

Leonel Franca e a antropologia filosófica no Brasil

Leonel Franca and the philosophical anthropology in Brazil

Victor Hugo de Oliveira Marques
Universidade Católica Dom Bosco, Brasil

Ronaldo Prieto Souza
Universidade Católica Dom Bosco, Brasil

Resumo

Poucas vezes um pensador brasileiro é palco de reflexões de artigos científicos. A escolha de Leonel Franca é justamente para prestigiar o pensamento nacional e sua legítima leitura filosófica de grandes temas gerais. Em face dessa premissa, o presente artigo é a explicitação bibliográfica de uma dessas legítimas apropriações e leituras feitas por intelectuais brasileiros. No caso, o clérigo Leonel Franca, que tem sua filosofia baseada no movimento antropológico surgido na primeira metade do século XX. No que tange ao pensador brasileiro, serão discutidas as referências europeias precursoras deste movimento antropológico, como Scheler, Maritain, Mounier, Arendt e Stein. Na sequência descrever como esse movimento influencia a reação católica contra a laicização social por meio da leitura maritanista de Franca em sua obra *A Crise do Mundo Moderno*. Por fim, credita-se ao filósofo tupiniquim a legitimidade de sua leitura filosófica e sua importância para o pensamento nacional.

Palavras-chaves: Leonel Franca. Movimento Antropológico. Antropologia Filosófica. Pessoa. Pensamento Brasileiro.

Abstract

Rarely does a Brazilian thinker stage reflections on scientific articles. Leonel Franca's choice is precisely to honor national thought and its legitimate philosophical reading of great general themes. In view of this premise, the present article is the bibliographic explanation of one of these legitimate appropriations and readings made by Brazilian intellectuals. In this case, the cleric Leonel Franca, whose philosophy is based on the anthropological movement that emerged in the first half of the 20th century. With regard to the Brazilian thinker, the European references precursing this anthropological movement, such as Scheler, Maritain, Mounier, Arendt and Stein, will be discussed. Then describe how this movement influences the Catholic reaction against social laicization through the Maritanist reading of Franca in her work *The Crisis of the Modern World*. Finally, the Tupiniquim philosopher is credited with the legitimacy of his philosophical reading and its importance for national thought

Keywords: Leonel Franca, the Anthropological Movement, Philosophical Anthropology, Person, Brazilian Thought.

Informações do artigo

Submetido em 12/10/2020
Aprovado em 02/09/2022
Publicado em 22/12/2022.

 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2022.v22n3.p05-25>



Esta obra está licenciada sob uma licença
Creative Commons CC BY 4.0

Como ser citado (modelo ABNT)

MARQUES, Victor Hugo de Oliveira; SOUZA, Ronaldo Prieto. Leonel Franca e a antropologia filosófica no Brasil. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 22, n. 3, p. 05-25, set./dez. 2022.

1 INTRODUÇÃO

Poucas vezes um pensador não-europeu é objeto de reflexão filosófica em artigos científicos. A escolha de Leonel Franca é justamente para prestigiar o Pensamento Brasileiro e sua legítima leitura filosófica de grandes temas gerais. Franca é um clérigo brasileiro que se dedicou ao pensamento reacionário católico na primeira metade do século XX. Sua bibliografia concentra a discussão do retorno aos valores cristãos frente ao processo de secularização da sociedade brasileira pelo pensamento positivista. A pesquisa aqui traduzida em artigo se utilizou de uma metodologia puramente literária e bibliográfica, revisitando a obra *A Crise do Mundo Moderno* publicada em 1941, obra nuclear do pensamento antropológico de Franca.

