

Agostinho da Silva e a "Escola de São Paulo"

António Braz Teixeira*

Por pensarem que as tentativas de compreensão da realidade cultural, histórica e social do Brasil, levadas a cabo pelos promotores da Semana de Arte Moderna de 1922 e seus seguidores, se tinham contribuído, de modo decisivo, para renovar profundamente a criação literária e artística, no entanto, haviam descurado inteiramente a actividade especulativa que não fosse estética, e que o ensino filosófico ministrado nas universidades brasileiras não curava de estimular a reflexão criadora e autónoma e ignorava ou desvalorizava, sobranceiramente, todo o passado da meditação nacional, como, em diversos termos, anteriormente, o tinham feito Sílvio Romero¹ e Leonel Franca,² em 1949, alguns intelectuais paulistas, de marcada vocação reflexiva, de que se destacavam Miguel Reale (1910), Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e Heraldo Barbuy (1913-1979), acompanhados por alguns dos mais promissores representantes da nova geração (Luís Washington Vita, Renato Cirell Czerna, Gilberto de Mello Kujawski), decidiram tomar a iniciativa de criar uma nova instituição cultural, destinada a promover a reflexão filosófica livre, a partir da concreta situação espiritual brasileira, e a resgatar o esquecido passado especulativo nacional.³

Surgiu, assim, em Outubro desse ano, o Instituto Brasileiro de Filosofia, que, a partir do ano seguinte, passou a ter como órgão a *Revista Brasileira*

* Professor universitário, pensador e ensaísta. Exerceu funções docentes na Faculdade de Direito de Lisboa, na Universidade de Évora e na Universidade Autónoma de Lisboa, onde é, actualmente, professor associado. É membro efectivo da Academia das Ciências de Lisboa, membro correspondente da Academia Portuguesa da História, da Academia Brasileira de Letras e da Academia Brasileira de Filosofia (Rio de Janeiro) e membro efectivo da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa. É autor, entre outros, de *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual* (1959), *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português* (1983), *Sentido e Valor do Direito: Introdução à Filosofia Jurídica* (1990), *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira* (1991), *Deus, o Mal e a Saudade* (1993), *O Pensamento Filosófico de Gonçalves de Magalhães* (1994), *O Espelho da Razão* (1997), *Ética, Filosofia e Religião* (1997) e *Formas e Percursos da Razão Atlântica* (2001). Recentemente, publicou ainda *A Filosofia da Saudade e Diálogos e Perfis: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro*, ambos em 2006. É um dos fundadores do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

de Filosofia, cuja publicação trimestral não sofreu, até hoje, qualquer hiato, suspensão ou atraso, tendo ambos à sua frente, desde o início até hoje, a figura ímpar de Miguel Reale.

Fiel aos seus propósitos fundadores, ao longo destes 55 anos, o Instituto Brasileiro de Filosofia e a sua *revista* têm conseguido congregar um significativo número de pensadores e de estudiosos das mais diversas correntes, gerações e orientações especulativas, que aí têm podido expor e confrontar, livremente, as suas ideias, ao mesmo tempo que desenvolveram e estimularam uma inovadora actividade de estudo e reedição dos textos mais importantes da meditação filosófica brasileira, cujos mais sazonados frutos foram a monumental *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, e estudos complementares, realizada por António Paim,⁴ na senda dos trabalhos pioneiros de Miguel Real⁵ e Luís Washington Vita,⁶ e as colecções *Estante do Pensamento Brasileiro*, editada entre os anos de 1967 e 1977, e *Biblioteca do Pensamento Brasileiro*, que lhe deu continuidade de 1981 a 1987.

Em torno dos dois principais impulsionadores do Instituto (Miguel Reale e Vicente Ferreira da Silva) e estimulada pela actividade que desenvolveu ou promoveu na primeira e dinâmica década e meia da sua existência, veio a constituir-se, informalmente, uma verdadeira escola filosófica, a que tenho chamado “Escola de São Paulo”,⁷ de que aqueles dois filósofos seriam os mais influentes mestres e na qual, além dos outros três fundadores mais jovens atrás referidos, se integrariam também figuras como Milton Vargas (1914), Adolpho Crippa (1929-2000), os portugueses ou luso-brasileiros Agostinho da Silva (1906-1994) e Eudoro de Sousa (1911-1987) e o checo Vilém Flusser (1920-1980), cumprindo ainda não esquecer a contribuição que ao diálogo especulativo da “Escola” deram o jusfilósofo italiano Luigi Bagolini (1913), que, durante a década de 50, exerceu funções docentes na Faculdade de Direito paulista, o tomista belga Leonardo Van Acker (1896-1986), João de Scantimburgo (1915) e a grande poetisa Dora Ferreira da Silva (1918), mulher de Vicente e uma das expressões maiores da literatura e da cultura brasileiras da segunda metade da passada centúria.

