

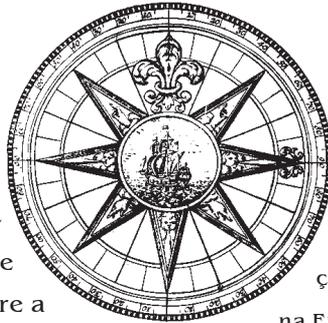
**Cláudia Beatriz Heynemann**

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Chefe da Seção de Pesquisa do Arquivo Nacional.

# A Epopéia Portuguesa

## A origem filosófica dos Descobrimentos na historiografia luso-brasileira

**M**ax Weber evidenciaria em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* a sua tese de uma relação inequívoca entre a modernidade e o racionalismo ocidental. A racionalização descreve a profanização da cultura ocidental e o desenvolvimento das sociedades modernas. Uma dessacralização do mundo, esse o momento que se expressará de muitas maneiras para indicar a bipartição que caracteriza a época moderna, entre fê e razão, rompendo-se uma conciliação que o tomismo tornara possível em sua leitura da Antigüidade clássica, notadamente nos comentários a Aristóteles. Para Jürgen Habermas, o que devemos entender por racional na perspectiva weberiana está



nesse processo de desencanto que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana. As modernas ciências empíricas, a autonomização das artes e as teorias da moral e do direito fundamentadas a partir de princípios levaram aí à formação de esferas culturais de valores que possibilitaram processos de aprendizagem segundo as leis internas dos problemas teóricos, estéticos ou práticos-morais, respectivamente.<sup>1</sup>

Em torno da idéia de modernidade, Habermas avança sobre essa "íntima relação" estabelecida por Weber entre modernidade e racionalidade. No proces-

so contemporâneo de desmascaramento da razão, é preciso compreender sua face subjugante e subjugada, proveniente de uma subjetividade, de um sujeito auto-reflexivo que marca a modernidade, ou, nas palavras de Habermas, “a consciência de época da modernidade”. É assim que ele partirá de Hegel, que utiliza de início o conceito de modernidade relacionado a épocas históricas. Os “novos tempos” são os “tempos modernos” e, aqui, Habermas estará fortemente referido a Koselleck, para esclarecer que a divisão, ainda hoje utilizada, em Idade Moderna, Idade Média e Antigüidade adquire outro significado que não o meramente cronológico, quando os “novos tempos” passaram a significar uma época radicalmente nova:

Enquanto que no Ocidente cristão os “novos tempos” designaram o tempo ainda para vir que se abriria ao homem só após o Juízo Final (...), o conceito profano da Idade Moderna exprime a convicção de que o futuro já começou, significa a época que vive dirigida para o futuro, que se abriu ao novo que há de vir. Desta forma, a cesura do começo do novo é deslocada para o passado, precisamente para o início da Idade Moderna; foi apenas em pleno século XVIII que o limiar histórico fixado à roda de 1500 foi reconhecido retrospectivamente como sendo na realidade esse começo.<sup>2</sup>

Esse ponto de inflexão, fixado no setecentos, de uma autoconsciência da

modernidade, que reorganiza um passado iniciado com o Renascimento, conhece inúmeros desdobramentos. Poderíamos dizer que há um duplo reconhecimento, que é próprio de uma busca de racionalidade no século XVIII, nas análises contemporâneas que, igualmente, identificam aí esse momento de ruptura. Os novos tempos que se anunciaram com a descoberta de um Novo Mundo marcam, desse modo, uma especificidade que podemos localizar, para nossos objetivos, na escrita de uma história luso-brasileira, que se dá nos termos da sua inserção ou exclusão nesses novos tempos.

A tentativa de compreensão das origens filosóficas e culturais dos Descobrimentos portugueses e da ação colonizadora que daí decorreu descreve, na historiografia portuguesa e brasileira, dois caminhos que não se excluem: por um lado, trata-se de uma reflexão contemporânea sobre a sociedade brasileira tomando-se por base seu passado ibérico e, por outro, da análise da história de Portugal a partir do momento fundador das descobertas atlânticas. Nesse sentido, Descobrimentos e Renascimento são associados nessas reflexões, seja para marcar uma distinção, em que ao primeiro acontecimento caberia um espírito pragmático e experimental prefigurador da ciência moderna, seja para associá-los, dotando o Renascimento de um caráter igualmente cindido em relação ao período medieval. Essas discussões, assim sintetizadas, têm desdobramentos na histó-

ria do pensamento científico moderno, nas contínuas releituras que se realizam das duas maiores tradições filosóficas do Ocidente. Trataremos aqui, sobretudo, das interpretações historiográficas em torno de uma origem filosófica dos Descobrimientos portugueses, da possibilidade de permanência de uma matriz aristotélica – em um universo científico postuladamente platônico – na história da expansão ibérica, das avaliações que se realizaram sobre o caráter moderno dos Descobrimientos.

Em “Nominalismo, artes plásticas e trópico”, Gilberto Freire reflete sobre a tradição nominalista franciscana que haveria de favorecer a expansão ultramarina e o contato com os novos continentes, afirmando a “influência franciscana sobre a

arte de ver”.<sup>3</sup> A arte de ver a que Freire se refere era aquela do desenho, que nas artes plásticas tinha em Michelangelo o seu iniciador. O desenho tinha a “dignidade da fonte da qual se derivariam ‘todas as formas de representação’ e, por conseguinte, segundo ele, todas as ciências”. A relação se estabelece, dessa forma, entre um “realismo” da representação e a observação empírica, a observação do particular, do concreto e do visível, que teria sido estimulada pelos franciscanos.<sup>4</sup> Freire vincula a formação de uma nova espacialidade do Renascimento com a ciência em suas características modernas, de observação empírica, o que em si é uma interpretação comum a outros autores. Mas, a novidade de sua análise está em destacar o



Gilberto Freire. S.d. Arquivo Nacional.

“problema até hoje mal estudado, o da influência franciscana sobre a expansão da Europa nos trópicos”.<sup>5</sup>

Alguns aspectos desse ensaio articulam-se com a idéia que ele apresenta em outros textos. Assim, não apenas parte da nova espacialidade renascentista, mas, em seu olhar para as artes plásticas, renova a idéia de uma plasticidade do português em sua adaptação aos trópicos, razão de sua força no Novo Mundo. O pragmatismo experimental, o estudo da natureza, atribuído aos franciscanos em Oxford, e, aqui, a referência à vertente cristã neoplatônica se impõem, e o levam a Luís de Camões, considerando-o “discípulo dessa ciência”. Camões, que como ninguém “fez elogio tão rasgado do ‘saber da experiência feito’, que era então, e vinha sendo desde o século XIII, dentro do catolicismo, o saber principalmente franciscano, experiencial e experimental, em oposição ao dominicano mais aristotélico, mais acadêmico e mais hierarquicamente superior”.<sup>6</sup> Freire identifica, portanto, em Guilherme de Occam, na tradição nominalista do apogeu gótico, os elementos necessários à expansão portuguesa, elementos que consistiam, para que assumissem o pragmatismo e o espírito científico atribuídos aos Descobrimientos marítimos, em opor “o particular ao universal, o concreto ao abstrato, e, ousado até dizer, o especificamente regional ao abstratamente geral”.<sup>7</sup>

Devemos assinalar, a respeito desse aspecto, que o texto formula o movimento,

aparentemente contraditório, em que a crítica “ao universal” (entendida como aos universais platônicos, anteriores às coisas – *ante rem*), conduzindo ao nominalismo, ao particular e ao concreto, levaria à perspectiva de um espaço infinito e abstrato, com a qual se identificariam a física e a astronomia modernas em seu pensamento platônico. Se o nominalismo emerge do próprio pensamento aristotélico, afeito a essa concretude de um espaço heterogêneo, hierarquizado e qualitativo, ele permitiria que a existência das coisas em si levasse à idéia de infinitude, cujas consequências para as viagens de exploração e descoberta foram também analisadas por Gerd Bornheim.