Pretende-se com esta pesquisa bibliográfica mostrar como Franca recebeu e produziu sua Antropologia Filosofia de forma legítima e autêntica. Em função deste objetivo, o artigo apresentará primeiro a discussão, aqui nominada “Movimento Antropológico”, uma volta da filosofia europeia para o problema do humano, desde as críticas a Modernidade e a fragmentação epistemológica do homem. Vários autores serão lembrados, como: Scheler, Maritain, Mounier, Arendt e Stein. De posse das ideias centrais desse movimento, se mostrará como a pergunta pelo humano foi importante para o movimento reacionário ao positivismo na América Latina e no Brasil, fortalecendo o pensamento intelectual católico. No Brasil, Franca é um desses. Sua obra *A crise do mundo Moderno* da década de 1940, explicita a recepção e apropriação da proposta francesa do Humanismo Integral de Maritain no que tange as críticas: à modernidade e à imanência da visão antropológica. Nesse sentido, este estudo mostrará como Franca, à luz da análise maritanista, efetiva seu anti-modernismo. Por fim, se procurará mostrar como a leitura de Franca sobre o problema antropológico que visa revistar a intuição da ‘pessoa’ é importante para a afirmação do pensamento católico brasileiro e para a questão filosófica enquanto tal.

2 O “MOVIMENTO ANTROPOLÓGICO”

A crise do conhecimento do homem acerca de si mesmo que se instaura no início do século XX é, com certeza, entre tantas coisas, uma marca

importante. Dado que as ciências da razão, a muito, já não respondiam às questões acerca da completude humana – mas apenas de suas manifestações – surge, então, no cenário filosófico, a pergunta fulcral pelo **humano do humano**. Essa, por sua vez, permitiu que certo tipo de movimento se instalasse – a moda de uma virada – e o humano se tornasse o centro da pergunta filosófica, mais do que suas faculdades. Pode-se dizer que um distinto **“movimento antropológico”** se instala dentro da filosofia na primeira metade do século XX, tendo como um de seus resultados: a problematização da fragmentação humana.

O tema da fragmentação do humano dentro do quadro teórico foi proposto pelo filósofo tedesco Max Scheler em sua obra *A posição do homem no cosmos* (1928). Essa obra é considerada pioneira no projeto de redescobrir filosoficamente o homem e, a partir disto, propor uma nova Antropologia Filosófica. Nela, Scheler não deseja propriamente descrever uma “essência” para o ser humano, nem identificar dentro da diversidade de compreensão do humano aquela que seria a sua natureza; mais do que isso, ele pretende superar as visões filosóficas fragmentadas, prescindindo de todo reducionismo, por meio de sua via fenomenológica. Para isso, era necessário explicitar a relação intencional entre o tema da natureza humana e a própria fundamentação filosófica. Em outras palavras, **o acesso ao humano do humano só se dá quando se recoloca o próprio ser humano na posição ontológica de fundamento da pergunta filosófica**. O ser do homem é acessível, se mostra enquanto tal, quando ele deixa de ser um objeto da Filosofia e se torna aquele que a funda ontologicamente. Sua “posição no Mundo” é ser a pergunta que abre todas as outras perguntas. O ser humano é aquele capaz de vivenciar a abertura originária da pergunta filosófica enquanto tal. Somente nesta “posição”, o homem não é visualizado pelas ciências, mas é ele quem visualiza todas elas. Ele é a possibilidade mesma da pergunta e na pergunta sobre si mesmo, ele se dá por completo.

Embora a pluralidade de concepções do homem seja importante pela sua própria diversidade, ela, de algum modo, acaba prescindindo sua integralidade. Scheler é levado a criar uma nova Antropologia Filosófica, procurando desenvolver uma investigação que girava em torno da unidade integrada do homem na relação com sua “posição ontológica” no cosmos, ou seja, a posição

de fundamento da própria pergunta ontológica. Esta se dá na indicação de “pessoa”. (SCHELER, 2003).

