelo romantismo alemão, desperta também o interesse pela hermenêutica filológica de inspiração wolfiana, que muito determinará o modo como interpretará a poesia e a filosofia grega, assim como as próprias narrativas mitológicas nelas contidas. Pensando a partir dos mitos gregos as questões da religião helênica e pré-helênica, e a relação entre ambas e a experiência originária precedente à cisão deus-homem-natureza, ao fazer a hermenêutica do mito, a busca pela significação do enigma do homem moderno,

mediante a superação da compreensão do símbolo como alegoria, para Eudoro, foi a maior contribuição dos românticos para a compreensão do mito (Neto, 2020).

Neste sentido, a metodologia hermenêutica pode ser apreendida como instrumento ou metodologia, mas o que não pode ser desconsiderado é a importância da “história do ser” como fator determinante para o desenvolvimento dos métodos, das técnicas e pesquisas que direcionam a aquisição do conhecimento ao longo da história, e não foi diferente tal determinação a Eudoro de Sousa:

[...] Mundo em que o homem está, ou do Homem que está no mundo. Esta é a situação mais cômoda para um pensamento que desdenha de abrir seu caminho através do ermo intransitado. [...] Mas “este homem” e “este mundo” são interdependentes, co-pertinentes, são como pontos situados na mesma perpendicular (Sousa, 1988, p. 11).

Mediante esta abordagem hermenêutica, Eudoro se propõe a questionar a história, uma tentativa de explicar os fenômenos da vida natural e os acontecimentos da existência humana, de maneira individual e social.

Eudoro nos apresenta a relação homem-mundo como experiências fundamentais para a compreensão ontológica desta relação, nos indicando que as leituras heideggerianas direcionam tal fundamentação, já que Heidegger, ao desconsiderar a hermenêutica como instrumento metodológico, a redireciona para uma nova metodologia relacionada às questões existenciais, atribuindo assim à hermenêutica uma nova forma de aplicação, tornando-se instrumento de compreensão fundamental para o entendimento do ser no mundo. O compreender não se constitui na inquietação de um fato de linguagem, um texto, um discurso ou de um fato que aconteceu na vida, mas sim enquanto condição de ser e existir; é um projetar do ser-aí lançado e estabelecido no mundo (Seibt, 2018).

Deste modo, podemos dizer que Heidegger não apenas inverte a ordem da hermenêutica, mas a redireciona para a existência, evidenciando a finalidade de fazer com que o ser-aí se compreenda através da interpretação de suas possibilidades para que não se perca de si. Ou seja, a hermenêutica deixa de ser vista como metodológica e passa a ser compreendida como parte do estudo ontológico, tornando-se não mais apenas um modo de conhecer, mas de ser enquanto parte deste conhecimento (Rohden, 2002).

Anteriormente a Dilthey, buscava-se um contraponto ao método explicativo das ciências naturais para abordar as ciências humanas, depois de Heidegger ocorre uma submissão completa de toda epistemologia à ontologia, ou seja, todo saber que almejasse o estatuto de

ciência necessitaria voltar o olhar para as questões ontológicas reveladas por Heidegger, uma vez que a hermenêutica proposta por Heidegger tem como ponto central a acessibilidade do ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo. Deste modo, somente através da hermenêutica configura-se o ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão (Heidegger, 2013).

[...] embora sem repetir ou concordar em tudo, o pensamento de Heidegger no ensaio *A Coisa*<sup>438</sup>, em que o filósofo alemão indaga sobre o olvido do Ser especulando a respeito das noções de “proximidade” e “sem distância”, fazendo culminar a sua reflexão na conceção de *ereignis* (acontecimento apropriador), pela qual se desoculta a essência da “coisa”, ou, dito de outro modo, em que se dá a aparição da “coisa” em sua “proximidade” ontológica, diversamente da indiferença dos objetos que são “sem distância”, Eudoro de Sousa concebe *Lonjura e Outrora* por duas vias complementares (Neto, 2020, p. 191).

Influenciado pelo pensamento heideggeriano, Eudoro apresenta a compreensão do que entende como horizonte e complementaridade, e a importância desses conceitos para a interpretação do humano e do mundo hoje e na sequência do pensamento grego. Filosoficamente, o horizonte é a definição fenomenológica por excelência de uma lei fundamental da determinação consciente, segundo a qual a condição principal de que se veja algo de modo definido, ou seja, o horizonte é a correspondência da nossa visão e do nosso saber com o mundo objetivo (Silva, 2015).

O conceito de horizonte tem sido desenvolvido, especialmente, pela fenomenologia ou por filosofias com tendências fenomenológicas, como a hermenêutica. À ideia de mundo de muitos autores contemporâneos, geralmente ligados à fenomenologia e às filosofias da existência, se encontra a noção de horizonte. Husserl percebeu por horizonte o limite temporal, compreendido como o presente ou agora, enquanto Heidegger verifica se é válido interpretar o tempo como horizonte de possibilidade para a compreensão do ser (Bastos, 1992).

Seja em Heidegger ou em Eudoro de Sousa, cada qual ao seu próprio método, e não necessariamente coincidentes, o que está em jogo é “a simultaneidade e a co-pertinência de dimensões do Ser ou da realidade última” que faz “irromper o Ser mesmo de tudo que é, aquele abissal e misterioso fundo essenciante,” que permite alcançar o pensamento e a linguagem (Neto, 2020, p. 103).

A perda do horizonte é o que se iniciou desde os alvares do pensamento ocidental e significa, assim, que o saber simultaneamente perdeu todos os seus limites e deixou de se conceber como originado a partir do seu oposto, ou seja, que há algo que o antecede

fundamentalmente. Podemos dizer que o modo de ser no-mundo é que providencia o horizonte no qual podem ser estabelecidas as experiências empíricas (Ferrer, 2018).

[...] na hermenêutica do horizonte, Eudoro de Sousa aponta a complementariedade como a “cifra”, “símbolo” ou “ideia-chave”, em que dois aspectos ou codificações (mitologia e metafísica) de uma mesma realidade se absorvem ou se permutam; em que vestígios numinosos ou extraordinários de um horizonte extremo ou além-horizonte são manifestos de modo humano, comum e ordinário, num horizonte próximo ou aquém-horizonte [...] (Bastos, 1992, p. 57).

Em uma trajetória que transcorre por Anaximandro, Heidegger ou Jaspers, um meta-horizonte do ser baseia a compreensão do nosso horizonte, próprio e finito de possibilidades. Eudoro, em sua hermenêutica do horizonte, menciona os vestígios ou acontecimentos que se manifestam na horizontalidade humana. Na antropologia eudoriana, a mitologia e a metafísica são codificações complementares do horizonte humano, se articula no sentido das coisas, no ser.

[...] De modo análogo, a fenomenologia de Eudoro de Sousa é essencialmente uma hermenêutica da existência humana, tal como ela aparece, e do Ser, tal como este compreende o homem e este o compreende. Nesta fenomenologia, hermenêutica e existencial, a questão do Ser está ligada à questão do homem. As dimensões existenciais do horizonte dispõem-se numa antropologia ontológica, numa ontoantropologia (Bastos, 1992, p. 60).

A estrutura da horizontalidade humana, para Sousa, com seu caráter fenomenológico-existencial, institui uma totalidade concreta do horizonte da compreensão de cada um de nós, como uma situação própria e exclusiva, ou seja, como o “meu mundo”, sendo a própria possibilidade de ser do Dasein. O sentido da “compreensão” se “integra na estrutura da horizontalidade humana, nas dimensões existenciais do horizonte refletidas por Eudoro de Sousa” (Bastos, 1992, p. 59-60).

[...] Por sua vez, outro elemento fundamental das dimensões existenciais do horizonte é o seu caráter fenomenológico-existencial. A fenomenologia que encontramos em Eudoro de Sousa não é, porém, a fenomenologia transcendental de Husserl, mas uma fenomenologia hermenêutica e existencial. Em tal método fenomenológico, se articulam, simultaneamente, a existência e o Ser (Bastos, 1992, p. 60).

Portanto, a jornada eudoriana em superar a incapacidade da filosofia e do filósofo no dizer do ser, seja pela filosofia ou pela poesia, somente se revelará em sua originalidade através de um outro horizonte de questionamento, não por vias tradicionais ou convencionais de pesquisa, mas somente através da fenomenologia e hermenêutica.

#### 4.5. A coisa: a influência heideggeriana

Heidegger demonstra que, no nosso cotidiano, o que temos são coisas; como podemos constatar, o mundo é composto de coisas. Eudoro, inspirado por esta ideia heideggeriana, desenvolve, em *Mitologia*, uma reflexão sobre a relação entre coisa e objeto, a diferença, a característica, as implicações e o papel que desempenha na relação homem-mundo na constituição do ser. Para Heidegger, um dos problemas relacionados à compreensão da coisa seria o modo como a ciência aborda a questão, anulando a essência da coisa, pois concebe apenas a sua representação enquanto objeto. Portanto, para ele, somente através da experiência cotidiana e científica é possível questionar a verdade da coisa, ou seja, a nossa experiência no campo científico e na nossa abordagem com as coisas fortalece o saber e a verdade da coisa.

Segundo Oliveira (2018, p. 255), para Heidegger, o conhecimento é impensável fora das coisas, pois somente através da aparente oposição e no modo de ambivalência é possível acessar esse “lugar-onde resulta numa conjuntura em que nós, isto é o homem, temos de partir dela”, ou seja, somente através do acesso individual e particular que constituímos da coisa é possível compreender o universal estabelecido pelo homem. Deste modo, quando Heidegger apresenta, na alusão a Tales de Mileto, que é fundamental sempre “prestar atenção à nossa volta”, ele coloca a responsabilidade de questionamento e observação ao tratar a questão da coisa ao filósofo. Entretanto, Heidegger ressalta que:

[...] *Com a nossa questão não podemos nem substituir, nem melhorar as ciências.* No entanto, quereríamos colaborar na preparação de uma decisão. Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a sua eficácia própria? E este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode passar-se sem ele e substituí-lo por outra coisa? [...] (Heidegger, 1987, p. 21).

Deste modo, na visão heideggeriana este é o problema: o esquecimento e ocultamento da essência da coisa, a incapacidade de alcançar o pensamento e a linguagem por meio da ciência, causando o esquecimento do ser.



O conhecimento científico e o filosófico são distintos na sua estruturação metodológica e análise, contudo, tanto o conhecimento metodológico aplicado pelas ciências quanto a reflexão filosófica têm como motor impulsionador a verdade, mas os instrumentos de verificação são distintos. Somente o questionamento filosófico pode ir além da verificação empírica da ciência, pois o diferencial de alcance e compreensão, já que a busca filosófica sobressai ao objeto concreto conhecido pela ciência, apoia-se nas questões históricas, conceituais e metafísicas como instrumento de análise, questionamento e compreensão.

Desde a Grécia, os primeiros pensadores já questionavam a possibilidade de algum conhecimento, sobre o conhecer a essência diante dos sentidos, iniciando o conhecimento sobre o sensível e o inteligível.