Em “A descoberta do homem e do mundo”,<sup>8</sup> Bornheim estabelece a profunda relação entre os Descobrimientos e o Renascimento, “características de dois traços fundamentais para o entendimento dessa imensa cultura que foi e continua sendo o Descobrimiento” – um dos quais é a determinação particular exata –, fornecendo como exemplo a “prática universalizante dos navegadores” portugueses, no espírito da Escola de Sagres. A determinação particular estaria no processo que ele descreve, ao relacionar o aristotelismo com uma cultura universalizante:

O enciclopedismo de Aristóteles em sua fase final buscava precisamente isto: inventariar a universalidade que chegou a ser concretizada pela evolução da cul-

tura grega: a biblioteca de Aristóteles está na gênese da Universidade ocidental, e deve ser interpretada como o lugar de cultivo dos universais, ou melhor, do trânsito entre os universais concretos e os universais científicos.<sup>9</sup>

Esse movimento em que desponta o nominalismo, em direção aos “novos tempos”, significa o primado da existência, do particular, nesse sentido, em referência à experiência e à empiria, numa crítica subjacente aos universais platônicos. “Pois o conceito de descobrimento acoberta essas coisas díspares: a educação para o universal passa a exercer-se em bases insólitas, chegando até mesmo aos limites extremos de sua própria negação.”<sup>10</sup> A emergência da tradição nominalista, de conseqüências científicas e filosóficas bastante duradouras na cultura ocidental, ilumina não apenas o sentido dos Descobrimentos, mas, também, a constituição dos gabinetes de história natural, das enciclopédias, das universidades, de um conhecimento que parte da existência e não da essência, uma existência nas palavras, que é o sentido dos dicionários. E quando a essência é conceito vazio de qualquer conteúdo, “a existência, ao contrário, é que traz consigo todo o porte da realidade: o indivíduo, enquanto datado, situado no espaço e no tempo, é que passa a assumir todo o peso do real, dotado de uma espécie de cidadania ontológica”.<sup>11</sup>

A operação conceitual que então se processava estava na origem do impulso ex-

plorador das navegações. Mas, se Bornheim a relaciona com as transformações interiores ao aristotelismo mesmo, Freire cria uma cisão e opõe o nominalismo franciscano ao aristotelismo, notadamente jesuítico, cuja ultrapassagem seria inerente à possibilidade da expansão portuguesa no mundo. Esse vem a ser o cerne da discussão do caráter científico e experimental dos Descobrimentos, incidindo sobre suas filiações filosóficas e, sobretudo, apontando para os séculos subseqüentes e o destino de uma formação cultural luso-brasileira. Se o princípio nominalista não é obrigatoriamente uma recorrência nessas análises, certamente a superação de Aristóteles e, de forma geral, da autoridade dos textos, em prol do que se concebe como experiência, é o eixo de grande parte da historiografia sobre o tema.

Nesse tempo de origem, espaço dos descobrimentos marítimos, instalaram-se as tentativas de compreensão do Renascimento português em si, e, igualmente, dos destinos da sociedade portuguesa, pela via dos obstáculos encontrados ao seu desenvolvimento. Em Antônio Sérgio, encontramos a idéia de um fluxo interrompido, de uma decadência pela ruptura com a promessa das navegações, como ele dirá em “O reino cadaveroso”: “eis uma idéia fundamental – as Navegações, como aqui se vê, criaram em nós a atitude crítica, a atitude da independência em relação aos textos. Mais ainda: criaram em nós a cons-

ciência perfeita desse grande resultado das Navegações...".<sup>12</sup> A grandeza se afirma em Camões, no "sentimento da majestade da Físis, do seu poder autônomo", relacionando, assim, o primado da experiência como atitude contestadora fundamental da autoridade e do saber aristotélico, em que

A natureza cria, a natureza gera (é variegada e riquíssima); é a ela, agora, que se dá o título de majestade; e os doutos varões – os homens dos textos – trazem de cor as "razões subidas", os conceitos aristotélicos da metafísica escolástica, com que pretendem classificar e explicar tudo; não conhecem, porém, aquelas variedades da natureza, na nova terra e no novo céu; eis que a experiência, madre das coisas (que nos desengana da Autoridade e toda a dúvida nos tira), nos mostra o precário de tais razões.<sup>13</sup>

A referência a Camões, convocado como escrita de origem e que em sua grandeza anuncia retrospectivamente a queda, está também em Freire. Um "épico de novo tipo", os versos camonianos, em seu elogio da experiência, no gosto pelo contato direto com a natureza, versos franciscanos, que falam dos que praticam a arte de ver. Os "mares nunca dantes navegados" são para ele o tempo, os séculos XV e XVI, em que plasticamente estavam habilitados a ter contato com as novas situações, com as populações "estranhas", com "decidida vantagem sobre os de formação rigidamente aristotélica

e hieráticos no seu intelectualismo". Reafirma-se nesse artigo a crítica à rigidez aristotélica e ao intelectualismo, na vertente do que ele qualifica como artificialismo, marca dos jesuítas (e, em outro registro, das influências cartesianas, francesas, visíveis nos jardins geométricos) e de efeito devastador sobre a paisagem intelectual, desprovida de interesse pelo "estudo experimental da Natureza e do Homem".

E é nesse sentido, também, que Camões é filosoficamente um franciscano, "onde se maravilhou liricamente com o que ele próprio chamou a 'vária cor' dos trópicos", que em contraste com as terras frias dos mestres tomistas, discípulos de Aristóteles, ele pode enxergar:

Ora, o trópico era uma situação nova desse ponto de vista. Por conseguinte, mais para ser tratada pelo saber experimental que pelo rigidamente aristotélico. Mais para ser interpretado por uma arte esclarecida por esse critério do que por artistas de todo fechados em suas concepções academicamente européias de pintura, de escultura, de arquitetura, ou de literatura. Daí Camões ter sido um épico de novo tipo, inclusive amoroso de mulheres de cor e de cores tropicais.<sup>14</sup>

A variedade encontrada nos trópicos, fosse de natureza física ou étnica, provocava uma atitude experimental. A natureza é variegada, nos lembra Antônio Sérgio, igualmente assinalando seu correlato na experiência madre das coisas. Também as

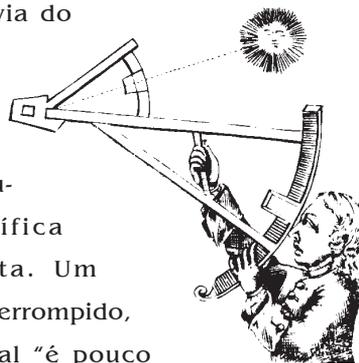
formas de expressão artísticas, assim como a possibilidade de se confundir amorosamente nesses novos cenários, participam desse todo, dessa síntese do caráter da colonização portuguesa.