Na esteira de Scheler, se encontra o filósofo francês Jacques Maritain com a obra *Humanismo Integral* (1936). Maritain, tal como Scheler, percebe que há uma crise antropológica traduzida por uma “crise da civilização Ocidental”. A modernidade foi marcada por uma espécie de “involução”, (MARQUES; SIQUEIRA, 2018), que resultou num humanismo antropocêntrico e numa desolação existencial, e somente um realinhamento ontológico do lugar do homem frente à sua cultura seria capaz de enfrentar esse problema. Diante disso, conforme os comentários de Eufrásio (2018), Maritain busca retomar adequadas intuições teocêntricas, em especial o humanismo cristão próprio da Cristandade Medieval, a fim de atualizá-lo e combater a visão humana moderna, designada por ele de humanismo incompleto e inacabado. Noutras palavras, conforme o comentário de Galeazzi, Maritain buscaria unir o humanismo e o cristianismo, o qual não significa

[...] um retorno à Idade Média ou refutar o grandioso e magnífico desenvolvimento das ciências no curso dos séculos. Ao contrário, o verdadeiro problema da época em que entramos (e é o problema que Maritain assumiu) será o de reconciliar a ciência e a sabedoria numa harmonia vital e espiritual. (MARITAIN, 1999, p. 1).

Maritain procura re-unir as dimensões: social e espiritual, desde a compreensão de “pessoa”, que é elo entre ambos; pois, é preciso, de acordo com o filósofo, “tentar salvar a unidade ao mesmo tempo espiritual política do corpo social”. (1965, p.123). Destarte, é na perspectiva de entender o humano em relação à sua posição ontológica no cosmos, através do modo de ser pessoa, que o seu Humanismo Integral está pautado. Segundo Maritain, na obra *Por um Humanismo Cristão*, explica que:

O humanismo tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano, e a manifestar sua grandeza original fazendo-o participar de tudo o que pode enriquecer na natureza e na história (concentrando o mundo no homem, como dizia mais ou menos Scheler; e dilatando o homem ao mundo); ele exige, ao mesmo tempo, que o homem desenvolva as virtualidades nele contidas, suas forças criadoras e a vida da razão, e trabalhe por fazer das forças do mundo físico instrumento de sua liberdade. (1999, p. 49).

Portanto, conforme Maritain,

O homem era também uma pessoa [...]. Uma pessoa é um universo de natureza espiritual dotado de liberdade de escolha e constituindo, portanto, um todo independente em face do mundo, não podendo nem a natureza nem o Estado tocar este universo sem a sua permissão, e Deus mesmo, que está e age no seu íntimo, age de um modo particular e com uma delicadeza particularmente preciosa, que patenteia a importância que lhe dá: respeita sua liberdade, no coração da qual habita entretanto; solicita-a, e jamais a obriga. (1942, p. 10).

Concomitantemente ao Humanismo Integral de Maritain, ainda na década de 1930, têm-se o movimento intelectual filosófico denominado: Personalismo. Nascido no período da pós-crise econômica de 1929 e, conseqüentemente, pela ascensão do Nazismo, do Fascismo, durante a Segunda Grande Guerra, o Personalismo teve como precursor o filósofo francês Emmanuel Mounier. Movimento esse que nasce em torno da revista *Esprit*¹ e tinha por preocupação a “retomada da concepção de pessoa e da sua existência”. (NASCIMENTO, 2019, p. 233).

Assim como Scheler e Maritain, Mounier propunha uma sociedade cujas estruturas estariam orientadas para a realização da pessoa. A influência da fenomenologia axiológica de Max Scheler – e do método fenomenológico como um todo – é, na formação do pensamento de Mounier, determinante, principalmente no que tange a ideia de ver a pessoa como um ser de valor absoluto². De acordo com Mounier, “a pessoa não é um objecto que se separe e se observe, mas um **centro de reorientação do universo objectivo**”. (1964, p. 35, grifo nosso). Mounier infere que a pessoa não pode ser definida justamente por não ser objeto, ela é inesgotável, tal que, é o centro ontológico de reorientação do mundo objetivo, sendo assim, a noção de pessoa é estruturante do ser humano. O homem está muito longe de ser objeto, muito menos, um ser que pode ser definido. A pessoa não é apenas corpo, ela é reflexão, escapa de qualquer reducionismo e ultrapassa as fronteiras da natureza.