Como noutra oportunidade notei já, apesar da marcada e inegável individualidade de cada um dos pensadores que considero integrarem ou constituírem a “Escola de São Paulo” e das diferentes linhas e tendências especulativas que definem o pensamento dos dois mestres-fundadores e dos seus companheiros e discípulos, desde o culturalismo histórico-axiológico de Reale, da doutrina da mitologia de Vicente, Eudoro ou Crippa, do franciscanismo paracético de Agostinho e do neotomismo de Barbuy, ao idealismo de Czerna,

à reflexão epistemológica de Milton Vargas, ao raciovitalismo de Kujawski ou Luís Washington e à filosofia da linguagem de Flusser, são muito significativas as afinidades e convergências teóricas, reflexivas e temáticas entre eles, que revelam a pertença de todos a uma mesma “família espiritual”.

Do meu ponto de vista, seriam traços essenciais caracterizadores da “Escola” o interesse especulativo pelo sagrado e pela experiência religiosa, a reflexão sobre a cultura, seu conceito, origem e sentido e sua relação com o mito e com os valores, o problema do homem e da sua constitutiva historicidade, a consideração filosófica da poesia, da arte e da técnica, a partir de diversas, mas não antagónicas concepções ou visões do espírito compreendido como liberdade, assim vindo a tecer-se um subtil e tácito nexu da “Escola” com o pensamento espiritualista de Gonçalves de Magalhães ou do Farias Brito de *O Mundo Interior*.

Cabe notar ainda que, mau grado as profundas diferenças entre as posições e atitudes especulativas deste valioso e significativo grupo de pensadores, no seu pessoal percurso filosófico, acabaram por vir, frequentemente, a trilhar caminhos ou a demandar vias reflexivas insuspeitadamente próximas, afins ou convergentes. Foi o que aconteceu com certas confluências do pensamento da maturidade de Barbuy, Czerna, Flusser ou Milton Vargas com algumas posições filosóficas do último Vicente, para não falar já no que ao magistério directo deste, como, em menor medida, ao de Eudoro, deve a obra especulativa de Crippa e, de algum modo, também a de Kujawski, não podendo esquecer-se, ainda, o permanente diálogo que Czerna tem mantido com o pensamento de Reale, de cujo culturalismo é tributária a obra especulativa de Luís Washington, bem como os seus esboços de interpretação compreensiva e valorativa do passado filosófico brasileiro.

A obra e a actividade especulativa de Agostinho da Silva, no período de mais intenso contacto e convívio com os outros elementos da “Escola”, encontra-se mais próxima da linha de Vicente e Eudoro do que da de Real e seus mais directos discípulos ou companheiros, constituindo, como, noutra plano, também Delfim Santos, os dois mais potentes elos de ligação entre a Escola Portuense e a sua congénere paulista, ligação para que não deixaram também de contribuir, de forma relevante, do lado português, Álvaro Ribeiro, Sant’Ana Dionísio, Orlando Vitorino e Afonso Botelho e, do lado brasileiro, Luís Washington Vita.⁸

Esta relação intelectual e afectiva de Agostinho e Eudoro com Vicente e Dora Ferreira da Silva está bem patente no conteúdo do pensamento e da obra que realizaram e pensaram neste período e, de modo mais expressivo, no *Diá-*

logo do Mar e no *Diálogo da Montanha*, que o malogrado filósofo de *Dialéctica das Consciências* escreveu pouco tempo antes de falecer e de que os quatro são protagonistas, embora com diversos nomes, excepto, precisamente, Agostinho da Silva, que aí figura com o seu nome próprio, George.⁹

Se as convergências e afinidades entre o pensamento de Eudoro e o da derradeira e inclusa fase do prematuramente desaparecido especulativo paulista são por demais evidentes, profundamente interessados ambos na filosofia da mitologia, ainda que o pensador português, referindo sempre o seu pensamento mítico-teodiceico ao cristianismo, nunca haja subscrito o neopaganismo vicentino, não deixam também de apresentar significativo relevo as confluências dos interesses especulativos e da atitude reflexiva do pensador portuense com os do filósofo brasileiro ou com o mais fundo sentido transcendente da inspirada obra poética de sua mulher.