Antônio Sérgio e Freire encontram-se na obra *O mundo que o português criou*, da década de 1940. No prefácio, o primeiro dedica-se à idéia de uma plasticidade do caráter luso que teria permitido o sucesso da colonização e, pela mesma razão, o seu fracasso na Europa. Citando Freire, que se pergunta sobre “esse desajustamento profundo do caráter português em relação ao ambiente europeu que o envolve”, um desajuste que talvez explique o “movimento de decadência e de enfraquecimento contínuo que encheu mais de quatro séculos da história de Portugal”,<sup>15</sup> Antônio Sérgio discorre sobre essa “plasticidade” lusa, uma característica ambivalente, questionável para ele, e que, de toda forma, empurrava as discussões para a via da etnocultura, da psicologia, tendo certamente como perspectiva a natureza tropical. Natureza que não se situa, unicamente, no caminho inverso das verdades tomistas, dos textos da física aristotélica, dos seres fantásticos, da geografia que antecedia as viagens.

A natureza do mundo colonial é um instrumento interpretativo do império luso, figurando como espelho da Metrópole no discurso das autoridades metropolitanas, na discussão historiográfica, nas opções estéticas pelo artifício ou pela intenção representativa. Para permanecermos ain-

da nos textos da década de 1940, devemos destacar, na mesma obra prefaciada por Antônio Sérgio, a contradição implícita que se detecta na colonização portuguesa: força e fragilidade na sua “esplêndida aventura de dissolução. Portugal seguiu em sua política colonizadora aquelas palavras misteriosas das Escrituras: ganhou a vida perdendo-a. Dissolvendo-se”.<sup>16</sup> Essa é uma idéia básica, que recai sobre a idéia de miscigenação, podendo ser estendida também ao Oriente, mas que se referirá sobretudo ao Brasil, para onde, Freire assinala, diversas influências artísticas orientais convergiriam na formação de um “todo luso-brasileiro”.<sup>17</sup>

A construção do luso-brasileiro, presente na concepção do sistema colonial, do império, da história dos séculos de colonização e da história portuguesa, nos transporta incessantemente a uma origem, às possibilidades de seu compartilhamento com uma história americana, ao momento do desvio, da perda, de uma morte de que fala Antônio Sérgio. As navegações destacavam-se como acontecimento no campo das idéias, como o momento em que Portugal se inscreveu na via do humanismo crítico e na véspera da revolução científica seiscentista. Um percurso interrompido, sobre o qual “é pouco



dizemos que não teve seqüência aquele despertar para a atitude crítica... Temos que confessar que viemos para trás; temos que declarar que tudo morreu".<sup>18</sup>

Em uma perspectiva menos melancólica, Gilberto Freire nos fala dessa morte que se dá como dissolução, a Europa submetida à África, indicando uma predisposição à colonização "híbrida e escravocrata", no território indefinido entre os dois continentes:

A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana, quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escrava; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a dureza doutrinária e moral da Igreja



Denis Diderot et al., *Encyclopédie*.

*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1780, 35 vols.

medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar: governando antes a África.<sup>19</sup>

Freire constrói nesse hibridismo, em que os signos da cultura moura ou negra triunfam, uma antinomia não somente com a Europa e sua germânica rigidez, mas com a doutrina cristã medieval, com o gótico, o latim, com os elementos enfim, que configuravam o universo, mais do que cristão, jesuítico, oposto portanto à tendência inata à colonização, à mobilidade portuguesa, a sua capacidade de adaptação e de encontro experimental com a natureza, que se impõe ao saber da escolástica tomista. A colonização é assim essa conquista, triunfo sobre o germânico, o visigótico, o direito canônico, o feudalismo. Em Gilberto Freire, os portugueses figuram-se modernos em sua inversa reconquista, incorporando o traço mouro em contraste ao caracteristicamente europeu. O mundo que o português criou é um território que se forma nessa passagem, triunfo da filosofia nominalista, franciscana; tal é o sentido dos séculos XV e XVI serem mares nunca antes navegados.

Plasticidade e rigidez são os temas que se estendem também em *Sobrados e mucambos*, participando do quadro de estetização da sociedade brasileira, que se tornaria mais acentuada no século XIX, associando, ainda, o artificialismo da ora-

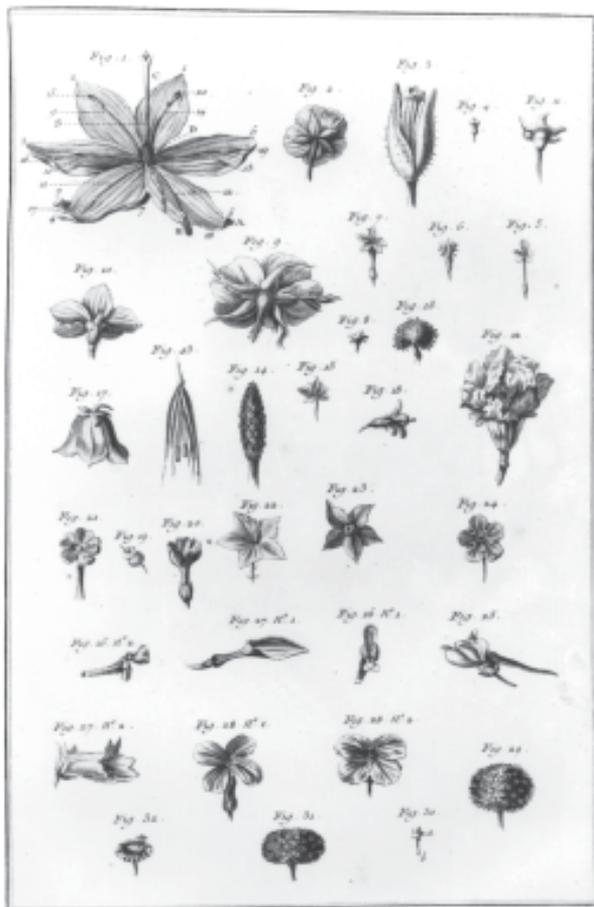
tória, típico dos bacharéis, à retórica jesuítica, configurando um “império da estilização”.<sup>20</sup> Estilização que Freire identifica na retórica valorizada e no distanciamento da natureza, na cultura jesuítica, opondo-lhe, nesse último caso, a filosofia das Luzes, promotora de uma transformação. Uma correspondência, em princípio contraditória, que ele explicará, dizendo que se o “contato com as modas inglesas e francesas operou, principalmente no sentido de nos artificializar a vida, de nos abafar os sentidos e de nos tirar o gosto das coisas puras e naturais”,<sup>21</sup> o mesmo não aconteceria no campo das idéias. As idéias francesas e inglesas eram responsáveis por “noções mais exatas do mundo e da própria natureza tropical”:

A monocultura, devastando a paisagem física, em torno das casas, o ensino do colégio de padre jesuíta devastando a paisagem intelectual em torno dos homens, para só deixar crescer no indivíduo idéias ortodoxamente jesuíticas, quebrara no brasileiro, principalmente no da classe educada, não só as relações líricas entre o homem e a natureza (...) como a curiosidade de saber, a ânsia e o gosto de conhecer, a alegria das aventuras de inteligência, de sensibilidade e de exploração científica da natureza. Essa curiosidade, esse gosto, essa alegria nos foram comunicados nos fins do século XVIII e através do XIX pelos enciclopedistas e pelos revolucionários franceses e anglo-americanos.<sup>22</sup>

A monocultura e o ensino do “colégio de padre jesuíta” devastavam a paisagem física e a paisagem intelectual. Tal é a relação fundamental que Freire estabelece e que é centrada, essencialmente, nos elementos fundadores da colonização portuguesa na América. Dedicando-se com mais ênfase ao século XIX, aponta uma ruptura, algo que se “quebrara” no brasileiro, uma origem marcada por uma relação de lirismo com a natureza, provavelmente identificada não apenas aos jardins de “sentido humano, útil, dominando o estético” e que eram fiéis à “tra-

dição do português”,<sup>23</sup> mas àquela mesma sociedade de monocultura, desastrosa à paisagem natural, e, contudo, anterior ao ensino dos jesuítas, que teriam criado “pelas cidades da Colônia, elitizadas de letrados, quase todos simples latinistas untuosos”.<sup>24</sup>

A alteridade dos Descobrimentos, dos versos épicos de Camões e o sentimento de adaptação ao mundo estão, para esses autores, no aristotelismo escolástico, na rigidez dos textos, na negação da experiência, projetando-se sobre Portugal



Denis Diderot et al., *Encyclopédie*.

*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1780, 35 vols.

como obstáculo, desvio, morte. É em Sérgio Buarque de Holanda que encontramos uma continuidade epistemológica e cultural dos Descobrimentos com o saber de vertente aristotélica, uma percepção que ele demonstrará em muitas de suas análises, refletindo sobre o gesto do acaso, assinalando a ausência de um plano prévio, de um racionalismo presente nas cidades de colonização espanhola. Ou seja, tratava-se daquela “íntima convicção de que não vale a pena”, expressa por Audrey Bell ao analisar o desleixo e a saudade, que está também no “realismo tosco e chão” a que se refere em “O semeador e o ladrilhador”.<sup>25</sup> Aqui, ainda revela-se uma espécie de dualidade, da força e fraqueza reunidas em uma característica. A formação do Estado português, sua capacidade de se expandir no mundo, trazia consigo um modo de intervir no espaço colonial e na paisagem, que se dava “sempre com esse significativo abandono”.<sup>26</sup> Mas o realismo que ele descreve, em oposição ao mesmo planejamento que fez com que as cidades espanholas preexistissem como traço, era inerente ao ato de descobrir dos portugueses e não estranho à filosofia aristotélica.

*Visão do paraíso* descreve a aproximação peculiar desenvolvida pelos portugueses no século XVI com a natureza tropical. Contrastando os dois povos ibéricos na perspectiva das mentalidades colonizadas, afirma que “não é menos certo que todo o mundo lendário nascido nas conquistas castelhanas e que suscita

eldorados, amazonas, serras de prata, lagoas mágicas, fontes de juventude, tende a adelgaçar-se, descolorir-se ou ofuscar-se, desde que penetra na América lusitana”.<sup>27</sup> Portugal do século XVI apresenta assim a estranha combinação de elementos modernos, relacionados à “avassaladora preponderância da coroa”, com um realismo “repousado”, essa *forma mentis* “vinculada ao passado e avessa, por isso, à especulação e à imaginação desinteressada do humanismo renascentista”.<sup>28</sup>

Os Descobrimentos não teriam representado assim, na história portuguesa, uma ruptura com a ciência aristotélica, sendo mais certo afirmar que foram norteados pelo “pedestre realismo” e o particularismo próprios de fins da Idade Média, o que não se manifesta apenas naqueles anjos que parecem renunciar ao voo, acrescenta Sérgio Buarque, para quem “só a obstinada ilusão de que a capacidade de apreender o real se desenvolveu até os nossos dias numa progressão semelhante e retilínea”<sup>29</sup> nos faz pensar em um “retrocesso” que só se daria nas artes. Se o capítulo “As atenuações plausíveis” traz os tons rebaixados da imaginação lusa, é no capítulo inicial, ao discutir a relação entre a experiência e a fantasia, que ele apresenta o lugar do aristotelismo e da escolástica no universo luso, tensionado com o humanismo quinhentista. Aqui o pensamento mágico, tal como vimos analisando, surge em sua negação da Razão, ainda que fosse gênese

se da ciência no século XVII. E, é esse espírito renascentista, que teria informado as navegações portuguesas, que ele reverte em sua interpretação daqueles homens, “em quem a tradição costumava primar sobre a invenção, e a credulidade sobre a imaginativa”, os quais, devemos sublinhar, “raramente chegavam a transcender em demasia o sensível”. A pergunta que se formula, então, é se

O que, ao primeiro relance, pode passar por uma característica “moderna” daqueles escritores e viajantes lusitanos – sua adesão ao real e ao imediato, sua capacidade, às vezes, de meticulosa observação, animada, quando muito, de algum interesse pragmático – não se relacionaria, ao contrário, com um tipo de mentalidade já arcaizante na sua época, ainda submisso a padrões longamente ultrapassados pelas tendências que governam o pensamento dos humanistas e, em verdade, de todo o Renascimento?<sup>30</sup>

Configura-se, assim, uma leitura daquela experiência e atitude empírica, que, ao contrário de prenciar a senda pela qual se chega a um perfil científico moderno, é, mais do que tudo, um produto da razão escolástica, ultrapassando o campo restritamente teológico. Outro foco das discussões acerca do caráter dos Descobrimentos em sua relação com o humanismo está na retórica ciceriana, identificada com o platonismo. Remontava-se ao embate, que mais genericamente podemos indicar, entre humanistas e

escolásticos, que Sérgio Buarque indica como posições possivelmente definidas nos séculos XVII e XVIII: “Em todo o longo curso da polêmica dos humanistas contra a escolástica e o aristotelismo, a superioridade freqüentemente afirmada da Retórica em confronto com a Dialética e a Lógica relaciona-se para muitos a sua capacidade de aderir mais intimamente ao concreto e ao singular ou, ainda, a sua eficácia maior como instrumento de persuasão”.<sup>31</sup>

A posição humanista marcaria o espírito especulativo e, nesse caso, associada à defesa da retórica, possivelmente a um posterior pensamento racionalista do século XVII.<sup>32</sup> Esse resultado, no entanto, não necessariamente opõe o realismo e a empiria constatados nos Descobrimentos portugueses à escolástica e ao aristotelismo. A ausência da imaginação e do espaço concedido à magia, astrologia e alquimia do Renascimento encontrava correspondência no “tranquilo realismo” dos que consentiam em “aceitar o mundo atual assim como se oferece aos sentidos, e se recusam a vesti-lo de galas vãs”. Assim, enquanto aquelas correntes espirituais que chegariam, nos séculos seguintes, à “negação do sobrenatural”, passando do racionalismo até o ateísmo, buscavam, nesse momento, “contrariar a marcha no sentido da secularização crescente da vida”, permanecendo no território da imaginação, era a tradição que fazia com que outros vivessem um cotidiano que “nem os deixa oprimidos, nem os

desata dos cuidados terrenos”.