¹ *Esprit* foi uma revista, tal qual, um projeto político e cultural, foi ponto referencial por uma inteira geração de intelectuais que, em diferentes maneiras, buscavam solucionar a grande crise na qual tinha entrado o Ocidente. O organizador e protagonista da estruturação da revista foi Emmanuel Mounier.

² “O absoluto aqui é entendido enquanto fim que dá sentido à toda organização política e social”. (PEIXOTO, 2010, p. 458).

Dentro deste mesmo espírito antropológico do século XX, não se pode deixar, ao menos de tocar no pensamento de Hannah Arendt e de Edith Stein. Arendt, em sua obra, *A condição humana* (1958), descreve as condições da existência humana com o intuito de responder à pergunta “o que estamos fazendo com as condições que nos tornam humanos?” Embora Arendt não esteja interessada na ideia de uma natureza humana ou de uma unidade ontológica, para a filósofa, a pergunta pelo humano, não deixa reduzi-lo a um mero *homo faber*. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. (ARENDR, 2017, p.11). No ver de Arendt, a condição humana compreende muito mais que as condições dadas aos homens, pois, conforme a filósofa, as teorias concebem o homem a partir de uma natureza anterior ao próprio homem, como leis da lógica e biologia.

A Antropologia Filosófica proposta por Edith Stein, especificamente, em sua obra *A constituição da Pessoa Humana* (1932-33) escrita alguns anos após a obra de Max Scheler, tende a dialogar com as questões abertas por ele. (BAVARESCO, 2017). A grande indagação feita pela filósofa foi: “*existe realmente una vía de conocimiento que conduzca a la captación de la individualidad [...]*”. (STEIN, 1998, p. 37). Stein, em busca dessa resposta, chega a uma antropologia do espírito, “*una ciencia del hombre como persona espiritual [...] que estudia la estructura de todas las realidades espirituales, como son la comunidade, el Estado, el Derecho, etc. Esta antropologia es de outra índole que la científico – natural de la que partimos*”. (IDEM, p. 41). Essa visão antropológica de Stein é integral, pois, a filósofa leva em conta três extratos: corpo, psique e espírito, uma vez que, a individualidade da pessoa humana é peculiar. Sendo o espírito o extrato que possibilita o homem ser um anímico espiritual. Assim, Edith Stein denomina o espírito como “entendimento, o intelecto”. (IDEM, p. 146), é aquele que é capaz de experimentar tudo aquilo que provém da vida material; é aquele que ordena toda matéria, sendo assim, o ser humano capaz de encontra-se por inteiro.

De modo geral, o que aqui foi denominado “movimento antropológico”, assumem algumas perspectivas comuns: a) são filosofias críticas à Modernidade – em especial ao pensamento positivista e psicologista; b, entendem que a diversidade na tematização humana, apesar de rica, deve ser problematizada;

c) não se satisfazem com as reduções modernas de tendência materialista, biológica ou cultural do ser humano; d) pretendem rever a ideia de unidade humana a partir do realinhamento ontológico da posição do humano no cosmos; [e] para isso, compreendem o humano como um centro gravitacional, existencial e nuclear a partir do qual parte a pergunta pelo “self”; f) esse modo de compreensão humana, que é o elo das próprias dimensões existenciais é denominado pessoa e tudo que se diz de si, é sempre uma auto-compreensão e transcende a si mesmo. Esse núcleo “personalista” – em sentido lato – é o conteúdo que influenciou o clérigo brasileiro Leonel Franca a produzir sua filosofia como uma crítica ao positivismo religioso muito em voga na sua época.