Registe-se, desde logo, o interesse reflexivo de ambos pela obra maior de Spengler, apesar de ser de contraposto sinal a atitude que perante ela tomaram, pois, enquanto o jovem autor de *O Sentido Histórico das Civilizações Clássicas* (1929) profundamente dissenterá do filósofo alemão e da interpretação que fez da cultura grega e latina, nomeadamente quando aquele afirmava carecer ela de sentido histórico, sem preocupação do passado e do futuro, tendo vivido exclusivamente concentrada no “presente puro”, já Vicente Ferreira da Silva verá nele, acima de tudo, um arauto da superação crítica do racionalismo, ao valorizar o domínio poético do símbolo.¹⁰

Esta diversa posição relativamente ao pensador de *A Decadência do Ocidente* não deve, porém, ocultar o muito que aqui une os dois membros da Escola paulista, e, designadamente, o conceito de razão que perfilham e o modo como entendem as matriciais relações entre a razão e o outro da razão e as formas do pretenso irracional, que, como advertira já Leonardo Coimbra, o são por excesso e não por defeito, ou o “saber do coração” de que, nos alvares do Quatrocentos, falara o nosso sábio rei D. Duarte.

Se, na fase da sua actividade especulativa que precedeu a sua ida para o Brasil – o decénio e meio que vai de 1928 a 1945 –, o pensador portuense fez do mundo cultural grego a referência ideal da sua reflexão, em obras como *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, *A Religião Grega* (1930), *Conversação com Diótima* (1944), *Pólicles* (1944), *Apólogo de Pródico de Ceos* (1944) e *Diário de Alceste* (1945),¹¹ como sempre o farão Eudoro de Sousa e o Vicente do ciclo iniciado com *Introdução à Filosofia da Mitologia* (1955), será, no entanto, a partir dos ensaios já escritos no Brasil¹² que se definirá o paracletismo franciscano que constitui o fundo mais pessoal e original do seu pensamento,

visivelmente inserido numa tradição que, por um lado, prolonga e actualiza a visão escatológica e providencialista de Vieira e Pessoa e, por outro, amplia e radicaliza a fraterna ética cósmica de Leonardo e Cortesão, que, de algum modo, também Sérgio veio a partilhar.

Dada a decisiva e fundamental importância de que a teoria do mito, o sagrado e a análise da experiência religiosa apresentam na generalidade dos membros do que denominei “Escola de São Paulo”, necessário se afigura começar por considerar aqui a primeira fase da demanda especulativa de Agostinho da Silva, aquela que incidiu, preferente, se bem que não exclusivamente, sobre a cultura grega e seu fundamento religioso, não esquecendo também o lugar que já então atribuía ao cristianismo.

Ao admitir, a propósito da Grécia, que as mais altas expressões da sua cultura foram “inspiradas e provocadas pela religião”,¹³ o pensador portuense avança uma tese que, com a máxima amplitude, i.e., estendida a toda e qualquer cultura humana, virá a ser corroborada pelo seu companheiro de longos anos de peregrinações brasileiras Eudoro de Sousa, e também por Vicente Ferreira da Silva, Heraldo Barbuy, Adolpho Crippa e Gilberto de Mello Kujawski, ainda que nenhum deles compartilhe a interpretação que faz da religiosidade grega ou o conceito de mito de que parte.

A esta ideia uma outra anda associada na interpretação que Agostinho da Silva nos propõe: a de que o que, essencialmente, caracteriza o espírito grego é “o amor insaciável da Beleza, o desejo de qualquer coisa que seja sempre mais alta e mais nobre”.¹⁴

Representando a harmonia completa da alegria, da natureza, da vida e da beleza, a religião grega, desde o início, sempre esteve próxima da filosofia, razão pela qual os seus deuses são o resultado de uma abstracção progressiva da divinização de forças naturais, da beleza física, de atributos morais, das actividades humanas, enquanto os heróis proporcionavam ao grego “uma grande e nobre lição de virtude, de coragem, de espírito de sacrifício”.¹⁵

É nesta interpretação da religião grega que se inspira, por um lado, a noção de mito acolhida pelo sábio pensador que hoje aqui celebramos e, por outro, a teoria do sacrifício que, sumariamente, esboça.