Esse viver cotidiano significa, na obra de Sérgio Buarque de Holanda, a permanência do “complexo de ensinamentos” formado pelo aristotelismo e pela escolástica, contra o qual o humanismo crítico haveria de se rebelar, deixando sinais duradouros, sem dúvida, mas em um terreno em que eram ainda mais poderosos os entraves da tradição. Em sua obra encontramos, essencialmente, o elo entre as navegações lusas e a tradição escolástica e o equacionamento com a visão de mundo do Renascimento. Aqui, a idéia da “experiência que é madre das coisas, nos desengana e toda dúvida nos tira” adquire uma outra tonalidade, não se opondo ao texto das autoridades e à tradição, mas estabelecendo sim uma continuidade ao “realismo comumente desencantado, voltado sobretudo para o particular e o concreto”, que ele vê predominar entre os “velhos cronistas portugueses”, com sua “inspiração prosaicamente utilitária”: “muito mais do que as especulações ou os desvairados sonhos, é a experiência imediata o que tende a reger a noção do mundo desses escritores e marinheiros, e é quase como se essas coisas só existissem verdadeiramente a partir delas”.<sup>33</sup>

As análises que a historiografia produziu sobre os Descobrimentos, ou ainda que, olhando para as navegações, procuram compreender o setecentos, estão inscritas na idéia de um desenvolvimento das ciências. Para Silva Dias, a ciência em Por-

tugal, até as iniciativas ilustradas da segunda metade do século XVIII, enfrentou um obstáculo epistemológico em seu desenvolvimento, permanecendo, assim, à margem da história das idéias científicas presentes em parte da Europa, em compasso com as avaliações da “vasta marginalidade da cultura portuguesa”.<sup>34</sup>

Partindo da leitura dos textos *conimbricenses*, que “sequer” tangenciavam contatos com a escola cartesiana ou galilaico-newtoniana, Silva Dias atribui à travessia dos mares e aos Descobrimentos – geográficos, náuticos, zoobotânicos – o questionamento dos “saberes entronizados” pela escolástica dos séculos XIII e XIV. No entanto, “esta semente de uma nova seara cultural e científica, não deu na terra portuguesa os frutos maravilhosos que, à escala dos processos mentais, gerou para lá da Península Ibérica”.<sup>35</sup> Os Descobrimentos teriam, assim, favorecido e mesmo possibilitado o desenvolvimento do pensamento científico moderno na Europa, à exceção de Portugal, e essa parece ser uma convicção da historiografia que se dedica tanto aos Descobrimentos quanto ao quadro mais amplo envolvendo a história portuguesa que é construída a partir de um outro acontecimento fundador: as reformas empreendidas no setecentos.

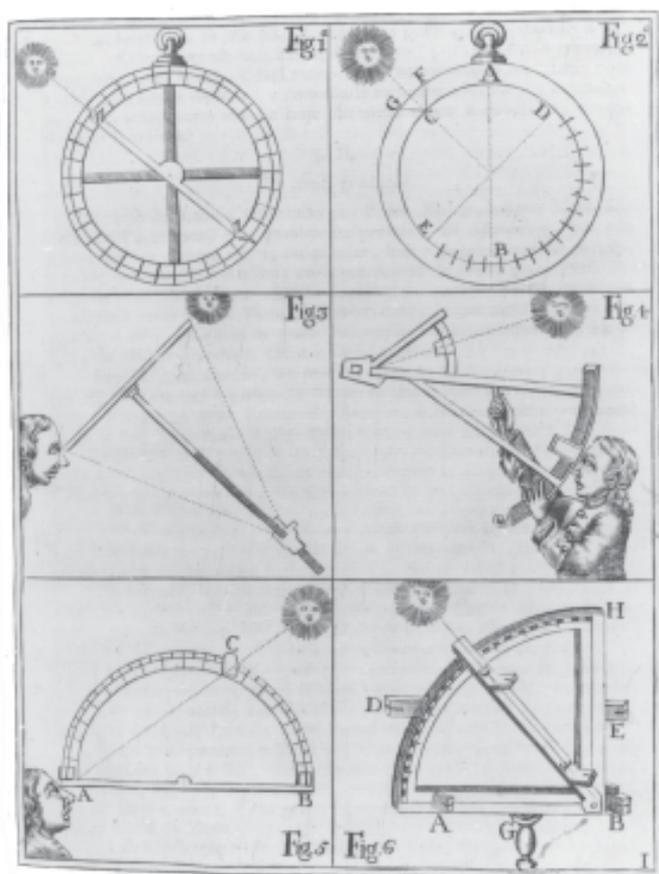
É sobre o caráter do humanismo português e sobre o sentido da idéia de expe-



riência que se trava a discussão acerca dos Descobrimentos, discussão em que a importância reside em fixar esse caráter como prefiguração de uma história. Há uma continuidade que é traçada entre o setecentos e a ciência que brotaria do Renascimento e se realizaria ao longo dos séculos XVII e XVIII no tempo da revolução científica e no espaço europeu, ambos, tempo e espaço, subtraídos a Portugal. Correspondência que é paralela à relação que, igualmente, se procura estabelecer entre *Portugal do Renascimento* e *Portugal dos Descobrimentos*, sobre a qual não devemos “esquecer que se trata

de dois universos mentais bem diferentes entre si”.

Com essa advertência, Francisco Falcon traça a distinção, afirmando que “o Renascimento em associação com o humanismo é um movimento que abrange homens de letras, filósofos e artistas – ‘intelectuais’ num sentido muito amplo (...). O saber renascentista e humanista se liga à palavra, ao texto; já o saber dos Descobrimentos está ligado às observações e experiências do cotidiano das viagens marítimas”.<sup>36</sup> O mais importante é o fato de que se tratava de uma



Manuel Pimentel, *Arte de navegar... e roteiro das viagens e costas marítimas de Guiné, Angola, Brasil, Índias e Ilhas Ocidentais e Orientais*, Lisboa, Na Oficina de Miguel Menescal da Costa, 1762.

Concepção do saber essencialmente textual, baseada na autoridade dos escritos dos autores greco-romanos cujo peso enquanto “tradição” dos “antigos” possuía um valor supremo, definitivo. No interior desse saber não nos iludamos com referências à “observação” e “experiência”; tais noções nada têm a ver com as suas correspondentes modernas; seu sentido era ainda aristotélico e se referia à mera comprovação ou ilustração, de um saber que era, em sua essência, racional e especulativo.<sup>37</sup>

Uma “trilogia hierárquica e porosa”, marcando a cultura discursiva do Renascimento português, é a fórmula proposta por Luís Filipe Barreto, identificando nesse conjunto o saber escolástico, o humanista e o racionalismo crítico-vivencial. Caberia à escolástica, a “hegemonia cultural triunfante”, e ao humanismo, a “hegemonia cultural dominada” e derrotada, existindo, no entanto, uma intensa comunicação e contaminação entre esses mundos.<sup>38</sup> Uma perspectiva da qual Falcon também parece se aproximar em “A cultura renascentista portuguesa”. Mais correntemente, insiste-se sobre um núcleo diferenciado, uma cultura dos Descobrimentos, sobre a “explosão de uma vitalidade empírica”,<sup>39</sup> à qual permaneceria indiferente o mundo da “erudição livresca”, dedicada ao comentário dos textos.