3 A RECEPÇÃO DE FRANCA DO MOVIMENTO ANTROPOLÓGICO E SUA LEITURA MARITANISTA

O positivismo, na segunda metade do século XIX, marcou o campo intelectual europeu e rapidamente o cenário filosófico latino-americano. Essa tendência se confirmou deixando fortes consequências políticas e ideológicas na intelectualidade latina – de modo muito peculiar no Brasil. Para os intelectuais ligados ao catolicismo latino-americano da época, o pensamento oriundo da Segunda Escolástica, representada por Suarez e radicalmente oposta a qualquer sinal de modernidade, não era mais suficiente para manter os valores cristãos. Era preciso buscar uma alternativa à visão positivista. O Neotomismo europeu da década de 1920 ganhou força, funcionando, assim, como resposta aos conflitos entre tradição e modernidade vividos pelos intelectuais, uma vez que, a tradição e modernidade seriam conjugadas na releitura da história, sem se deixar levar pelo conflito, pelo ateísmo ou pela laicização. Jacques Maritain foi um dos pilares desse novo tomismo que alcançou a América Latina, influenciando o engajamento de intelectuais católicos em torno do Humanismo Integral, com a fundação do partido Democrata Cristão Latino Americano. Era necessário instaurar uma “metafísica cristã” que garantisse o primado da questão ontológica sobre a gnosiológica, corrigindo os erros e os desvios modernos. (JAPIASSU; MARCONDES, 2001).

No Brasil, a influência de Maritain não foi diferente. Ele contribuiu para que uma geração de intelectuais, ao longo do século XX, realizasse uma reflexão

sobre a pessoa humana e suas implicações místicas, culturais e sociais. (SANTOS, 2014). Um bom exemplo é a fundação do movimento Reação Católica na década de 1920: “No advento dessa nova era que foi o após-guerra de 1918, três espécies de revoluções se operaram no Brasil: a política, a literária e a espiritual”. (LIMA, 2010, p. 14). Passando por transformações que ecoaram historicamente em todo o território nacional, marcada pela divergência latente no âmbito sócio-político e econômico, se destacou o clérigo e filósofo Leonel Franca, personalidade que abriu novos rumos para a cultura brasileira, bem como, demarcou o advento formal da Renovação Espiritualista. Ele tem importância significativa no contexto do pensamento filosófico brasileiro, pelo viés da Igreja Católica, pois defendeu o eixo político educacional, tal como, a sustentação da bandeira da concepção Humanista Tradicional. Em sua obra, *A Crise do Mundo Moderno* (1951), de inspiração maritainista, ele refletiu sobre crítica à Modernidade e a necessidade de rever o lugar do homem no pensamento e mundo moderno. Para descrever a “crise”, Franca (1951), utiliza uma metáfora. Para ele, a Modernidade é um “grande drama teatral” em três atos. O primeiro ato corresponderia ao que ele denomina de “primeiras rupturas”; o segundo seria o século XVIII; e o terceiro, a divinização do homem. Este modo de ler a modernidade, não é original de Franca, ele está baseado na leitura que Maritain faz deste mesmo período histórico. (MARQUES; SIQUEIRA, 2018). O grande drama, com efeito, deve ser entendido como a recepção de Franca do movimento antropológico.

No primeiro ato, o autor retratou o que ele considera “a primeira ruptura da unidade espiritual no Ocidente”, produzida pela Reforma Protestante. O movimento reformador teria um papel decisivo na formação no mundo moderno, não só pelas implicações teológicas (como a fragmentação da Cristandade Ocidental), político-sociais (como as querelas do poder temporal), mas também porque solidificou o pensamento base de toda modernidade: o individualismo. Conforme Franca - tal como Maritain - Lutero fora considerado o “porta-bandeira e o seu aparecimento marca uma data inicial”. (1951, p. 63). Ainda mais, “sob o signo da ruptura, inaugura-se a civilização moderna”. (IDEM, p. 68). Segundo Franca (1951, p. 50), “as relações entre a natureza e a graça constituem o centro de gravidade da teologia luterana”. (IDEM, p. 50). Pois, a natureza e a graça, longe de se harmonizarem-se em sínteses consistentes, opõem-se em

contrastes. Para a “superação” do contraste, Lutero, cria então a teoria da justificação pela fé (*sole fide*), o qual, tem como consequência imediata a negação da vida sobrenatural, promulgando uma visão naturalista do mundo. Lutero, rompe com a Igreja, como organização social e proclama o individualismo, isto é, o indivíduo passa a ser considerado o mediador supremo e indefinível dos princípios orientadores da própria existência. (FRANCA, 1951). isolado da vida social e constituído, pelos, direitos ilimitados do livre exame e por ela pautar a liberdade de seus atos. Assim, subverte-se a hierarquia das atividades espirituais do homem, rompendo com o equilíbrio entre o homem e o mundo externo da vida social.