[...] Criam-se teorias explicativas do que seja, de como acontece e onde se funda o conhecimento. Toda e qualquer teoria do conhecimento precisa encontrar um fundamento a partir de si mesma ou a partir de uma instância estável externa. Ela acaba sendo juíza de si mesma ou apelando para uma instância externa e objetiva que possa salvaguardar sua pretensão de validade. Para evitar o regresso ao infinito, na busca de instâncias fundadoras, é que se supõe como garantia um ente divino (eterno), ou a experiência empírica, ou o sujeito transcendental, o *a priori*. Em tudo isso atuam dualismos: consciência e mundo, conhecedor e conhecido, sujeito e objeto [...] (Seibt, 2016, p. 190).

A filosofia é a que busca do fundamento do ser, do conhecer e do agir, visando demonstrar o caráter irrefutável desses princípios. Entretanto, embora se tenha falado em teorias do conhecimento, é a partir da modernidade que a questão do conhecimento é um dos problemas que está na origem da filosofia (Silva, 2015).

Na modernidade, Descartes (1596-1650) inicia um movimento que faz com que o conhecimento e a confiança nesse conhecimento sejam vinculados e dependentes da autorreferência do eu, mediante a conscientização de si, sendo alguém capaz de ter as representações.

Kant se baseia no pensamento de Descartes e elabora uma teoria do conhecimento que representa um marco na história da filosofia. Para ele, o fundamento não é externo, de caráter supersensível, mas do “eu penso”, deve sustentar-se a partir da finitude do transcendental.

[...] Na filosofia moderna o conceito é utilizado e analisado por Kant na sua *Introdução à lógica* (VI, A), entendendo por *horizonte* o limite ou a medida da extensão da consciência. Nesta estimativa se determina o horizonte do nosso conhecimento, o qual é definido pelo filósofo como “a adequação da

magnitude de todo o conhecimento com as capacidades e fins do sujeito”. Segundo Kant o horizonte pode ser determinado de três modos. Logicamente, de acordo com a capacidade ou as forças cognitivas em relação aos interesses do entendimento. Esteticamente, de acordo com o gosto em relação aos interesses do sentimento. Praticamente, segundo a utilidade em relação com os interesses da vontade [...] (Bastos, 1992, p. 50).

A teoria kantiana do conhecimento está ligada à subjetividade; as possibilidades do conhecimento se localizam no sujeito, e não no objeto. Assim, sem o sujeito, a experiência não faz sentido, sendo necessário o elemento que informa o conteúdo, o transcendental que se refere às condições de possibilidade do objeto, investigar aquilo que torna a experiência e as condições possíveis (Seibt, 2016).

[...] Se antes a unidade era alcançada a partir de uma realidade transcendente, agora ela se constitui a partir do eu transcendental, do sujeito transcendental, que é o elemento estruturador e que, ao mesmo tempo, incorpora os limites e as possibilidades do conhecimento. Sempre que conhecemos objetos, esse conhecimento é mediado pelas categorias subjetivas de pensamento, por conceitos. A condição de possibilidade é a instância fundante do conhecimento (Seibt, 2016, p. 191).

O fundamento do eu a si mesmo é o princípio último e absoluto, no qual se articulam as estruturas que consolidam o mundo. Seguindo esse movimento, Schelling e Hegel adotam esse modo de pensar, argumentar e fundamentar com variações pessoais.

Diante desta nova questão, surge um novo problema, o que existe e se pode conhecer está vinculado ao que se pode dizer. Ou seja, é por meio da linguagem que temos acesso ao mundo e ao real. O homem precisa questionar as possibilidades do dizer o que se sabe e conhece, e a linguagem é uma forma de ação, já que a palavra carrega em si o significado que foi adquirido na prática. Por isso, é necessário que se compreenda a realidade.

É com Heidegger que o conhecimento e as possibilidades de compreensão prévia, as condições de possibilidade do tratamento com objetos, passam a ser pensados enquanto uma pré-compreensão que acompanha a estrutura do ser-aí, ou seja, a condição necessária para que se tenha a possibilidade de acessar qualquer conhecimento científico aos objetos.

Heidegger apresenta três características do pensar: o pensar I (constitui o conhecimento empírico – dos entes – ôntico); o pensar II (consiste no estabelecimento de regras e condições formais que vêm da lógica); e o pensar III (o pensar filosófico, da diferença ontológica, que oferece condições de possibilidade de organização e estabelecimento dos limites para os outros modos de pensar). Nossas ocupações cotidianas (a “cotidianidade”) tendem a nos afastar do

pensar III. Na verdade, já sempre pensamos, mas encobrimos o próprio pensamento, ou o “pensar que sustenta a diferença entre o ser e o ente” (Stein, 2002, p. 64).

O indivíduo tem a capacidade de conhecer o ser, que não é uma coisa fechada, padrão. A questão do ser põe em jogo duas dimensões: a ôntica, referente ao horizonte de manifestação do ente, e a ontológica, referente ao horizonte das possibilidades de ser de um ente (Heidegger, 2012).

Para Heidegger, o pensar propriamente filosófico é o pensar sem utilidade, sem objeto, é o que está antes do agir e fazer, aquele que representa o esforço que não espera resultado. Portanto, a filosofia é a experiência ontológica que envolve qualquer experiência ôntica em um processo compreensivo, uma experiência transcendental originária que surge com o ser-no-mundo. Heidegger introduz um novo paradigma, com o objetivo de superar a relação objetificadora do esquema sujeito-objeto através do conceito de mundo, estabelecido por meio da prática do ser-no-mundo, e é amparado pelo nosso modo de existir (Stein, 2002).

O desafio é compreender a modificação que acontece quando Heidegger propõe que o conhecimento só pode ser originariamente compreendido como ser-no-mundo, enquanto um modo de ser do ser-aí.

[...] É uma postura em que se dá certo recuo diante dos conceitos e teorias para que os entes possam se manifestar a partir do seu modo próprio de ser, onde se revela a dimensão não objetual das coisas. Um pensar originário, que se disponibiliza à diferença entre os entes, aquilo que faz parte da realidade consolidada e disponível, e o ser, o sempre aberto como possibilidade e rede de sentido prévio (Seibt, 2016, p. 196).

Heidegger realiza a análise existencial que investiga e descreve “fenomenologicamente o modo de ser do ente que conhece, o ser-aí.” Para ele, só “há conhecimento porque há um ser-aí”. O ser é a condição necessária “haja o conhecer, mas ele não é a garantia da verdade para o conhecimento. Ele existe no tempo, na história. É finito (Seibt, 2016, p. 199-200).

Neste sentido, Heidegger se propõe a superar o dualismo metafísico entre mundo sensível e inteligível através da relação sujeito-objeto, por meio da hermenêutica da facticidade, fazendo com que se repensem conceitos importantes como verdade, realidade e racionalidade.

[...] O ponto de partida de Heidegger será a descrição fenomenológica do modo de ser do ente que se comporta teoricamente, na sua facticidade e cotidianidade média, a fim de torná-lo acessível para si mesmo e produzir uma ontologia fundamental que, por sua vez, torne possível uma compreensão própria dos diversos modos de comportamento teórico que ele produz. Por conta da sua facticidade, o ser-aí enquanto é ser-no mundo, encontra-se

sempre disperso e até fragmentado em diversas formas de estar-em: está sempre envolvido com algo, produz, cultiva, cuida, usa, abandona ou deixa perder-se, empreende, realiza, interroga, contempla, discute, determina [...] (Seibt, 2016, p. 204).

Um novo paradigma se estabelece, o “encurtamento hermenêutico produz uma circularidade entre a pré-compreensão (prática) e o conhecimento, onde não se tem mais pressupostos fundamentados de forma cabal para ancorar o movimento”. O conhecimento acontece a partir de “uma transparência provisória, visto que ela sempre terá de ser novamente refeita a partir do horizonte do ser-no-mundo e da historicidade”. A circularidade hermenêutica é insuperável, não há totalidade, é a “marca da finitude impressa no conhecimento. O conhecimento é um modo de ser de um ente finito” (Seibt, 2016, p. 203).

[...] Nesta interpretação circular do Tempo, sua constituição ontológica não parte do presente (como se propõe comumente), pois não é ele, o presente, mais do que a união do futuro e do passado. O primado futuro, como dimensão fundamental do Tempo, é a raiz ontológica do homem, do “ser-aí, do *Dasein*. O retorno do homem para o passado ou para o presente são projeções de sua “existência”, o que o identifica com o Tempo: *tempus est homo* [...] (Bastos, 1992, p. 29).

O conhecimento como fenômeno do conhecimento que atribui ao ser humano a capacidade de transcender as determinações da natureza é um conhecer que pode se debruçar sobre si mesmo, que se conhece enquanto “conhece”, que opera um e num distanciamento. O ser humano coloca-se para o mundo, para os entes deste mundo e para si mesmo através deste fenômeno hermenêutico (ou do conhecimento). À medida que o ser humano conhece e conhece que conhece, pode colocar em questão a validade, a veracidade e a autenticidade daquilo (Seibt, 2016).

Neste sentido, fica evidente para Heidegger que a objetividade do objeto posto pela ciência não leva à compreensão da essência da coisa ou a coisidade. Para ele, coisa e objeto são a mesma realidade, o que permite estabelecer um paralelo entre a sua abordagem com o pensamento de Eudoro de Sousa sobre objeto e símbolo. Se, para Heidegger, coisa e objeto não constituem realidades concomitantes, contrariamente nesta questão, no pensamento eudoriano, a coincidência entre ambos é total. Contudo, este afastamento se refere mais às terminologias do que ao resultado da investigação, que são análogos (Aguiar, 2016).

[...] Com efeito, são temas que, embora sob pressupostos e terminologia diferenciados, mas nem tão diferentes ou irreconciliáveis conclusões,

configuram propriamente importantes aspectos da estrutura do pensamento de Eudoro de Sousa, sobretudo nas obras *Mitologia* e *História e Mito*, esta tomada como continuação daquela e, portanto, também tocada de algum modo pelo pensamento de Heidegger acerca de a “Coisa” (Neto, 2020, p. 282).

Eudoro pensa a objetividade do mundo enquanto uma composição de coisas, separadas e dispersas, estabelecidas pelo intelecto e pela concentração da vontade humana na elaboração das definições e dos conceitos de palavras, já para Heidegger, está ligada ao domínio de sentidos concretizados pelo saber científico na decisão de seus objetos de investigação. Sendo assim, objeto e coisa são a mesma realidade diabólica; como chama Sousa, o diabólico aqui significa separar. Para ele, cada coisa ou objeto se opõe à possibilidade de unidade ontológica.

[...] A isto Eudoro de Sousa chama “individuação coisística”, expressão que evidencia a identidade entre coisa e objeto no pensamento do mitólogo, tomada como esvaziamento do sentido ontológico dos entes intramundanos. Por esta individuação, as coisas se mostram apenas naquilo que imediatamente aparentam ser, a saber, como objetos de apreciação e de representação do sujeito do conhecimento, mas nunca em sua dimensão ontológica (Neto, 2020, p. 285).