De modo muito diverso do que, mais tarde, virão a fazer Eudoro, Crippa ou Kujawski, o jovem Agostinho da Silva tenderá a ver no mito “uma excrescência poética da religião em que ninguém verdadeiramente cria”, fábulas inventadas a partir de acontecimentos e figuras reais, transfiguradas pelo tempo e pela imaginação dos poetas,¹⁶ concepção que, claramente, se insere na linha do evemerismo, expressamente acolhida, entre nós, por Teófilo Braga

nas *Origens Poéticas do Cristianismo* (1880) e em *As Lendas Cristãs* (1892), mas que o pensador parece haver depois abandonado.

Por seu turno, no que respeita à teoria do sacrifício, o autor de *A Religião Grega* revela-se aqui sequaz do pensamento desenvolvido pelo seu mestre Teixeira Rego, na sua obra capital,¹⁷ sustentando ser possível que, a princípio, aquele “simbolizasse a queda por um alimento animal, a expiação da morte da primeira rês”, a substituição, por motivos desconhecidos, da primitiva alimentação frugívora pela alimentação com a carne de animais, até aí considerados sagrados pelo homem, o que não poderia deixar de provocar nele o horror pelo crime de haver morto um companheiro e um amigo, pelo que o seu primeiro movimento foi o de fuga e, depois, para que os deuses lhe perdoassem esta gravíssima falta, fazia-os participar nessa festa.¹⁸

Apesar de, no ensaio sobre *A Comédia Latina*, Agostinho da Silva acolher ainda a mesma concepção sobre o sacrifício que defendera quinze anos antes, significativas modificações se operaram, entretanto, no seu modo de pensar não só a religião e a cultura antigas como o próprio sentido humano e transcendente do processo histórico.

Sustentava agora o pensador luso-brasileiro que um novo estudo dos mitos primitivos, associado às novas investigações dos etnólogos e viajantes, desde o final do Oitocentos, parecia provar que a Idade de Ouro não era uma fantasia de poetas teogónicos, porquanto havia ainda povos que, não tendo tido contacto algum com a nossa civilização técnica e industrial, “viviam dos frutos que colhiam nas florestas (...), eram extremamente alegres, fidelíssimos às instituições monogâmicas, dando perfeita igualdade de tratamento às mulheres, incapazes de castigar as crianças, e sem nenhuma espécie de propriedade, sem organização social e sem nenhum vestígio de religião organizada”.¹⁹

A passagem deste paraíso para aquilo que o mundo fora depois só poderia explicar-se por uma quase transformação da Natureza, uma queda que, fiel ainda à lição de Teixeira Rego, Agostinho da Silva situava na passagem da alimentação exclusiva com frutos da floresta para a alimentação baseada na caça e na pesca e para uma forma primitiva de agricultura e de pecuária, substituindo-se, assim, ao anterior e primitivo contacto perfeito com a Natureza, quando a alimentação era exclusivamente frugívora, uma guerra com a Natureza.

Consequências directas disso teriam sido, por um lado, a escravização da mulher, das crianças e dos animais e, por outro, o aparecimento das primeiras sociedades, das primeiras religiões organizadas, do sentimento da posse, a submissão e extinção gradual dos instintos e das espontaneidades

criadores, substituídos agora pela regra, tal como o sacrifício substituiu a alegria e a sociedade substituiu a natureza, sendo só então que surgiu a vida religiosa e a noção de sagrado. Entendia o filósofo portuense que, verdadeiramente, a religião só apareceu, numa dimensão consciente, com a primeira ideia de um Deus transcendente ou de um ser além do humano que, depurada depois, teria possibilitado o aparecimento de uma noção imanente de Deus, complementar daquela, pois o auge do sentimento religioso, que consiste na experiência mística, é a fusão entre o objecto do culto e o sujeito do culto, “a transformação do amador na coisa amada, o aparecimento da unidade perfeita onde a dualidade existia”.

Pensava ainda Agostinho da Silva que as manifestações religiosas primitivas apresentam sempre um carácter de totalidade, ou seja, que, para o homem religioso primitivo, todo o mundo é sagrado, não havendo, por isso, nenhuma acção da vida desprovida de marca sobrenatural e que não fosse ocasião de cerimónias rituais.