Poucos humanistas da geração de quinhentos “interessaram-se pela Natureza”,

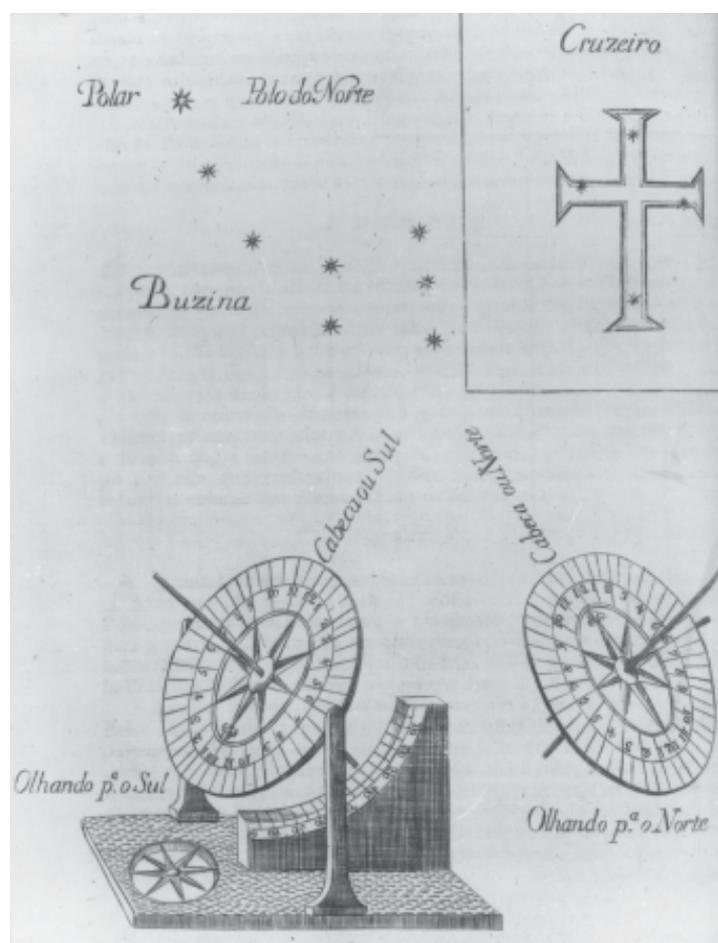
marginalizando assim a vertente “técnico-naturalista” dos “intelectuais do mar”.<sup>40</sup> A diferenciação entre o conceito de experiência para os Descobrimentos e aquele formulado sob uma outra *episteme* – relativizando, desse modo, a ligação entre os dois momentos – não impede, ao mesmo tempo, a onipresente idéia de perda, de atraso, da cultura científica portuguesa, contraposta ao marco fundador das navegações, idéia que eclode na referência ao momento em que os portugueses “ousaram cometer o grande mar oceano”.<sup>41</sup> Assim se desenrola o texto de Pedro Nunes, o cosmógrafo que corporifica esse estar à margem da Universidade, ingressando nela após a principal etapa de seus trabalhos científicos. Nunes, em sua famosa passagem, prossegue nesse relato de viagem: “entraram por ele sem receio. Descobriram novas ilhas, novas terras, novos mares e, o que mais é, novo céu e novas estrelas...”.<sup>42</sup>

O cometimento do mar, que implicava ou mesmo se submetia ao novo céu, nos leva à classificação da cultura dos Descobrimentos em três campos propostos por Luís Filipe Barreto e explicitados por Francisco Falcon. Assim, enquanto existe um campo “técnico-prático”, dentro do qual devemos compreender a ciência náutica, as técnicas de navegação, os instrumentos para observação e orientação e tudo mais que permite tecnicamente a viagem, haveria um campo “teórico positivo” em que encontramos algumas gerações, entre as quais a de Pedro Nunes, que se ocu-

pam da matemática, da astronomia, da geografia e, igualmente, da medicina, da botânica, da zoologia. Aqui, “indução e dedução, enquanto caminhos para um saber científico, manifestam-se então de forma imprecisa, imperfeita, uma vez que ‘as teias do universo mental aristotélico’ ainda aprisionam ou condicionam as formas de pensamento em sua quase totalidade”.<sup>43</sup>

Além do predomínio do saber aristotélico sobre a indução ou dedução, que podemos, projetivamente, traduzir para o

racionalismo cartesiano e a física experimental newtoniana, é fundamental retomarmos o caráter mesmo da leitura tomista de Aristóteles, em que não se exclui uma dada forma de racionalidade e pragmatismo, configurando uma ordem racional que se contrapõe aos “heróis da ciência moderna”, como Galileu e Descartes, na utilização da prova matemática “como fonte de evidência unívoca para o que era problemático no reino nebuloso da interpretação bíblica”. Assim, Richard Morse descreve o conflito daqueles “pro-



Manuel Pimentel, *Arte de navegar... e roteiro das viagens e costas marítimas de Guiné, Angola, Brasil, Índias e Ilhas Ocidentais e Orientais*, Lisboa, Na Oficina de Miguel Menescal da Costa, 1762.

fetas por direito próprio, impacientes com as adaptações e contemporizações eclesiásticas, buscando arrancar a Palavra diretamente do Livro da Natureza”, e assinala que não o faziam por serem meramente céticos e empiristas: “não pretendiam negar a palavra do Criador, mas apresentá-la com maior efeito persuasivo”. Dirá então que aí residia o problema, pois o que a Igreja combateu

Não foi o método experimental nem as opiniões inovadoras, mas a pretensão de conhecimento demonstrável – como certificado ou certeza – nos reinos físico e moral. O problema crítico, portanto, era a racionalidade dos pioneiros religiosos e científicos – Lutero, Calvino, Galileu, Descartes, Pascal – que surgiram dentro de áreas culturais católicas.<sup>44</sup>

Analisando o processo cultural seiscentista, Morse estrutura uma especificidade no âmbito das tradições européias que configuram a Ibero-América.<sup>45</sup> Essa particularidade se relaciona com o predomínio da escolástica e sua possibilidade de abordagem do Novo Mundo, de ler o Livro da Natureza através dos tantos livros da tradição, textos que se superpõem, aproximando-se da natureza americana, cumprindo a trajetória inexorável rumo ao lugar natural, lendo no livro da natureza (que presumiria uma atitude auto-reflexiva) a realidade concreta e hierarquizada, o realismo de que nos fala Sérgio Buarque de Holanda.