Heidegger assinala o distanciamento ontológico da coisa, longe da “proximidade” do que é. Apesar disso, ele reconhece que não é simples chegar à essência da “proximidade”. Encontramos, no pensamento eudoriano, a equivalência ao termo ao se substituir “espaço-temporais” pelo “aqui-e-agora”, associado à imediata presença das superficiais aparências das coisas, ou mundo objetivo. Diferentemente de Heidegger, para Eudoro, “tanto distância como proximidade são atributos inerentes à coisa”. Para ele, “tempo e espaço determinados por um saber circunscrito numa dimensão do aqui-e-agora” são categorias que impossibilitam o que foi esquecido e negado, mas mantêm “a essência de tudo o que é sob o julgo das noções de projeção e representação que caracterizam o saber científico”. Portanto, “tempo e espaço assim concebidos por Eudoro de Sousa equivalem ao que Heidegger denomina de ‘sem distância’” (Neto, 2020, p. 285-287).

De fato, a criação de terminologia própria ou atribuição de sentidos a termos da tradição filosófica por Heidegger e Sousa demonstra as limitações da linguagem e a crítica ao conhecimento científico, evidenciando a necessidade de pensar a transcendência da coisa enquanto objeto e a busca pela verdade. Não à toa, os dois pensadores criaram e utilizaram imagens e figuras geométricas com o objetivo de adicionar forma aos limites da linguagem, ao

que não é dito e ao próprio conhecimento. É importante compreender que quadrado, em Heidegger, se desdobra no problema dos triângulos apresentado por Eudoro.

[...] Em Heidegger, que nada quer saber de mitos, o “mudar do mundo” ocorre de maneira que nenhum dos Quatro seja mais do que o ponto de encontro de dois lados consecutivos do Quadrado. E quando vem a falar de Circulatura, imaginando, decerto, o Quadrado, inscrito num círculo: só confirma a não privilegiada situação de qualquer dos Quatro. Agora, o Círculo gira em ronda, e esta só faz que, contínua e sucessivamente, cada um dos Quatro ocupe a igual situação dos outros. Depois, ao entrar com o Jogo de Espelhos, e ao falar de “transpropriação” do que é próprio a cada um dos Quatro, isso significa, sem dúvida, que o mundo “mundado” é reflexão dos imortais nos mortais, no céu e na terra, reflexão simultânea à reflexão dos mortais nos mortais, no céu e na terra, e assim por diante, tudo, porém, no mesmo e único Jogo de Espelhos [...] (Sousa, 1988, p. 89).

A presença da obra de Heidegger em Eudoro de Sousa é perceptível, mas a questão da mitologia e a aproximação dos mitos e do universo mítico grego de raízes pré-helênicas é mais específica ao pensador lusitano do que ao alemão.

A interpretação eudoriana “chega aos limites de sua própria teoria”, pois Heidegger diz “através dos conceitos do Quadrado, em Eudoro de Sousa apresenta-se na concepção da estrutura dos Triângulos”. O quadrado heideggeriano foi adaptado para o triângulo eudoriano; ao reunir “céu e terra no mundo”, ele coloca “em um dos ângulos da base, evidenciando que o símbolo demonstra “certa relação de semelhança com a ‘coisa’”. Para ele, “o símbolo está no ápice do triângulo”, possibilitando, assim, “transpor horizontes na precisa complementaridade que levará para o além horizonte extremo”. Eudoro conclui haver aproximação “da teoria de Heidegger enquanto o entendimento da estrutura do quadrado e do triângulo, mas que divergem em termos conceptuais”. Sousa considera “o além horizonte com distintas oposições categóricas”, resumidamente, para ele, é “a partir do silêncio primordial que as coisas, que se compõem na paisagem, juntamente com os reinos e elementos da natureza” (Aguiar, 2016, p. 150).

[...] Para Eudoro, a estrutura da horizontalidade humana, com seu caráter fenomenológico-existencial, estabelece uma “totalidade concreta do horizonte da compreensão de cada um de nós, como uma situação própria e exclusiva, ou seja, como o ‘meu mundo’”. Situando assim, “numa hermenêutica existencial heideggeriana ou, mais precisamente, num ‘círculo hermenêutico’”, onde o homem se compreende com ele e com o mundo [...] (Bastos, 1992, p. 57).

Para Eudoro, homem e mundo são inseparáveis parceiros do mesmo jogo, ambos dependem do mesmo projeto instaurador do ser. Para ele, mundo e homem não estão em constante mutação, mas sim em mutação descontínua.

[...] A mutação descontínua do Mundo, que nos permite designar “este mundo”, é a mesma mutação descontínua do Homem, que nos deixa falar “deste homem”. Mas “este homem” e “este mundo” são interdependentes, co-pertinentes, são como pontos situados na mesma perpendicular às duas pautas. “este homem está neste mundo, como neste mundo está ‘este homem’” [...] (Sousa, 1988, p. 18).

Homem e mundo são coprojetos no projeto originário.

[...] Mais uma vez o correlacionamento homem-mundo é considerado por Eudoro de Sousa, quando se referindo às cosmogonias lembra que a pergunta pelas origens é origem de todo perguntar. É pergunta que nos mantém existindo, quando a existência se vê ameaçada, é o modo de perguntar por que existe ser em vez de nada. A ameaça do Nada é o que nos leva a perguntar de onde e do que vem o Tudo. E perguntar pela origem do mundo é perguntar pela origem do homem, pois homem e mundo são duas faces do mesmo Projeto (Bastos, 1992, p. 63).

Toda teoria do conhecimento se faz nas dimensões existenciais do horizonte. Assim, na passagem do diabólico ao simbólico, o homem pode jogar duplo jogo, horizonte existencial.

[...] Dentro de mim, nem sei o quanto há de objetivável, mas, haja o que houver, do lado dele está o “mim” e o “me”; o “eu” está do lado oposto, como subjetividade irreduzível a toda objetivação, porque é o antecedente ou o concomitante de todo objetivar [...] (Sousa, 1988, p. 43).

Em um deles, no horizonte diabólico, representa um papel que conduz com uma máscara ou personagem determinada; e, no horizonte simbólico, indica e estabelece o verdadeiro “eu” ou a subjetividade irreduzível.

[...] Nas dimensões existenciais do horizonte, o homem é possibilidade, contínuo fenomenológico-existencial, em que o próprio ser do homem, o *Dasein*, é transcendência em direção ao mundo e, portanto, projeto e disponibilidade. E o “fingimento” é o projeto que implica, em meio às possibilidades diversas e indiferenciadas, o paradoxo existencial de um horizonte limite-liminar, interseccionado por uma “mentira” e por uma autenticidade (Bastos, 1992, p. 66).

Para Eudoro, os horizontes são as possibilidades de compreensão e definição do ser. O presente é o horizonte do homem e da história, por meio dos agoras e das distâncias. O passado é o horizonte do mito, do ser originário e originante. O universo da presença se manifesta na unidade do devir e do ser. O ser é o motor dinâmico que impulsiona a relação entre passado e futuro.

No horizonte mítico do ser, a mitologia é a linguagem que expressa a metamorfose em vida e morte, através do triângulo simbólico e complementar: deus, homem e mundo. Assim, a antropologia é ontológica, “pois é o *meta-horizonte* do Ser, inexaurível e inesgotável, que funda a compreensão do *horizonte* humano, próprio e finito (temporal), de possibilidades” (Bastos, 1992, p. 89).

[...] Como considerar ou sintetizar, de modo definitivo e sistemático, o pensamento de um filósofo que tem como escopo de sua atividade do pensar o não-definitivo e o não-sistemático? De um filósofo a que, preocupado com a “existência” e seguindo a trilha de uma filosofia (ou antifilosofia) ao modo de um Kierkegaard, de Nietzsche ou de um Heidegger, vê ser instituída a referida “existência” não pelo conceptual ou pelo objetivável, mas pelo vivencial e pelo prospectivo: conhecimento de possibilidade, de inter-relação e de temporalidade criadora. O sentido de mito ultrapassa, então, os aspectos epistemológicos ou culturais para se instaurar na ontologicidade. Estamos diante de uma antropologia ontológica, de uma ontoantropologia, instituída sob o prisma de uma hermenêutica fenomenológico-existencial e avaliada de acordo com uma escatologia soteriológica (Bastos, 1992, p. 91).

Em Eudoro de Sousa, a antropologia hermenêutica dá lugar a uma ontologia, onde é a pergunta pelo ser mesmo, pelo sentido do sentido e, por último: o próprio ser. Nesta antropologia ontológica, ele afirma que, se Deus pode ser relacionado ao homem, o homem se associa ao divino, estando atento ao ente a quem se confiou a verdade do ser, o “pastor do ser” que menciona Heidegger.

[...] Em consonância com o autor de Ser e tempo, a antropologia ontológica de Eudoro de Sousa é a “metafísica” não no aspecto da explicação do Todo pela parte, do Ser pelo ente (como quer a tradição filosófica do Ocidente), mas no aspecto da pergunta pelo ser mesmo, ou seja, pela verdade do Ser. E é neste aspecto que a essência do homem pertence à verdade do Ser e a antropologia é ontológica, é uma ontoantropologia. O homem se revela na verdade do Ser, e sua revelação é, portanto, ontológica. A verdade do Ser tem um destino histórico-ontológico e o homem deve colocar-se no caminho deste descobrimento (Bastos, 1992, p. 93-94).



Neste sentido, para Eudoro, é “na fusão do metafísico e do histórico que o meta-horizonte do Ser resguarda a horizontalidade da existência humana”. A contradição da existência humana, “em que a imanência temporal e finita se projeta numa transcendência” pode ser composta pela “fusão do metafísico e do histórico, na superação da catábase histórica pela anábase meta-histórica, por uma escatologia soteriológica” (Bastos, 1992, p. 95).

Por fim, ao longo deste capítulo, demonstrou-se que o fenômeno da compreensão transcorre na experiência da filosofia da própria história. Todavia, esses modos de experiência nos apresentam uma verdade que não pode ser determinada com os métodos da ciência. Assim, os conceitos heideggerianos de Dasein (ser-no-mundo), pré-estrutura da compreensão, a questão da temporalidade e o conhecimento são pontos fundamentais e condutores para a compreensão do método apresentado por Eudoro em *Mitologia* em busca do sentido ontológico originário.

## CONCLUSÃO

A herança do grupo da Renascença Portuguesa, por meio da valorização dos movimentos do Norte e do Porto, enquanto representações deste processo transformador para a fertilidade civilizacional da cultura portuguesa, foi de grande importância no cenário nacional português na proclamação da 2ª República e a reconquista da ação democrática iniciada em 1910, na proclamação da 1ª República.

A trajetória é marcada pela ação político-pedagógica, em que, por meio da cultura, se faz grandes mudanças políticas e institucionais com o objetivo de se restabelecerem os princípios democráticos e emancipadores que fortaleceriam as mudanças sociais necessárias. É por essa razão que se fez necessária essa retrospectiva histórica sobre a Renascença Portuguesa e a importância de se compreender a relação dos grupos que impulsionaram esta metamorfose cultural, social, política e intelectual.

O assunto mito-identidade foi um dos temas da reflexão crítica e da criação cultural em Portugal, sendo um dos pilares fundamentais para a construção da história portuguesa. Entretanto, a múltipla faceta do mito e toda a ambiguidade que o constitui dificultam a interpretação, compreensão e o discurso mítico.