O processo histórico da civilização humana, marcado por um crescente e cada vez mais poderoso desenvolvimento técnico, foi um processo de dessacralização, de laicização ou de profanação, em que a noção de sagrado se foi diluindo ou desaparecendo, surgindo agora o mundo não já como um conjunto de sinais divinos, “que o homem venera, teme ou respeita, e de que participa pelas formas sacramentais”, mas como exclusiva e absoluta propriedade do homem, que dele pode, “usar, gozar e abusar”, como titular do “direito de destruir os animais e as plantas, de escravizar os irmãos homens, de transformar a vida inteira” em algo cujo fim único é sustentar a sua vida material, afastando-se, assim, cada vez mais, da primitiva inocência da originária Idade de Ouro e renunciando a reconquistar o Paraíso perdido.

Neste movimento histórico descendente, o cristianismo aparecia ao autor de *As Aproximações* como um processo de ressacralização do mundo, ao afirmar a unidade do homem e a unidade da criação no infinito amor divino e ao ter como objectivo essencial a liberdade e não a segurança, o afecto e não a disciplina, a contemplação da beleza simples das criaturas e não a unidade e a eficiência do corpo social, ao anunciar um Reino de Deus que seria a Idade de Ouro ampliada pela alegria da redenção.²⁰

Na visão do pensador, numa primeira fase, representada pelo Velho Testamento e pelo direito romano, o homem cristão, aliando os propósitos divinos e os humanos e racionalizando a disciplina, procurou vencer os obstáculos que se lhe deparavam, sem abdicar dos seus direitos e sem esquecer a lembrança da originária Idade de Ouro, enquanto na que lhe sucedeu, ao

comando de Deus se junta a sua dimensão de paternidade, o ideal do amor que o leva a aceitar o sacrifício pelo irmão homem.

A estas duas primeiras idades, do Pai e do Filho, deveria suceder no futuro uma terceira idade, em que se abriria “livre acesso àquele poder de imaginação criadora que sempre esteve mais ou menos limitado pelo esforço de disciplina e de sacrifício” e se reuniria “a universalidade dos homens no consolador, livre e vital universalismo do Espírito Santo”.²¹

Este modo de entender o processo histórico e transcendente do sagrado, esboçado por Agostinho da Silva no período de constituição da “Escola de São Paulo” e desenvolvido, depois, nas múltiplas obras e ensaios que escreveu até ao fim da vida, afasta-se, com decisão, das outras mais significativas concepções sobre o tema propostas pelos seus mais influentes companheiros, designadamente da visão de Eudoro de Sousa, para quem “toda a cosmofonia é teocriptia”, visto que é a morte de um deus que dá origem ou torna possível um mundo, assim como da concepção final de Vicente Ferreira da Silva, segundo a qual o cristianismo teria operado a dessacralização da natureza em proveito do homem, transformando-a, de realidade viva, animada e divina, em que os deuses habitavam, num mero conjunto de manifestações físicas, desprovidas de qualquer interioridade ou animação e objecto exclusivo das manipulações ou transformações utilitárias, ou ainda da ideia de Renato Cirell Czerna de que Deus, sendo o irracional originário, mas que inclui a razão, e começo absoluto que se nega à medida que se põe, é um Deus em devir, um Deus que está sendo construído e que, em certo sentido, não pode passar sem o homem, pois este é o lugar ou a instância em que o divino se realiza a si próprio e toma consciência de si.²²

Maio de 2004

Notas

1 *A Filosofia no Brasil*, 1878.

2 *Noções de História da Filosofia*, 2ªed., 1928.

3 Cfr. Miguel Reale, *Memórias*, vol. I, São Paulo, 1986, pp. 219-229.

4 Editada, pela primeira vez, em 1967, conheceu a sua 5ª edição, muito ampliada, em 1997, completada, hoje, pelos 7 volumes de *Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*, Londrina, 1997-2003.

5 *A Doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949, *Filosofia em São Paulo*, id., 1962, *Figuras da Inteligência Brasileira*, Rio de Janeiro, 1984, e *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, 1994.