Ainda na perspectiva da idéia da experi-

ência no Renascimento – envolvendo as técnicas de navegação, o humanismo e a escolástica –, é certo que para muitos autores o conhecimento e a visão de mundo que informaram as navegações não se comunicariam com a noção de experiência que vigora na segunda escolástica, nos *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis*, os oito livros que, a partir de 1592, começam a ser editados sob a forma tradicional de comentários a Aristóteles. Acerca dos *Conimbricensis*, Antônio Rosa Mendes afirmará que são demonstrativos de como

a cultura escolar portuguesa, a única oficializada e que tinha um público, não reteve o saber técnico-positivo legado pelos homens do mar e as aproximações da metodologia experimentalista de que alguns deles foram artífices (...). Nesse terreno epistemológico, os *Commentarii* regridem ao estágio da experiência-fato, do tosco empirismo ingênuo que ainda desconhece os processos corretores das impressões qualitativo-subjetivas do mundo físico.<sup>46</sup>

Tomando-se por base, em larga medida, a interpretação efetuada por Silva Dias, é certo que em Antônio Rosa Mendes temos a preservação dos “intelectuais do mar” como instância singular, em uma série de gradações que, de outro lado, também subentende um humanismo “prático” e um outro “livresco” que haveria de ignorar o primeiro. Onde então vigoraria a idéia de experiência, ou uma “verdadeira” experiência no sentido de sua inscri-

ção na gênese da ciência moderna? Repetiríamos aqui a análise de Sérgio Buarque de Holanda, em direção a uma continuidade com o realismo voltado para o “particular e o concreto”, com sua “inspiração prosaicamente utilitária” em que a experiência imediata tende a reger a noção do mundo desses escritores e marinheiros, unificando, sob esse aspecto, as esferas que se quer separar.

Ainda que operasse modificações na recepção de alguns escritos clássicos, o humanismo “livresco”, em sua leitura erasmista, um humanismo cristão, era mais renovação do que inovação, diz Antônio R. Mendes. A reforma espiritual que estava na base da pedagogia erasmiana leva a “um desinteresse pelo mundo físico, separando-o do especificamente humano, que eram as letras”. Daí perdurar o saber dos textos, saber abstrato, predominando sobre o “conhecimento concreto da realidade físico-natural”.<sup>47</sup>

Refletindo sobre as circunstâncias do Descobrimento da América, José Antônio Maravall sublinha o “fato extraordinário” do descobrimento, pelos espanhóis, de um novo mundo. O adjetivo ‘novo’ era, em si, um acontecimento na consciência dos contemporâneos, falando-lhes de um mundo até então ignorado. Mas em meio à “nova situação espiritual renascentista”, diz Maravall, é preciso repensar o lugar que, desde Burckhardt, é atribuído aos Descobrimientos como característica essencial do Renascimento:

Deve-se ter em conta que essa nova

apreciação dos valores mundanos não vai sempre no sentido de um efetivo conhecimento e domínio do mundo sensível, tal como se abre certamente ante os olhos humanos. A investigação atual não deixa de pôr certos limites à significação que no campo da história da ciência e da filosofia pode atribuir-se a este aspecto do pensamento renascentista. Com razão, em uma clara síntese sobre estas questões, Gilmore sustenta que o conhecimento real e prático que se tem do mundo, desde meados do XV, retrocedeu sobre o que se possuía dos séculos anteriores. A autoridade de alguns clássicos, como Estrabão ou Ptolomeu, pesa mais nas cosmografias do tempo que as relações de viagens...<sup>48</sup>

Esse deslocamento dos Descobrimientos em relação ao saber renascentista problematiza, também, uma divisão entre o lugar dos textos clássicos e o aporte ao mundo físico, por meio da observação e da experiência. Expõe-se, assim, que se a história das navegações está na técnica e no cálculo, ela está, igualmente, nas leituras renovadas no século XVI das profecias de Horácio sobre os perigos da navegação e de Sêneca sobre o descobrimento de terras transoceânicas.<sup>49</sup> A associação entre uma dada atitude experimental, um Universo que se revela pela cosmografia e pela matemática, com o que caracterizaria o Renascimento não deve obscurecer esse tempo que é tecido pela leitura, pela realidade dos textos clássicos.

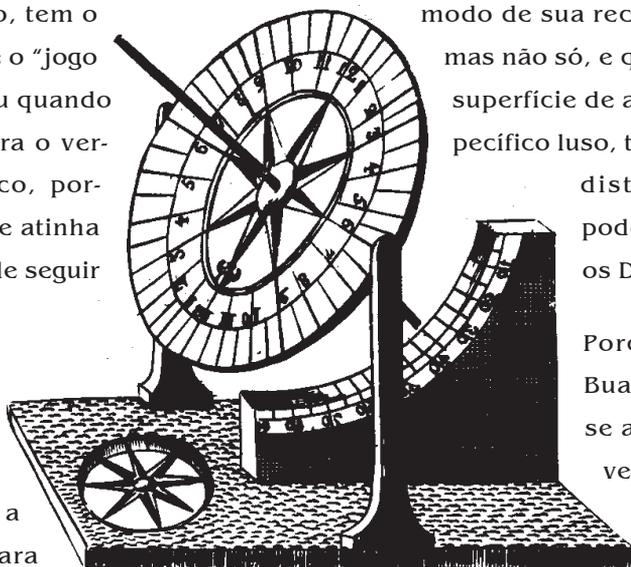
Por outro lado, Maravall se referirá a um 'homem do Renascimento', a uma nova mentalidade, a uma nova atitude frente ao conhecimento das coisas físicas, o saber técnico-científico que sublinha os equívocos dos filósofos naturais da Antigüidade.<sup>50</sup> Preferir os ensinamentos de "alguns modernos" em lugar dos clássicos será uma postura corrente no século XVI. Identificar modernos, antigos, clássicos é uma das questões que se apresentam, tal como na tela de Giorgione, analisada por Maravall e intitulada *Os três filósofos*. Nela, frente aos velhos representantes do saber tradicional, um jovem grego representa o novo espírito científico "que se reconhece em dívida com os clássicos, mas que se levanta frente ao caduco (em suas duas versões: aristotelismo escolástico e averroísta) como autêntico representante do novo e antigo, do moderno e do clássico, contra o velho". Para Maravall, a roupagem grega do jovem filósofo, levando um esquadro e um compasso, tem o mesmo sentido que o "jogo polêmico de Galileu quando afirmava que ele era o verdadeiro peripatético, porque era ele o que se atinha à lição aristotélica de seguir a experiência".<sup>51</sup>

A 'roupagem' talvez fosse, assim, um recurso de aproximação com a cultura clássica para

poder superá-la, ou ainda a estratégia de ocupar o próprio lugar dos oponentes. Em outro sentido, a crítica às interpretações medievais da Antigüidade. De qualquer modo, o conhecimento 'real e prático' que se projetou sobre o Renascimento, sobretudo na geografia, cosmografia e na física, é compreendido, predominantemente, como pensamento dedutivo, experimental, não especulativo. Uma discussão que se atualiza ao longo da formação de um corpo filosófico e científico nos séculos seguintes, significando uma temporalidade discursiva da ciência, constituída nesse texto continuamente revisito, com novos antecedentes que são convocados para estabelecer o passado das conquistas e das filiações derivativas de um saber científico. No processo de superações e rupturas, encontramos, também, aqueles territórios em que se configuraram permanências visíveis com a tradição. Tradição aristotélica ou o aristotelismo que se deu a conhecer, no

modo de sua recepção sobretudo, mas não só, e que apresenta uma superfície de aderência a um específico luso, tão próximo ou tão distante quanto se pode estabelecer com os Descobrimientos.