A ligação entre mito e identidade cultural é sempre útil ao processo histórico de diferentes culturas. Os mitos permitem diferentes dimensões de leituras. Uma das primeiras interpretações vê, no mito, a função mística de harmonia entre o mundo e os seres, por meio do sagrado, uma função cosmológica.

Diante desse cenário, Eudoro de Sousa, de forma autodidata, desenvolve uma reflexão sobre a linguagem, o discurso e o *logos*, iniciando um estudo arqueológico, filológico e filosófico acerca do que seja o homem, e aí o filósofo e a filosofia apresentam-se como subsequentes concretizações do poeta e da mitologia num cenário comum que é religioso (Lóia, 2007).

A redescoberta da importância da filosofia da mitologia após a modernidade ocorre no pensamento de Schelling; muitos dos temas da filosofia e mitologia estão indicados e tratados pela primeira vez em sua obra. Segundo Lóia (2007), é possível afirmar que a obra *Filosofia da Mitologia*, de Schelling, constitui a principal fonte inspiradora, quer dos temas axiais do pensamento de Eudoro, como das teses que vai sustentando e amadurecendo os seus textos, até a publicação de *Mitologia*, em 1980.

A par do interesse pela poesia e pela filosofia do romantismo alemão, Eudoro desperta também o interesse pela hermenêutica filológica de inspiração wolfiana, que muito determinará o modo como interpretará a poesia e a filosofia grega, assim como as próprias narrativas mitológicas nelas contidas. Este padrão é importante “por ter encaminhado a filosofia do Idealismo alemão num sentido que poderíamos caracterizar”, como “do *logos* de volta ao mito”. Deste modo, o movimento que começou com “a filosofia crítica de Kant vai desembocar historicamente numa filosofia da mitologia, que conserva, ainda, marcas dessa origem”. Eudoro, influenciado por Nietzsche, participa “da enorme expansão do interesse pela mitologia na antropologia cultural e filosófica das primeiras décadas do século XX”, assim como “por via de Heidegger, que é outra influência explícita” (Ferrer, 2019, p. 58-59).

No caso particular de Eudoro de Sousa, a continuidade desta linhagem de pensamento evidencia seus talentos hermenêuticos em sua obra pela presença de suas influências como a Escola Portuense, com a preocupação antipositivista, aqui sobremaneira influenciada pelo romantismo alemão; a insistente sustentação da complementaridade entre a razão e o irracional incontido, aqui revelado no *extremo-horizonte*; a instituição da misteriosa unidade indiferenciável no plano da origem – manifestada no drama ritual e cultural do mito.

A ideia de uma hermenêutica universal, que se desenvolveria no século XX a partir da proposta de uma “hermenêutica da facticidade” na obra de Heidegger, reporta-se a um período histórico em que se inicia a resistência ao pensamento crítico kantiano, ou seja, o método hermenêutico universalizado é visto como um substituto do método crítico universalmente kantiano (Beckenkamp, 2010). Contudo, não se pode negar a importância de Kant para a consolidação da hermenêutica moderna, tanto que os representantes mais importantes e clássicos, como Dilthey, Heidegger e Gadamer afirmam a presença da filosofia kantiana como fator decisivo para a fundação da hermenêutica moderna.

As leituras e a análise linguística elaborada são elementos não só de compreensão dos textos, mas de hermenêutica filosófica. Na confluência do pensamento eudoriano, manifesta-se a documentação histórica e dos conhecimentos particulares nas manifestações das primeiras culturas, especialmente nas manifestações artísticas, tais como a arquitetura e pintura, que, tomadas no seu conjunto, lhe permitem interpretar os dados arqueológicos, e a dimensão do simbólico é teorizada.

O simbólico, como fator *a priori* da experiência enquanto interpretação do real, se dá mediante o processo hermenêutico. A linguagem se faz instrumento de mediação, entre a indagação e a questão dialógica, conduzindo o leitor a um processo reflexivo que

simultaneamente nos aproxima e distancia no horizonte mítico-filosófico que compreendemos como um paradoxo de ambiguidade, mas também de “complementaridade” (Bastos, 1992).

Assim, para o nosso filósofo, poesia e história podem dizer o mesmo, de diferentes modos, mas esse algo em comum que partilham só será explicável pela expressão filosófica. Neste sentido, a constatação que Eudoro acaba fazendo a respeito da essência da religião grega reside no seu caráter a-histórico. O grego substitui o mito pré-helênico, pré-lógico e a-histórico pelo mito do homem que ele próprio institui. A história pode, pois, ter origem no mito, mas a história instituiu-se pela exclusão dos mitos.

Através do desenvolvimento histórico, nosso autor procura situar as origens da mitologia grega e, conseqüentemente, o que aí há de mais fundante na procura do ser.

As leituras e as análises linguísticas elaboradas são elementos fundamentais não só de compreensão dos textos, mas de uma hermenêutica filosófica como aprimoramento epistemológico e conceitual de sua obra. É nesse plano que Eudoro relaciona tais temas com a ontologia, visando solidificar sua proposta de leitura do passado: a origem, o mito e o ser.

Neste sentido, Eudoro utiliza-se dos princípios filosóficos heideggerianos para demonstrar como a teoria do conhecimento que fundamenta parte do percurso filosófico apresenta, por meio de suas posições teóricas, a distinção entre conhecimento e não-conhecimento. Contudo, vale destacar que, ao falarmos do conhecimento enquanto problema, não é nossa intenção abolir a problematização que envolve a questão do conhecimento.

O conhecimento continuará sendo, para nós, um problema investigativo, com questionamentos sobre sua origem, possibilidade, fontes, essência, espécies, critérios para decidir sobre sua veracidade ou não. Entretanto, talvez esta seja a maior contribuição de Eudoro, a reflexão que se faz sobre os instrumentos metodológicos necessários para que se possa reconduzir as diversas explicações sobre esses problemas para um novo modo de se pensar filosoficamente sobre as fundamentações, mediante uma busca constante ao que é esquecido, por meio do reconhecimento baseado em um compreender prévio. Assim, quando se retorna ao originário, abre-se “para o ser de ‘possibilidade’ do ser humano. Explorando o espaço anterior à distinção entre eu e mundo” (Ferrer, 2019).

O pensamento eudoriano se propõe a resgatar, por meio da experiência que se recusa e esconde, trazer luz à verdade oculta nas teorias que se ampliam na tradição. Assim, diante desta nova possibilidade interpretativa do pensamento eudoriano, repensar o lugar de Eudoro de Sousa na tradição filosófica luso-brasileira e nas bases da própria história da filosofia se faz necessário não só pela sua contribuição bibliográfica, mas por uma questão biográfica de

reconhecimento de lacunas estruturantes no *corpus* acadêmico da nossa própria história, visando garantir, nas bases históricas, o destaque conquistado por Eudoro.

## Referências Bibliográficas

- AGUIAR, G. de. **O desvelar da categoria transpessoal**: uma visão para filosofia, a psicologia e a mitologia nas obras de Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2016. Disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/26295/4/ulfl225076\\_td.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/26295/4/ulfl225076_td.pdf). Acesso em: 21 jun. 2023.
- ALBERNAZ, A. M. Catábase e cosmogonia – Pensamento mítico de Eudoro de Souza. **Atas da VIII Semana de Filosofia**. S. João del-Rei: Universidade Federal de S. João del-Rei, 2006, p. 265-278.
- ALBERTI, V. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos históricos – Historiografia**, Rio de Janeiro, v. 9, nº 17, p. 31-57, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2013/1152>. Acesso em: 2 jan. 2024.
- ALMEIDA, J. **Carlos Eduardo Soveral e o Brasil**. Errâncias do imaginário. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2015, p. 254-265.
- ALMEIDA, R. S. de. **Oswald de Andrade e Gilberto Freyre**: sentidos do “nacional” e do “regional” na construção da brasilidade. Recife: Ed. UFPE, 2020. (Coleção Sociologia). Disponível em: <https://editora.ufpe.br/books/catalog/download/34/34/526?inline=1>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- ALVES, P. C.; RABELO, M. C.; SOUZA, I. M. Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 29, n. 1, jan./abr. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000100010>. Acesso em: 2 dez. 2022.
- \_\_\_\_\_. A interface mito-poética e o pensamento filosófico em Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva. **Anais do II Colóquio Internacional Vicente e Dora Ferreira da Silva / III Seminário de Poesia – Poesia, Filosofia e Imaginário**. Uberlândia: ILEE, v. 1, nº 1, 2015, p. 13.
- ANDRADE, L. C. de. **Dreyfus e a responsabilidade intelectual**. Lisboa: FCSH-UNL, v. 2, 1999, p. 23-41.
- ARAÚJO, F. M. **Faculdade(s) de Letras do Porto (1919-1974)**: da (re)criação à revolução. Porto: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.21747/978-989-8970-20-6/fac>. Acesso em: 1º abr. 2023.
- BARRETO, L. A. (Org.). **Colóquio Antero de Quental dedicado a Sampaio Bruno**. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura de Sergipe, 1995.
- BASTOS, F. **Mitologia e filosofia**: Eudoro de Sousa e a complementaridade do Horizonte. Brasília: Editora da Universidade, 1992.

- BASTOS, F. As posições filosóficas de Eudoro de Sousa. In: Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. **Actas do V Colóquio Tobias Barreto**. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, p. 113-122.
- \_\_\_\_\_. Eudoro de Sousa: In Memoriam. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 36, f. 148, São Paulo, 1987, p. 289-290.
- \_\_\_\_\_. Eudoro de Souza e a complementaridade. **Correio Braziliense**, Revista, Brasília, 3 jan. 1982, p. 7.
- \_\_\_\_\_. Helenismo e filosofia em Eudoro de Sousa. **Correio Braziliense**, Brasília, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Mito e Filosofia**: Eudoro de Sousa e a complementaridade do horizonte. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- \_\_\_\_\_. Uma lembrança: Eudoro de Sousa. **Revista Humanidades**, nº 50, set. 2003.
- BAYER, C. **O Misticismo na experiência estética do Romantismo Alemão**: entre texto e pintura - Ludwig Tieck e Caspar David Friedrich, Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/179719>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- BECKENKAMP, J. Kant e a hermenêutica moderna. **kriterion**, Belo Horizonte, nº 121, p. 275-292, jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/VbW6Rt4Gz8vZf6cdncTCNh/w/>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- BERNARDO, L. M. A. V. (dir.). Percursos da Filosofia do Conhecimento no século XX em Portugal e no Brasil. **Cultura**, v. 29, 2012, posto online em 8 ago. 2013, consultado em 25 set. 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/364>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- BRAGA, D. D. O inquérito literário de 1912: termômetros das tensões na Renascença Portuguesa. In: PINHO, A. et al (org). **Proença, Cortesão, Sérgio e o Grupo Seara**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.
- BRANDÃO, J. L. Dioniso e a diacosmese na cultura helênica. **Humanidades**, v. 50, n. 1, 2003, p. 84-87.
- \_\_\_\_\_. Eudoro de Sousa e a poética de Aristóteles. **Archai**, Brasília, n. 8, Universidade de Brasília/Annablume, 2012, p. 95-99.
- BRANCO, J. F. de C. **Adolfo Casais Monteiro e a doutrina estética da “presença”**. Dissertação de Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas, especialidade de Estética Literária. Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto, 2013. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/77981/2/33976.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- BRANDÃO, T.; QUEIROZ M. I.; ROLLO, M. F. **Pensar e mandar fazer ciência**. A criação da Junta de Educação Nacional e a política de organização científica do Estado Novo. Portugal: Ler História, 61, 2011, p. 105-145.