- 6 *Escorço da Filosofia no Brasil*, Coimbra, 1964.
- 7 Cfr. A. Braz Teixeira, “Haverá uma ‘Escola de São Paulo?’”, na *Rev. Brasil. Fil.*, nº 186, 1997, pp. 236-239, e em *O Espelho da Razão: Estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro*. Londrina: Ed. da UEL, 1997, pp. 223-226, e “O Sagrado e a Experiência Religiosa na ‘Escola de São Paulo’. Contribuição para o seu Estudo”, em *Cultura*, vol. XII (2ª série), UNL, Lisboa, 2000-2001, pp. 155-181.
- 8 Cfr. A. Braz Teixeira, “O Porto e o Diálogo Filosófico Luso-Brasileiro”, nas *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos (1850-1950)*, vol. I, Lisboa, 2002, pp. 217-242.
- 9 Escritos em 1962, permaneceram inéditos em vida do autor, só sendo divulgados alguns anos após a sua morte. Encontram-se publicados, em Portugal, em *Dialéctica das Consciências e outros Ensaios*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 501-529.
- 10 “Spengler e o Racionalismo” (1941), em *Obras Completas*, vol. II, São Paulo, 1966, pp. 269-275. Igualmente significativo é o diálogo que com Spengler mantém Gilberto de Mello Kujawski em *O Ocidente e sua Sombra*, Brasília, 2002.
- 11 Recolhidos, hoje, nas *Obras de Agostinho da Silva*, Âncora Editora, Lisboa, o primeiro no volume de *Estudos sobre Cultura Clássica*, 2002 e os restantes no I de *Textos e Ensaios Filosóficos*, 1999.
- 12 Cfr. “A Comédia Latina” (1946-47?), “Superação do Protestantismo” (1954), *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* (1957), *Um Fernando Pessoa* (1959), *As Aproximações* (1960), “Considerando o Quinto Império” (1960), *Só Ajustamentos* (1962), “Ecúmena” (1964), “Quinze Princípios Portugueses” (1965), “Aqui falta Saber, Engenho e Arte” (1965), “Ensaio para uma Teoria do Brasil” (1966) e “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo” (1967), recolhidos, hoje, no já citado volume de *Estudos sobre Cultura Clássica*, no vol. II, dos *Textos e Ensaios Filosóficos*, 1999, e no vol. I dos *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, 2000.
- 13 *A Religião Grega*, Coimbra, 1930, p. 6.
- 14 *Idem*, p. 5.
- 15 *Idem*, p. 58.
- 16 “Sobre Algumas Páginas de Spengler”, *ed. cit.*, pp. 250-255.
- 17 *Nova Teoria do Sacrifício*, Porto, 1918.
- 18 *A Religião Grega*, pp. 73-74 e “A Comédia Latina”, na *ed. cit.*, p. 302.
- 19 “A Comédia Latina”, *ed. cit.*, p. 302.
- 20 *Est. e loc. cits.*, pp. 303-307.
- 21 “Superação do Protestantismo”, nos *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. II, pp. 188-189.
- 22 Cfr. o nosso estudo, já citado, “O Sagrado e a Experiência Religiosa na Escola de São Paulo”, pp. 162-176.

Resumo

Começando por definir o que denomina como “Escola de São Paulo” – conjunto de pensadores que, em meados do século passado, em torno de Miguel Reale e Vicente Ferreira da Silva, desenvolveu inovadora e convergente atividade especulativa – procura este artigo tratar das significativas afinidades teóricas, reflexivas e temáticas entre os pensamentos de alguns dos seus representantes, especialmente entre os de Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente e Dora Ferreira da Silva. Afinidades que, não obstante as especificidades

da obra de cada um desses autores, demonstram a sua pertença a uma “família espiritual” comum, aqui pensada segundo os termos do que efetivamente se constituiu em verdadeira escola filosófica.

Palavras-chave: Agostinho da Silva; “Escola de São Paulo”; Eudoro de Sousa; Vicente e Dora Ferreira da Silva.

Abstract

This article starts by defining what is here called “Escola de São Paulo” (São Paulo School), a group of thinkers around Miguel Reale and Vicente Ferreira da Silva who developed an innovative and convergent speculative thinking in the middle of the last century. After that, it deals with the significant theoretical, reflexive and thematic affinities among some of the school’s representatives, especially Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, Vicente and Dora Ferreira da Silva. Those affinities, despite the individualities of their bodies of work, show that the authors belong to a common “spiritual family” here conceived in the terms of what constituted a true philosophical school.

Keywords: Agostinho da Silva; Escola de São Paulo; São Paulo School; Eudoro de Sousa; Vicente and Dora Ferreira da Silva.