De acordo com Franca, “também com Descartes achamo-nos em face de um reformador consciente que, num aprumo de individualismo isolante, se ergue contra o passado e arvora a pretensão de iniciar a história do pensamento”. (1951, p. 68). Ademais, Descartes é considerado, por Franca, aquele que incorporou as consequências da teologia luterana e trouxe-a para a Filosofia. Pois, Descartes propõe uma espécie de livre-exame filosófico: um método (dúvida metódica) para, sem depender de ninguém, poder alcançar a verdade, como se o indivíduo fosse capaz de “atingir a perfeição espiritual de sua espécie, no deserto de uma autarquia completa”. (FRANCA, 1951, p. 69). Assim, Franca (1951), expõe duas dilacerações causadas pela filosofia cartesiana: a primeira, relacionada com a dúvida metódica; e, segunda, é que Descartes criou uma nova antropologia, isto é, fez um dualismo entre corpo e alma, assim, “à atividade de ordem espiritual reduzir-se-á todo o psiquismo humano”. (IDEM, p. 60). Desse modo, com a divisão radical entre corpo (matéria) e alma (espírito) a unidade substancial do homem ficou irremediavelmente comprometida, e com a unidade do homem, a harmonia da vida e da civilização.

No segundo ato do drama de Leonel Franca (1951), aparece o século XVIII, caracterizado como o movimento racionalista, “proclamando a soberania do senso individual”. (1951, p. 73). “Deísmo na Inglaterra, filosofismo na França, racionalismo na Alemanha — nomes diversos para designar um mesmo movimento ideológico de “naturalização” do cristianismo, isto é, da negação da sua própria essência”. (1954, p. 392). Os racionalistas do século XVIII renunciaram a luz da fé, submeteram-se aos limites da própria razão individual todo o cognoscível e recusaram a plenitude da vida que lhe oferece a verdade

revelada, ou seja, os movimentos racionalistas “convergem os seus esforços para dar ao fato cristão um sentido puramente naturalista e reduzi-lo ao denominador comum dos outros acontecimentos da história humana”. (FRANCA, 1951, p. 93). Dessa forma, o homem não pretende obedecer a senão à própria razão e, esta é presa nos limites do naturalismo sem horizontes.

Franca (1951), para sintetizar o drama correspondente ao século XVIII, menciona o racionalismo de Kant, dado que, o pensamento kantiano condensa as aspirações dos movimentos racionalistas do século XVIII. Em Kant, o conhecimento passa a ser construção do objeto. Se ainda se afirmar incoerentemente a existência de uma coisa em si, é para declará-la de todo inacessível ao espírito. O mundo do conhecimento só atinge aparências fabricadas pela projeção de formas subjetivas. O homem isola-se assim da realidade externa e proclama a sua independência em face das exigências objetivas de uma ordem universal, isto é, “o homem é a medida do ser cognoscível e o centro do universo ao qual impõe as próprias leis”, tudo depende dele e tudo se refere num relativismo integral. (FRANCA, 1951).