- BORGES, B. de A. Eudoro de Sousa e sua biblioteca: **Dispersão e fragmentos de um pensamento**, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/18611>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- \_\_\_\_\_. Eudoro de Sousa, imagens de um leitor. In: TEIXEIRA, A. B.; EPIFÂNIO, R. (Coord.) **A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa**. Lisboa: Zéfiro, 2015, p. 33-42.
- BORGES, P. Do perene regresso da filosofia a caverna da dança e do drama iniciático. **Rito e mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa**. Lisboa: INCM, 2002, p. 413-425.
- \_\_\_\_\_. **Agostinho da Silva**: uma antologia. Lisboa: Âncora, 2006, p. 35.
- \_\_\_\_\_. **Imaginário e Mitologia**. Disponível em: <https://pauloborgesnet.wordpress.com/textos>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. BÉU de C. **A Renascença Portuguesa**. Tensões e divergências. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2014.
- BORGES, P. A. E. O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLVIII, 4, p. 617-648, 1992.
- BORGES, V. Poesia e navegação: o impacto da história e do mito na definição de uma poética especificamente portuguesa. In: NATÁRIO, M. C. et al. **De Portugal a Macau: filosofia e literatura no diálogo das culturas**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2017. p. 294-306. Disponível em: <https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/110029/2/241727.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- BORGES, B. I.; PAIM, A. Etapas iniciais da filosofia brasileira. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 13, n. 25, p. 293–296, 2015. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/814>. Acesso em: 22 nov. 2023.
- BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
- CAIRUS, H. A história na obra de Eudoro de Sousa. **Archai**, Brasília, nº 8, Universidade de Brasília/Annablume, 2012, p. 81-86.
- CARMELLO, M. A experiência mítica, como experiência do absoluto: notas para uma reflexão trans-objetiva. **Revista Ciências Humanas** – Universidade de Taubaté (UNITAU), v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <https://unitau.br/>. Acesso em: 21 jun. 2023.
- CARMINATI, C. J. Intelectuais e Políticos na Expansão do Ensino Superior Catarinense na Década de 1950. **Revista Linhas**: revista do Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, v. 10, n. 01, p. 148-159, jan./jun. 2009.



- CARPEAUX, O. M. Prosa e Ficção do Romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- CASSIRER, E. **Linguagem, mito e religião**. Porto: Edições RÉ S, 1976.
- CASTRO, D. F. Formas da contradição em Hegel e Lupasco. **Revista Opinião Filosófica**, v. 5, n. 1, 2014.
- CASULO, J. C. de O. Currículo e pedagogia nos liceus portugueses entre a Monarquia e a República: as reformas do ensino secundário de 1905 e 1917. **Revista Iberoamericana de Educación / Revista Ibero-americana de Educação**, Portugal, nº 54/4, 2010.
- CÉSAR, C. M. **O Grupo de São Paulo**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Olhares Luso-brasileiros**. Lisboa: Movimento Internacional Lusófono, 2015.
- \_\_\_\_\_. O conceito de mito em Eudoro de Sousa. **Reflexão**, Campinas, ano 8, nº 27, set./dez. 1983, p. 53-55.
- \_\_\_\_\_. A Filomítia de Eudoro de Sousa, estudo introdutório de Eudoro de Sousa. **Mitologia: história e mito**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 7-17.
- \_\_\_\_\_. **Olhares Luso-Brasileiros**. Lisboa, MIL e DG Edições, 2015.
- \_\_\_\_\_. Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. **Actas do V Colóquio Tobias Barreto**. Lisboa: Edição Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. Liberdade e Reconhecimento. **Revista Estudos Filosóficos**, nº 11, p. 178-188, 2013. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- CLARA, F.; NINHOS, C. **Política, Cultura e Ciência nas relações da Alemanha com a Europa do Sul, 1933-1945**. Reino Unido: Peter Lang, 2014.
- COIMBRA, L. A poesia e a filosofia moderna em Portugal. **Obras completas**, III. Lisboa: IN-CM/UC-CRP, 2006, p. 217-220.
- \_\_\_\_\_. A questão universitária (discurso parlamentar). **Obras completas**, I. Lisboa: IN-CM/UCP-CRP, 2007, p. 31-51.
- \_\_\_\_\_. O Problema da educação nacional. **Obras completas**, VI. Lisboa: IN-CM/UCP-CRP, 2010, p. 149-181.
- \_\_\_\_\_. A razão experimental (lógica e metafísica). **Obras completas**, V, Lisboa, IN-CM, 2009, p. 17-297.
- \_\_\_\_\_. Problema da educação nacional. **Obras**, v. II. Porto: Lello & Irmão, 1983, p. 919-954.
- \_\_\_\_\_. A questão universitária. **Obras**, v. I. Porto: Lello & Irmão, 1983. p. 605-627.

- COSTA, D. P. Horizonte e complementaridade em Eudoro de Sousa. In: Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. **Actas do V Colóquio Tobias Barreto**. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso- Brasileira, 2001, p. 133-144.
- CORNELLI, G.; MOTA, M. **Catábases**: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.
- CRIPPA, A. **As idéias filosóficas no Brasil**. São Paulo: Convívio, 1978.
- CRUZ, M. B. Os católicos e a política nos finais do século XIX. **Análise Social**, v. XVI (61-62), 1980 - 1º-2º, p. 259-270.
- DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2008.
- DELICADO, A. Cientistas Portugueses no Estrangeiro: Factores de mobilidade e relações de diáspora. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 58, 2008, p. 109-129.
- DIMAS, S. A divergência entre o panteísmo da razão mítica e o teísmo da razão mistérica, à luz da metafísica criacionista de Leonardo Coimbra. In: BORGES, P., CARVALHO, B. B. de (Coord.). **A Renascença Portuguesa: tensões e divergências**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014. p. 165-197.
- \_\_\_\_\_. A distinção entre enigma e mistério em Eudoro de Sousa: elementos para uma racionalidade metafísica do mistério de Deus. **Synesis**, 6 (1), 2014. p. 226-244. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/468>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- \_\_\_\_\_. Escatologia, ucronia e utopia em António Quadros. In: NATÁRIO, M. C., et al. **De Portugal a Macau: Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas**. Porto: Universidade do Porto. 2017, p. 279-293. Disponível em: <https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/110029/2/241727.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- DOMINGUES, J. **Filosofia e política no movimento da Renovação Democrática**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. p. 371-383.
- \_\_\_\_\_. O tempo em Eudoro de Sousa. **A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa**. Lisboa: Zéfiro, 2015, p. 101-110.
- \_\_\_\_\_. O culto e a cultura. **Humanidades**, nº 50. Brasília: Editora Universidade de Brasília, set. 2003. p. 78-83.
- \_\_\_\_\_. O primeiro Leonardo. In: **De Ourique ao Quinto Império: para uma filosofia da cultura portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p. 145.
- DOMINGUES, J. G. **O Pensamento Alemão**. Ensaio sobre o Sentido da Alma Germânica e Espírito da Nova Europa. Lisboa: SAL – Sociedade Astória Limitada, 1942.

- ELIA, S. Um oásis de humanismo. **Correio Braziliense**, 1968. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=028274\\_01&pasta=ano%20196&pesq=eudoro&pagfis=41181](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=028274_01&pasta=ano%20196&pesq=eudoro&pagfis=41181). Acesso em: 28 abr. 2021.
- ENGLER, M. R. Comentário ao artigo "Filosofia e filologia: o jogo entre gregos e alemães". **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**, 44(1), p. 35-44, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.03.p35>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- EPIFÂNIO, R. José Marinho, um filósofo integral, um filósofo do espírito e da terra. In: TEIXEIRA, A. B.; NATÁRIO, C.; PEREIRA, J. C.; EPIFÂNIO, R. (Org.). **Escolas do Porto e de Madrid**. Porto: Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e DG Edições, 2021. p. 80-89. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18804.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- \_\_\_\_\_. Agostinho da Silva: o “último discípulo de Leonardo Coimbra”. In: TEIXEIRA, A. B.; NATÁRIO, C.; PEREIRA, J. C.; EPIFÂNIO, R. (Org.). **Escolas do Porto e de Madrid**. Porto: Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e DG Edições, 2021. p. 122-131. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18804.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- \_\_\_\_\_. Entre Vamireh Chacon, Gilberto Freire e Agostinho da Silva: a reflexão sobre a lusofonia enquanto bloco geocultural. In: NATÁRIO, M. C. et al. **De Portugal a Macau: filosofia e literatura no diálogo das culturas**. Porto: Universidade do Porto, 2017, p. 550-555. Disponível em: <https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/110029/2/241727.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- EUSÉBIO, G. M. N. V. **A Renascença Portuguesa e as Universidades Populares**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/36266>. Acesso em: 21 jun. 2023.
- FARIA, P.H.A.C. **O drama das paixões na construção da modernidade – uma genealogia do Iluminismo**. Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Fluminense: Niterói, 2018. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2190.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- FERREIRA, J. O pensamento filosófico de Agostinho da Silva. **Convergência Lusíada**, 21(23), 2007, p. 170-179. Disponível em: <https://convergencia.emnuvens.com.br/rc1/article/view/607>. Acesso em: 19 jun. 2023.
- FERREIRA, J. Atividades do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília. **Correio Braziliense**, 1968. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=028274\\_01&pasta=ano%20196&pesq=eudoro&pagfis=41181](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=028274_01&pasta=ano%20196&pesq=eudoro&pagfis=41181). Acesso em: 28 abr. 2021.
- FERREIRA, J. **Fundamentação da Filosofia Portuguesa**, em Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa. Fundação Lusíada: Lisboa, 1995, p. 39.

FERREIRA, J. Leonardo Coimbra (1883-1936) A filosofia é mais do que um sistema e um tratado. **Humanística e Teologia**, 34:2, 2013, p. 25-35.

FERRARI, L. M. B. **Adolfo Casais Monteiro e a literatura brasileira: em Portugal (1932-1954)**. Viçosa, MG, 2019. Disponível em: <https://www.locus.ufv.br/bitstream/123456789/26593/1/texto%20completo.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2023.

FERRARIS, M. **L'ermeneutica, Gius, Laterza & Figli, Roma-Bari**, 1998.

FERRAZ, R. A. P. de F. **Entre Douro-e-Mundo: Mito e Literatura na Revista Nova Renascença**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-09092009-170529/pt-br.php>. Acesso em: 5 jan. 2024.

FERRER, D. **Eudoro de Sousa e a Mitologia**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Disponível em: [https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/download/wqfDk8Kjw4XDg8ONw47CosKRXW1uamrCm8KRwpPCl2bCIGBwbGo=/cap\\_tulo\\_3.\\_eudoro\\_de\\_sousa\\_e\\_a\\_mitologia.pdf](https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/download/wqfDk8Kjw4XDg8ONw47CosKRXW1uamrCm8KRwpPCl2bCIGBwbGo=/cap_tulo_3._eudoro_de_sousa_e_a_mitologia.pdf). Acesso em: 20 jun. 2023.