Porque, para Sérgio Buarque de Holanda, se a grandeza das navegações e "a importância universal e duradoura do



alto pensamento que os presidia (os portugueses)” foi desde cedo percebida, os versos de Camões se precipitam sobre um outro cenário, sobre a “paisagem de decadência” que se delineia. A tinta épica de Camões, dirá Sérgio Buarque, “não corresponde tanto a uma aspiração ge-

nerosa e ascendente, como a uma retrospectiva melancólica de glórias extintas. Nesse sentido, cabe dizer que o poeta contribuiu antes para desfigurar do que para fixar eternamente a verdadeira fisionomia moral dos heróis da expansão ultramarina”.<sup>52</sup>

## N O T A S

1. Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, p. 13. Observamos que na introdução À *ética protestante* Weber enuncia o “racionalismo específico e peculiar da cultura ocidental”, advertindo que ‘racionalismo’ pode ter inúmeros significados, “por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer a sua origem”. Cf. Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 14ª ed., São Paulo, Pioneira, 1999, p. 11.
2. Jürgen Habermas, op. cit., p. 17.
3. Gilberto Freire, “Nominalismo, artes plásticas e trópico”, em Idem, *Arte, ciência e trópico*, 2ª ed., São Paulo, Difel, Brasília, INL, 1980, p. 43.
4. Idem, ibidem, p. 40.
5. Idem, ibidem, p. 39.
6. Idem, ibidem, p. 43.
7. Idem, ibidem, p. 40.
8. Curiosamente, o título coincide com o capítulo que Buckhardt dedica às navegações em *A cultura do Renascimento*.
9. Gerd Bornheim, “A descoberta do homem e do mundo”, em Adauto Novais (org.), *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 21. Devemos observar que para os aristotélicos e realistas moderados, os universais estão na coisa – *in re*. Cf. José Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
10. Gerd Bornheim, op. cit.
11. Idem, ibidem, p. 27.
12. Antônio Sérgio, “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”, em Idem, *Obras completas, ensaios*, 2ª ed., tomo II, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1977, p. 36.
13. Idem, ibidem, p. 38.
14. Cf. Gilberto Freire, op. cit., p. 46.

15. Apud Antônio Sérgio, "Prefácio", em Gilberto Freire, *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1940, pp. 15-16.
16. Gilberto Freire, *O mundo que o português criou*, op. cit., p. 95.
17. Idem, ibidem, p. 96.
18. Antônio Sérgio, "O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal", op. cit., p. 41.
19. Apud Antônio Sérgio, "Prefácio", op. cit., pp. 13-14.
20. Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e paz: Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freire*, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.
21. Gilberto Freire, *Sobrados e mucambos: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, Rio de Janeiro, Record, 1996, p. 315.
22. Idem, ibidem, p. 316.
23. Idem, ibidem, p. 201.
24. Idem, ibidem, p. 316.
25. Sérgio Buarque de Holanda, "O semeador e o ladrilhador", em Idem, *Raízes do Brasil*, 23ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1991, p. 61.
26. Idem, ibidem, p. 76.
27. Idem, *Visão do paraíso*, 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 130.
28. Idem, ibidem, p. 134.
29. Idem, ibidem, p. 2.
30. Idem, ibidem, p. 1.
31. Idem, ibidem, p. 2.
32. A relação entre o humanismo no Renascimento italiano e a retórica ciceriana, bem como uma supremacia da Academia sobre o Liceu, são umas das principais características da ruptura operada no período, nas universidades italianas. Essa é a fórmula exposta por Robert Mandrou em *Des humanistes aux hommes de science: XVe et XVIIe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1973. Se as transformações não assumiram a forma de uma ruptura decisiva entre o Renascimento e o pensamento escolástico, por outro lado a redescoberta da retórica ciceriana, particularmente a partir de Petrarca, produziu mudanças não apenas no que se entendia por arte retórica, mas na filosofia moral e política, no ideal de "homem viril", relacionado à idéia de virtude e a um novo "programa" de educação que se apresentava contrário ao aristotelismo. Petrarca, assinala Q. Skinner, afirma que o conhecimento de Aristóteles não é suficiente para se aprender "o que é virtude": "a análise aristotélica pode incluir uma 'percepção penetrante', mas sua lição não tem as palavras que agulhoam e incendeiam". Cf. Q. Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 108-109.
33. Idem, ibidem, p. 5.
34. José Sebastião da Silva Dias, "Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal", em Francisco Contento Domingues e Luís Filipe Barreto (orgs.), *A abertura do mundo: estudos de história dos Descobrimentos portugueses*, v. I, Lisboa, Presença, 1986, p. 41.
35. Idem, ibidem, p. 43.
36. Francisco José Calazans Falcon, "A cultura renascentista portuguesa", em *Semear*, Rio de Janeiro, PUC, v. 1, nº 1, p. 24.
37. Idem, ibidem, p. 28.
38. Cf. Luís Filipe Barreto, *Portugal, mensageiro do mundo renascentista*, Lisboa, Quetzal Editores, 1989, p. 20.
39. Antônio Rosa Mendes, "A vida cultural", em José Matoso (dir.), *História de Portugal: o alvorecer da modernidade*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, v. III, p. 347.
40. Apud idem, ibidem, p. 346.
41. Idem, ibidem, p. 347.
42. Idem, ibidem.

43. Francisco José Calazans Falcon, "A cultura renascentista portuguesa", op. cit., pp. 39-40.
44. Richard Morse, *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 35-36.
45. Em seu artigo "O medieval e o moderno no mundo ibérico", Beatriz Helena Domingues trata da opção ibérica como "uma outra leitura da *mesma* tradição. Foi como se, a partir da mesma pedra, tivessem sido esculpidas duas estátuas diferentes. A ibérica, mais tradicional, tentou manter, ainda que renovando, a imagem tradicional do mundo". Cf. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.10, n° 20, 1997, p. 200.
46. Antônio Rosa Mendes, "A vida cultural", op. cit., p. 363.
47. Idem, ibidem, p. 347.
48. José Antônio Maravall, *Antiguos y modernos: visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, Madri, Alianza Editorial, 1986, p. 435.
49. Idem, ibidem, p. 431.
50. Idem, ibidem, p. 557.
51. Idem, ibidem, p. 562. Galileu afirmava estar "seguro de que se Aristóteles retornasse ao mundo, receber-me-ia entre seus seguidores em virtude das poucas porém concludentes contradições, bem mais que muitos outros que, para defender cada um de seus ditos como verdadeiro, vão retirando de seus textos conceitos que nunca lhes teriam vindo à mente". Apud Ludovico Geymonat, *Galileu Galilei*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997, p. 276.
52. Sérgio Buarque de Holanda, "O sementeiro e o ladrilhador", op. cit., p. 80.

## A B S T R A C T

In the eighteenth century a concept of modernity was formulated which had as its origin the Renaissance. In this century and also in the Brazilian historiography, the 'new ages' concerned, essentially, to the Atlantic discoveries, that gave a pragmatic and announcing sense of the scientific revolution of the seventeenth century. As association or rupture with the Renaissant humanism, the discussion about the philosophical origins of the Discoveries occurred on the reading that took place in the modern contemporaneous history.

## R É S U M É

Au dix-huitième siècle on formule un concept de modernité que présentait comme point de départ la Renaissance. Pendant ce siècle et dans l' historiographie brésilienne, les 'nouveaux temps' ont rapport, essentiellement, aux découvertes atlantiques qui donnent un sens pragmatique et annonciateur de la révolution scientifique du dix-septième siècle. Comme association or rupture avec l'humanisme de la Renaissance, la discussion sur les origines philosophiques des Découvertes était tombée sur la lecture qu'on avait réalisée de l'histoire moderne contemporaine.