\_\_\_\_\_. **Eudoro de Sousa: estudos de cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto**. Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2019, p. 57-68.

FERRER, S. R. **Marginal e apátrida na filosofia brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser**. Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11062013124752/publico/2012\\_SidneyRodriguesFerrer.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11062013124752/publico/2012_SidneyRodriguesFerrer.pdf). Acesso em: 5 jan. 2024.

FIALHO, I. Geração de 70 – República antes da república. **Convergência Lusíada**, 23(28), 120. Disponível em: <https://convergencialusiada.com.br/rcl/article/view/168>. Acesso em: 20 jun. 2023.

FITAS, A. J. dos S. A influência da Escola de Viena em Portugal no período entre guerras. In: DELFIM SANTOS, **studies** – ano 1, núm. 1, 2013. Disponível em: <https://www.delfimsantos.net/tag/vienna-papers/>. Acesso em: 21 jun. 2023.

FITAS, A. (Coord.). O Movimento de bolseiros portugueses no estrangeiro no período entre guerras e a investigação científica em Portugal. **Cultura Científica e Neo Realismo. Cadernos Nova Síntese**, Lisboa: Edições Colibri, 2019. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/94809?locale=en>. Acesso em: 5 jan. 2024.

\_\_\_\_\_. **A “Junta de Educação Nacional” e a instalação da investigação científica em Portugal no período entre guerras**. A Actividade da Junta de Educação Nacional (Augusto J. S. Fitas, João Príncipe, Maria de Fátima Nunes, Martha Cecília Bustamante, editores), Lisboa, Caleidoscópio, 2012, p. 13-36.

- \_\_\_\_\_. **A “Junta de Educação nacional” e o lançamento das primeiras iniciativas de um plano para investigação científica no país.** A Junta de Educação Nacional e a Investigação Científica Em Portugal No Período Entre Guerras (Augusto J. S. Fitas, João Príncipe, Maria de Fátima Nunes, Martha Cecília Bustamante, editores), Lisboa, Caleidoscópio, 2013, p. 49-72.
- GADAMER, H. **Verdade e método.** Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GAMA, A. E.; LIMA, W. M. **O aprender e o ensinar a partir da obra Que é uma coisa?** de Martin Heidegger. *Educação*, 44, e74, p.1-23, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/1984644437922>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- GARCHET, H. M. B. Universidade de Brasília: filha da utopia de reparação. **Sociedade e Estado**, 31, 2016, p. 1003–1028. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6228>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- GOMES, J. P. Delfim Santos na Escola Portuense. In: SOVERAL, C. (Org.). Delfim Santos e a Escola do Porto. **Actas do Congresso Internacional.** Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008. p. 11-40. Disponível em: <https://www.incm.pt/portal/bo/produtos/anexos/10169320100430170728183.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- \_\_\_\_\_. **A renascença portuguesa:** Teixeira Rêgo. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.
- \_\_\_\_\_. **A Escola Portuense:** uma introdução histórico-filosófica, Porto, Edições Caixotim, 2005.
- GONÇALVES DE P. G., A. R. A Hermenêutica e o Romantismo Alemão. **Revista DIAPHONÍA, [S. l.]**, v. 3, n. 1, p. 156-168, 2017. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/17209>. Acesso em: 6 dez. 2023.
- GOUGH, A. **Paris and Rome: les catholiques français e le pape au XIXe siècle.** Paris: Les Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières, 1996.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- GUIMARÃES, J. O. N. Entre-lugar e lugar-nenhum: Eudoro de Sousa, de Portugal a Brasília. **Archai**, Brasília, n. 8. Universidade de Brasília/Annablume, 2012, p. 75-80.
- GUIMARÃES, M. G. **Restauração católica e formação do clero secular:** António Ferreira Pinto (1871-1949). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18272/1/ulfl183087\\_tm.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18272/1/ulfl183087_tm.pdf). Acesso em: 20 jun. 2023.

- GUIMARÃES, L. M. P. **A luso-brasilidade e o projeto da revista Atlântida**. *Cultura* [Online], v. 26, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/381>. Acesso em: 20 abr. 2019.
- GUINSBURG, J. Romantismo, Historicismo e História. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- HAUSER, A. **História social da arte e da literatura**. Trad. de A. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HEGEL, G. **Filosofia da História**. Brasília: Editora da UnB, 2008.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, RJ: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Ontologia**. Hermenêutica da facticidade. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Investigações Lógicas**. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- JAIME, J. **História da filosofia no Brasil**. v. III, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 2000.
- JASPERS, K. **Filosofia da Existência**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1971.
- JOÃO, M. I. A festa cívica: o tricentenário de Camões nos Açores: (10 de junho de 1880). **Revista de História Económica e Social**, n. 20, p. 87-111, 1987. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/8336>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- JÚNIOR, A. S. **História das Conferências do Casino**. Lisboa. PORTUGAL, B. (1915) – Inquérito literário. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1930.
- KLEIN, J.T. Considerações em torno da tradução de Bedürfnis na obra kantiana. In: PINZANI, A., ROHDEN, V. (Org.). **Crítica da razão tradutora**: sobre a dificuldade de traduzir Kant. NEFIPO: Florianópolis, 2010, p. 87-108.
- LEONARDO, A. J.; MARTINS, D. R.; FIOLHAIS, C. O Instituto de Coimbra e o Ensino Secundário em Portugal na Primeira República. **Revista Portuguesa de Educação**, Portugal: Universidade de Coimbra, 2012, 25(1). p. 165-191.
- LEONE, C. **O essencial sobre Adolfo Casais Monteiro**, 2005, p. 58-59.

LÓIA, L. **O Essencial sobre Eudoro de Sousa**, Lisboa, Imprensa Nacional- -Casa da Moeda, 2006.

\_\_\_\_\_. **Philosophia e Philomythia em Eudoro de Sousa**. Tese de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto, 2019. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10216/119508>. Acessado em 07/10/2019.

\_\_\_\_\_. Delfim Santos e Eudoro de Sousa. In: SOVERAL, C. (Org.). **Delfim Santos e a Escola do Porto**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, p. 145-155.

\_\_\_\_\_. Mito e metafísica em Eudoro de Sousa. A complementaridade das diferentes codificações. In: O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850 e 2000): **Atas do I Congresso Internacional**, v. I. Lisboa: Imprensa Nacional- -Casa da Moeda, 2009, p. 537-547.

\_\_\_\_\_. Do dia-bólico e da complementaridade em Eudoro de Sousa. TEIXEIRA, A. B., EPIFÂNIO, R. (Org.). **A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa**. Lisboa: Editora Zéfiro, 2015, p. 111-119.

\_\_\_\_\_. Divergências e convergências entre poesia, teogonia e filosofia, segundo Eudoro de Sousa. NATÁRIO, C. et al. (Org.). **De Portugal a Macau: Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2017, p. 201-206.

\_\_\_\_\_. Filosofia e mito: Eudoro de Sousa, leitor de Fidelino Figueiredo. **Nova Águia**, nº 21. Lisboa: Zéfiro, 2018.

\_\_\_\_\_. **Eudoro de Sousa: estudos de cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2019. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1685&sum=sim>. Acesso em: 5 jan. 2024.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: SOUSA, Eudoro de. **A tragédia grega: origens. Textos traduzidos e comentados**. Org. Marcus Mota, Luis Lóia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2022, p. 13-39.

LOPES, Q. M. J. **A europeização de Portugal entre guerras**. A Junta de Educação Nacional e a investigação científica, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2017.

MACDOWELL, J. A. **A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio e caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit***. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. A Essência da linguagem segundo Heidegger: confronto com a filosofia analítica. **Dissertatio** [43], p. 151 – 168, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/9729>. Acesso em: 5 jan. 2024.

MACHADO, A. V. **O caso Zola-Dreyfus e os intelectuais europeus na viragem do século**. Lisboa: FCSH-UNL, vol. 2, 1999, p. 13-22.

- MACHADO, R. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- MACHADO, A. M. M. V. Os cavaleiros da espada de pau e os arcanjos da espada dum trovão. **Cultura**, v. 26, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/501>. Acesso em: 1º maio 2019.
- MARQUES, A. H. de O. Das revoluções liberais aos nossos dias. **História de Portugal**, v. 3. Lisboa: Palas Editores, 2. ed., 1981.
- \_\_\_\_\_. Para a história da 1ª República Portuguesa. **Ensaios de História da 1ª República Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Breve História de Portugal**. Lisboa: Editorial Presença, 6. ed, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ensaios de História da Primeira República Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizontes, 1988.
- MAZAI, N.; RIBAS, M. A. C. Trajetória do ensino de Filosofia no Brasil. **Disciplinarum Scientia**. Série: Ciências Sociais e Humanas, Santa Maria, v. 2, n.1, p.1-13, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/disciplinarumCH/article/view/1582>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- MEDEIROS, C. L. de Filologia e tradução no Primeiro Romantismo Alemão. **Revista da ABRALIN**, [S. l.], v. 16, n. 2, 2017. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/467/460>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- MENEZES, T. D. de. **O Centro de Estudos Clássicos e a Universidade de Brasília: uma história**. Brasília: Universidade de Brasília (monografia), 2002.
- MILHAZES, A. C. **O essencial sobre Leonardo Coimbra**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2016.
- MINEIRO, G. **O Sonho Americano: A Troca de Bolseiros e Estagiários entre Portugal e os Estados Unidos da América, 1945 - 1952**. ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa: Lisboa, 2014. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/10126/1/TESE%20GON%C3%87ALO%20MINEIRO.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. O envio de bolseiros portugueses para os EUA, 1945-1952. **Ler História** [Online], 71, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/lerhistoria/2871>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- MOREIRA, C. M. M. A “Questão Leonardo Coimbra” e a liberdade da religião na I República de Portugal (1910-1926). **REVER**, Portugal, ano 17, nº 3 set./dez. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/33460?locale=en>. Acesso em: 20 jun. 2023.



- MOTA, M. O Logos do Mito em Eudoro de Sousa. In: MOTA, M. **Imaginação e Morte**. Estudos sobre a Representação da Finitude, Brasília, UNB, 2014, p. 215-222.
- \_\_\_\_\_. Mito, razão e historicidade em Eudoro de Sousa. In: **Imaginação Dramática**. Ensaios, nótulas, cursos e projetos. Brasília: Texto & Imagem, 1998, p. 76-87.
- \_\_\_\_\_. Entre livros e Eudoro: relato de algumas experiências. **Archai**, Brasília, n. 8, Universidade de Brasília/Annablume, 2012. p. 57-74.
- \_\_\_\_\_. Anexo II: Eudoro e o Teatro. In: SOUSA, Eudoro de. **A tragédia grega**: origens. Textos traduzidos e comentados. Marcus Mota, Luis Lóia (Orgs.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2022a, p. 171-176.
- \_\_\_\_\_. Apresentação. In: SOUSA, Eudoro de. **A tragédia grega**: origens. Textos traduzidos e comentados. Marcus Mota, Luis Lóia (Orgs.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2022b, p. 13-39.
- NATÁRIO, C. A Situação de Portugal na Europa no final do século XIX e início do século XX: a Geração de 70. **Revista Estudos Filosóficos**, nº1, 2008 – versão eletrônica, p. 100-109. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. (Coord.). **A Águia e a Renascença Portuguesa no Contexto da República**. Porto: Universidade do Porto/Universidade Católica, 2011.
- NASCIMENTO, C. L. do. **Cuidado e educação**: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- NETO, I. P. de C. História e Fenomenologia da Religião no Pensamento de Eudoro de Sousa. **Kínesis**, v. XV, n. 38, jul. 2023, p. 289-307. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/14235>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. **Mistério, Repetição e Poesia: História e TransHistoricidade no Pensamento de Eudoro de Sousa**. Tese de Doutorado em Filosofia não publicada. Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/45381>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- NINHOS, C. **Para que Marte não afugente as Musas**. A Política Cultural Alemã em Portugal e o Intercâmbio (1933-1945). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH), 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/18808>. Acesso em: 26 jun. 2023.
- NÓBREGA, J. R.; AVELAR da.; FARRERO, J. G.; PULINO, L. H. C. Z. Darcy Ribeiro e o projeto da Universidade de Brasília: uma práxis em processo. **History of Education in Latin America - HistELA**, 4, 2021, p. 2 de 21.

- NOVALIS. Observações mescladas. In: HEIDERMAN, W. (Org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, v. 1, p. 22-25. Tradução de Márcio Seligmann-Silva.
- NUNES, M. de F.; RODRIGUES, M. A. E.; FITAS, A. J. S. **Filosofia e História da Ciência em Portugal no século XX**. Lisboa, Caleidoscópio, 2008.
- OLIVEIRA, B. J. do N. O acontecer da verdade na filosofia de Martin Heidegger. **Kínesis**, v. X, n. 22, p. 13-23, jul. 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8056>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- OLIVEIRA, D. S. **Contribuição de Schleiermacher para a filosofia clássica alemã**, n. XXI, v. I, jul. 2018. Disponível em: [eticaefilosofia.ufjf.emnuvens.com.br](http://eticaefilosofia.ufjf.emnuvens.com.br). Acesso em: 1º ago. 2023.
- OLIVEIRA, P. M. A Águia. In: MARTINS, F. C. (Coord.). **Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português**. Lisboa: Caminho, 2008, p. 27-32.
- PACHECO, J. H. O Círculo de Jena ou a filosofia romântica. **Pólemos**, Brasília, v. 4, n. 7, jan./jul. 2015, p.134-148.
- PÁDUA, E. M. Marchesini de. **Ideologia e filosofia no Brasil**: o Instituto Brasileiro de Filosofia e a Revista Brasileira de Filosofia. 217 p. (Tese de Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- PAIM, A. **História das ideias filosóficas no Brasil**. I ed. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- \_\_\_\_\_. **História das ideias Filosóficas no Brasil**. II. As correntes. Ed. rev. Londrina: Edições Humanidades, 2007.
- \_\_\_\_\_. **As Filosofias Nacionais**. 3. ed. Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil, vol. II. Londrina: Edições Humanidades, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Os intérpretes da Filosofia Brasileira**. Londrina, 1999.
- PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2011.
- PAULA, M. de F. C. USP e UFRJ. A influência das concepções alemã e francesa em suas fundações. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 14 (2): 147-161, out. 2002.
- PEREIRA, J. C. S. Águia (A). **Biblos**. Enciclopédia Verbo das Literaturas da Língua Portuguesa. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, v. 1, 1995, p. 87.
- PETRONIO, R. (Org.). Vicente Ferreira da Silva: transcendência do Mundo - **Obras completas**. São Paulo: Editora: É Realizações, 2010.
- PINHO, A.; NATÁRIO, C. (Coord.). **A Águia e a Renascença Portuguesa no Contexto da República**. Porto: Universidade do Porto/Universidade Católica, 2011, p. 27-32.

- PINHO, R. V. **O essencial sobre Agostinho da Silva**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- PINTO, Á. **São Paulo**: cidade vertiginosa. Lisboa: edição de autor, 1937.
- PINZANI, A., ROHDEN, V. (Org.). **Crítica da razão tradutora**: sobre a dificuldade de traduzir Kant. NEFIPO: Florianópolis, 2010.
- PIRES, C. Mito, filosofia e diálogo. **Humanidades**, nº 50, Brasília: Editora Universidade de Brasília, set. 2003, p. 57-60.
- RAMOS, G. C. **Alguns Aspectos sobretudo Literários do Moderno Nacionalismo Alemão**. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, Biblioteca de Altos Estudos, 1934.
- \_\_\_\_\_. **Objetivos da Criação da Junta de Educação Nacional, Instituto para a Alta Cultura**. Lisboa: União Nacional, 1951.
- REALE, M. **Filosofia em São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1976.
- \_\_\_\_\_. A posição de Vicente Ferreira da Silva no IBF. **Atas do V Colóquio Tobias Barreto**. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. Memórias: **Destinos Cruzados**, v.2. São Paulo: Saraiva, 1986.
- RÉE, J. Heidegger. São Paulo: UNESP, 2000.
- RELLY, E. Imigração alemã ao Brasil (século XIX) e Prússia: fronteiras permeáveis e diálogos entre história global e micro-história. **História Unisinos**, v. 20 , n. 3 , 2016, p. 273-286.
- RELVAS, R. S. Imaginário e representação do Brasil em Leonardo Coimbra. NATÁRIO, C. et al. (Org.). **De Portugal a Macau**: filosofia e literatura no diálogo das culturas. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2017, p. 569-582.
- RIBEIRO, Á. **O Problema da Filosofia Portuguesa**. Lisboa: Editorial Inquérito, 1943.
- \_\_\_\_\_. **Cartas para Delfim Santos (1931-1956)**. Lisboa: Fundação Lusíada, 2001.
- ROCHA, J. C. de C. História. In: JOBIM, J. L. (Org.). **Introdução ao Romantismo**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999. p. 31-64.
- ROCHA, C. **Revistas literárias do século XX em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985.
- RODRIGUES, A. de M. Morreu Eudoro de Sousa, o mitólogo. In: **Folha de São Paulo**, 5º Caderno, São Paulo, 1987, p. A-62.
- RODRÍGUEZ, R. V. **Pensar em português**. Errâncias do imaginário. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2015, p. 389-405.

- \_\_\_\_\_. Mito e cultura em Vicente Ferreira da Silva; aspectos éticos e antropológicos. **Paradigmas**, 2 (1): 15-20, dez. 1998.
- ROHDEN, L. Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer! **Nat. hum.** [online], v. 14, n. 2, p. 14-36, 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1517243020120002002&lng=pt&nrm=i.p](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517243020120002002&lng=pt&nrm=i.p). Acesso em: 4 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e experiência da linguagem**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.
- \_\_\_\_\_. Hermenêutica enquanto filosofia prática. In: ROHDEN, L. **Interfaces da hermenêutica**. Caxias do Sul: UCS, 2008, p. 137-153.
- \_\_\_\_\_. **Filosofar com Gadamer e Platão: Hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima**. São Paulo: Annablume Clássica, 2018.
- ROLLO, M. F. et al. **Ciência, Cultura e Língua em Portugal no Século XX**. Da Junta De Educação Nacional Ao Instituto Camões. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2010.
- \_\_\_\_\_. QUEIROZ, M. I.; BRANDÃO, T. **Pensar e mandar fazer ciência**. A criação da Junta de Educação Nacional e a política de organização científica do Estado Novo. *Ler História*, 61 | 2011, p. 105-145. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8842022>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- ROSA, E. B. Os intelectuais e a superação da crise nacional no início do século XX em Portugal: o projeto aguilista (1910-1912). **CEM Cultura, ESPAÇO & MEMÓRIA**, Portugal, n. 3, 2014. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/CITCEM/article/view/4796/4478>. Acesso em: 21 jun. 2023.
- \_\_\_\_\_. Leonardo Coimbra e a Utopia Cultural: da Nova Silva a O Criacionismo (1907-1912). **Humanística e Teologia**, 34:2, 2013, p. 91-116.
- ROSA, J. M. S.; FRANCO, J. E. **Jesú Pinharanda Gomes: Pensar Português**. Lisboa: Theya Editores– CLEPUL, 2019.
- ROSAS, F., ROLLO, M. F. **História da Primeira República Portuguesa**. Lisboa: Tinta da China, 2010.
- SÁ, L. H. A. de. **Em torno do pensar poetizante de Agostinho da Silva**. Brasília: UnB, 2013. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13622/1/2013\\_LuciaHelenaAlvesSa.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13622/1/2013_LuciaHelenaAlvesSa.pdf). Acesso em: 10 nov. 2023.
- SAMUEL, P. Educação e Nacionalismo na Renascença Portuguesa. **Humanística e Teologia**. 33:2, 2012, p. 657-694.

- \_\_\_\_\_. **A Renascença Portuguesa: um perfil documental**. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 1990.
- SAMYN, H. M. Um voo para o futuro com os olhos no passado. **A Águia** – uma experiência portuguesa contravanguardista? *Rev. Let.*, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 35-47, jan./jun. 2010.
- SANTOS, A. “Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido”. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, p. 71-83, 2008.
- SANTOS, C. R. M. dos. Os desafios de escritores durante e após o regime salazarista em Portugal. **Anais do XXVIII Congresso Internacional da Associação Brasileira De Professores De Literatura Portuguesa...** Campina Grande: Realize Editora, 2022. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/82654>>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- SANTOS, F. D. Um colóquio agora mais útil & carta inédita de Álvaro Ribeiro à viúva de Delfim Santos. **Nova Águia**, nº 8, 2º sem., 2011, p. 39.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Delfim Santos e o Brasil**. Arquivo Delfim Santos, Lisboa, Portugal, 2011
- SANTOS, J. B. dos. “Uma viagem de estudo à Alemanha”. **Boletim do Instituto Alemão V**, Suplemento: 21-26. Publicação comemorativa do décimo aniversário do Instituto Alemão, 1935.
- SANTOS, L. C. R. **Agostinho da Silva: Filosofia e Espiritualidade, Educação e Pedagogia**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016. Disponível em: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/19955/1/ulsd071157\\_td\\_Luis\\_Santos.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/19955/1/ulsd071157_td_Luis_Santos.pdf). Acesso em: 1º de jan. 2024.
- SANTOS, T. A Docência de Delfim Santos em História da Educação. **Revista Teias**, v. 14, n. 28, maio/ago. 2012, p. 119-133.
- SANTOS, T. F. dos. **Panorama Histórico da Filosofia no Brasil: da chegada dos jesuítas ao lugar da filosofia na atualidade**. Portugal: Seara Filosófica, n. 12, 2016, p. 126-140.
- SANTOS, V. dos. A razão realizada? Notas sobre a Filosofia da História de Hegel. **AUFKLÄRUNG**, V. 3, N.2, out/2016, p. 127-150. Disponível em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ARazaoRealizada-5677909%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ARazaoRealizada-5677909%20(1).pdf). Acesso em: 5 jan. 2024.
- SATO, E. UnB, uma universidade inovadora: Relações Internacionais como campo de estudo no Brasil. **Intelligere**, (15), 2023, p. 152-174. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9020.intelligere.2023.217727>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. Sobre os diferentes métodos de tradução. In: HEIDERMAN, W. (Org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. v. 1, p. 38-99. Tradução de Celso R. Braidão.

- SCHURIG, A. C. S.; ROCHA, J. C. de Sá. De Husserl a Heidegger: O fluxo da fenomenologia até a ontologia existencial. **ELEUTHERÍA** (Ελευθερία): Campo Grande, v. 4, n. 6, p. 47-83, jun./nov. 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/7760-Texto%20do%20artigo-28957-1-10-20191004.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- SCHWARZ, R. **Os Alemães em Portugal, 1933-1945**. A Colônia Alemã através das suas Instituições. Porto: Antília Editora, 2006.
- SCOCUGLIA, J. B. C. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**: Brasília, v. 17, n. 2, 2002, p. 249-281.
- SERPA, E. Portugal no Brasil: a escrita dos irmãos desavindos. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 20, n. 39, 2000, p. 81-114.
- SERPA, L. F. Escola-Parque, na visão de Anísio Teixeira. In: Anísio Teixeira 1900 – 1971 (**Provocações em Educação**). Campinas: Autores Associados; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Ciência e historicidade**. Salvador: FAGED/UFBA, 1991, p. 114.
- \_\_\_\_\_. **Educação e territorialidade**: pedagogia da diferença. Salvador: FAGED/UFBA, 2000, p. 20.
- SEABRA, J. A. Revistas e Movimentos Culturais no Primeiro Quarto do Século. In: CASTRO, Z. O. de (Coord). **Revistas, Ideias e Doutrinas**. Leituras do Pensamento Contemporâneo. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p. 19-41.
- SEIBT, C. L. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. **Rev. Nufen: Phenom. Interd.** | Belém, 10(1), jan./ abr. 2018, p. 126-145.
- \_\_\_\_\_. A hermenêutica heideggeriana e a questão do conhecimento. **Conjectura**: Filos. Educ., Caxias do Sul, v. 21, n. 1, p. 188-214, jan./abr. 2016. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/conjectura/v21n1/2178-4612-conjectura-21-01-00188.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. Existência humana e mundo em Heidegger. **Signos**, ano 33, n. 2, 2012. p. 43-56. Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/730/0>. Acesso em: 2 dez. 2022.
- \_\_\_\_\_. **Por uma antropologia existencial-originária**: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2015.
- \_\_\_\_\_. Sobre o conhecimento na tradição e em Heidegger. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, p. 339-350, 2017. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6280>. Acesso em: 4 jan. 2024.
- SERRA, O. A bela dádiva - Eudoro de Sousa. **Humanidades**, Brasília, nº 50, Editora Universidade de Brasília, set. 2003, p. 46-56.

SERRA, O. Traços à margem do horizonte. **Humanidades**, Brasília, nº 50, Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 88-95.

\_\_\_\_\_. **Religião e Metafísica no Pensamento de Agostinho da Silva**. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2006.

\_\_\_\_\_. A antropologia, a mitologia e sua escrita. **Classica** - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, 11(11/12), p. 14-35, 1999. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/447>. Acesso em: 1º jan. 2024.

\_\_\_\_\_. Recordação de Eudoro de Sousa. **Archai**, Brasília, nº 8, Universidade de Brasília/Annablume, 2012. p. 129-135.

\_\_\_\_\_. Linguagem, mito e enigma. **Archai**, Brasília, nº 8, Universidade de Brasília/Annablume, 2012. p. 115-128.

\_\_\_\_\_. Eudoro de Sousa: A Mítica do Horizonte e a Filosofia. In: SOUSA, Eudoro de. **Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto**. Universidade do Porto. Faculdade de Letras: Porto, 2019, p. 10-21. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/17780.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.

SERRÃO, J. Apresentação. In: SAMPAIO, Bruno. **Prosa**. Rio de Janeiro: Agir, 1960, p. 5-15.

SEVERINO, F. **O filósofo da colina**. Brasília: Correio Brasiliense, 2011. p. 2.

SILVA, A. da. **Ensaio sobre a cultura clássica**. Lisboa, Âncora, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sentido Histórico das Civilizações Clássicas**. Lisboa: Tip, 1929.

\_\_\_\_\_. **A Religião Grega**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

\_\_\_\_\_. **Presença de Agostinho da Silva no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

\_\_\_\_\_.; SIEWIERSKI, H. (Coord.). **Agostinho da Silva: universidade: testemunho e memória**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2009.

SILVA, A. F. C. da. Dimensões Históricas da Internacionalização: o papel da diplomacia cultural alemã na mobilidade acadêmica transnacional (1919–1945). **Política & Sociedade** - Florianópolis - v. 17 - nº 38 - Jan./Abr., p. 256-303, de 2018. Disponível em: <file://periodicos.ufsc.br>. Acesso em: 4 jan. 2024.

SILVA, D. M. da. **Intelectuais portugueses exilados no Brasil: formação e transferência cultural, século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2007.

SILVA, V. F. da. **Dialética das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2002.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas**. São Paulo: IBF, 1966. v. I e II.

- SILVA, A. M. C. de M. e. **Para uma antropologia da palavra**. Porto: Faculdade de letras da Universidade de Porto, 2010. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/56048/2/TESEMESANASILVA000128061.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2023.
- SILVA, R. G. T.; Rennó Assunção, T. (2023). Por uma filologia do futuro: o que resta da polêmica entre Wilamowitz e o círculo de Nietzsche para os Estudos Clássicos hoje? **Aletria: revista de Estudos de Literatura**, 32(3), p. 36-57. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/36911>. Acesso em: 10 ago. 2023.
- SILVEIRA, J. C. da. **Gênese do ensino superior de geografia em Santa Catarina: da faculdade de filosofia à universidade federal (1951-1962) - ensino e pesquisa na dinâmica de modernização estadual**. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação: Florianópolis. 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/87507>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- SOARES, J. M. A. **A construção do Pensamento político conservador católico no século XIX**. São Paulo: PUC, 2022. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/26532/1/Jorge%20Miguel%20Acosta%20soares.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2024.
- SOUSA, A. P. L. **O Essencial sobre António José Brandão**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.
- SOUSA, E. **Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos**. DOMINGUES, J. (Org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 307-308.
- \_\_\_\_\_. **Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo**. Brasília: Ed.UnB, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Mitologia II: História e mito**. Brasília: Ed.UnB, 1988.
- \_\_\_\_\_. Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, 4 (1), 96-123, jan./mar., 1954.
- \_\_\_\_\_. Heráclito e a vocação de filósofo. **Correio Braziliense**, Caderno Cultural, Brasília, 18 jan. 1969.
- \_\_\_\_\_. **Dioniso em Creta e outros Ensaio**s: Estudos de mitologia e filosofia da Grécia Antiga. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Horizonte e Complementariedade**: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos, Brasília, Série Universidade – 6, Editora Universidade de Brasília/ São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
- \_\_\_\_\_. Fontes da história da filosofia antiga: de Tales a Crítas: filosofia da natureza, Heráclito. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, 4 (2), 290-323, abr./jun., 1954.



- \_\_\_\_\_. **Filosofia Grega** (org. e trad. do grego), Cadernos da UnB – 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978; Filosofia Grega, org. Marcus Mota e Gabriele Cornelli. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- SOUZA, R. de M. Horizonte e complementaridade em Eudoro de Sousa. In: GOBBI, M. V. Z.; FERNANDES, M. L. O.; JUNQUEIRA, R. S. (Orgs.). **Intelectuais portugueses e a cultura brasileira**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- SOUZA, A. M. de. O conceito de fenomenologia de Martin Heidegger em Ser e Tempo. **PRIMORDIUM** - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, Uberlândia, v. 3, n. 6, 2019. DOI: 10.14393/REPRIM-v3n6a2018-45845. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/article/view/45845>. Acesso em: 6 set. 2023.
- SOUZA, M. D. de. O Círculo de Jena ou a Filosofia Romântica. **PÓLEMOS** – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília, 4(7), p. 134–148, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/pl.v4i7.11673>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- SOVERAL, E. A. de. As posições filosóficas de Eudoro de Sousa. In: **Imaginação e Finitude e outros Ensaio**s. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 289-297.
- \_\_\_\_\_. Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: **Atas do V Colóquio Tobias Barreto**. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, p. 113-122.
- \_\_\_\_\_. Reflexões sobre o mito. Comentários à mitologia de Eudoro de Sousa. **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 52, 1-4, Braga, jan./dez. 1996, p. 871-888.
- STEIN, E. **Pensar é pensar a diferença** – filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Unijuí, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: Ed. Da Unijuí, 2004.
- TELMO, A. Introdução. In: SOUSA, Eudoro de. **Dioniso em Creta e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 7-11.
- TEIXEIRA, B. A. A aventura filosófica de Vicente Ferreira da Silva. In: SILVA, V. F. da, **Dialética das consciências e outros ensaios**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 7-34.
- \_\_\_\_\_. A Escola do Porto: Uma perspectiva histórica. In: TEIXEIRA, A. B.; NATÁRIO, C.; PEREIRA, J. C.; EPIFÂNIO, R. (Org.). **Escolas do Porto e de Madrid**. Porto: Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e DG Edições, 2021. p. 80-89. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18804.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- \_\_\_\_\_. A “Renascença Portuguesa”, Movimento plural. In: **A Renascença Portuguesa**. Tensões e divergências. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2014.

- TEIXEIRA, B. A. Agostinho da Silva e a "Escola de São Paulo". **Convergência Lusíada**, 21(23), 2007, p. 45-54. Disponível em: <https://www.convergencialusiada.com.br/rcf/article/view/596>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- \_\_\_\_\_. A Filosofia da Mitologia de Vicente Ferreira da Silva. In: TEIXEIRA, A. M., DIRK, M. H., AGUIAR, G. (Coords.). **Vicente e Dora Ferreira da Silva, uma vocação poético-filosófica**. Lisboa: Várzea da Rainha Impressores S.A., 2015. p. 39-48.
- \_\_\_\_\_. A gênese da Mitosofia de Eudoro de Sousa. In: TEIXEIRA, B. A., A. e EPIFÂNIO, R. (Coords.). **A obra e o pensamento de Eudoro de Sousa**. Sintra: Zéfiro Eds., 2015. p. 9-16.
- \_\_\_\_\_. **A teoria do mito na filosofia luso-brasileira contemporânea**. Sintra: Zéfiro, 2014.
- TORGAL, L. R. Sob o signo da reconstrução nacional. In: TORGAL, L. R., MENDES, J. M. A., CATROGA, F. (Coord.). **História da História em Portugal** (sécs. XIX-XX): temas e debates, vol. I, 1998, p. 249-253.
- \_\_\_\_\_. **O Lugar do Brasil no Panlusitanismo**. Org. de Maria Bernardete Ramos, Élio Serpa e Heloísa Paulo, 327-356. Chapecó: Argos – Editora Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Germanófilos”... **Cultura**: Revista de História e Teoria das Ideias, v. 36, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cultura/3773>. Acesso em: 4 jan. 2023.
- VALENÇA, S. S. Presença de Eudoro de Souza. **Humanidades**, Brasília, nº 50, p. 38-42, 2003.
- ZARADER, M. **Heidegger e as palavras da origem**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.