A autonomia passa a ser a regra essencial da vida. Para tanto, Kant, busca “erguer a moralidade sobre a solidez de uma a priori inconcusso: o imperativo categórico”. (IDEM, p. 89). Isto é, o dever se impõe à toda natureza racional, critério que assegura às ações humanas e seu valor ético. Sendo assim, só o pensamento da lei pode entrar como fato decisivo, na motivação do ato moral. Assim, o racionalismo chega ao seu ideal, a afirmação da autonomia absoluta da ação humana. Conforme Franca, Kant, define essa autonomia como: “a propriedade da vontade de ser a lei de si mesma”. (1951, p. 90). Portanto, só é moral a obediência à sua própria lei. Destarte, o homem é concebido como um ser livre e que, por si mesmo, se submete às leis incondicionais, não precisando se “alguém superior” para que conheça o seu dever. Percebe-se, então, a afirmação de uma independência radical, resultando na “ruptura completa entre a inteligência e o ser; entre o homem e a realidade; entre a sua atividade livre e as finalidades objetivas e essenciais da natureza”. (FRANCA, 1951, p. 104). À vista disso, as antíteses dos dualismos, ocasiona à dilaceração mais profunda no homem, ademais, o homem busca à felicidade que está na perfeição da natureza, mas não pode agir em vista da perfeição, porque estaria ferindo a moral que é a lei do homem, isto é, a ação seria imoral e desvirtuaria a autonomia

da vontade. Pautado numa filosofia iluminada por um egoísmo metafísico que promove um grande abalo no domínio da civilização e da vida.

Por fim, o terceiro ato, de Franca (1951) se preocupa em dramatizar o tempo da “Divinização do homem”, como consequência dos fatos ocorridos no século XVIII, quanto nos filosóficos. Consumaram o divórcio entre o espiritual e o social. Criou-se assim um abismo entre as realidades profundas da vida espiritual e a organização das instituições sociais. Do homem, removeu o espírito que lhe inculca vida, sentido moral, valor humano, porque, “no homem a inteligência e a vontade, inexplicáveis no seu dinamismo, perdem o objeto de suas aspirações mais profundas”. (FRANCA, 1951, p. 95). Assim, a sonhada emancipação do homem atinge “teoricamente” uma independência total, consumando-se a antropolatria, concomitantemente, toda a desordem dos valores espirituais. Tendo Comte, Nietzsche e Marx como grandes expoentes do drama.

Franca (1951) lê o positivismo de Comte como “a negação de Deus e a adoração da humanidade”, o qual seria a mais perfeita fase da evolução da história humana. O homem passou a despreocupar-se com os problemas de origem e da finalidade do universo, passando a preocupar-se apenas com a relação de coexistência ou de sucessão. Conservando no âmbito especulativo, apenas um valor de utilidade pragmática, pois, saber sobre as razões das coisas ou sobre os mistérios do ser, se tornaram questões sem sentido; subministraram apenas normas e receitas práticas do cotidiano. “Assim, o homem, considerado “pequenino deus”, acha-se comodamente instalado nos seus domínios invioláveis”. (FRANCA, 1951, p. 96). Desse modo, a expressão do progresso humano, é mister postular toda uma metafísica materialista, ou melhor, cumpre supor que o fim último do homem se resume nos bens terrenos e, que a vida presente encerra a totalidade de seus destinos.

A seguir, conforme Franca (1951), Nietzsche é um negador de Deus e proclamador do “super-homem”, o qual desvela o modelo acabado do homem moderno, devido aspirar à independência total de tudo. De acordo com Franca (1951, p. 100), “a “morte de Deus” é a subversão de todos os valores humanos”, ou seja, a vontade do poder permite que o indivíduo se alto delegue desenvolver seu potencial máximo, de modo a torna-se um super-homem, dono de si. “A expansão soberana de sua vida, eis o seu ideal” (Ibidem, p. 102). Nesse sentido,

tornou-se o pensador que não poupou esforços a defender um egoísmo ético, ou seja, que a organização essencial do indivíduo seria a de promover o próprio bem, sendo assim, “a expansão da vontade de poder no super-homem é o único absoluto”. (FRANCA, 1951, p. 101). Ou seja, não precisaria da crença do ser, nem como ele a verdade, assim, a existência passa a ser uma simples atualidade. Na liberdade ilimitada, o super-homem, poderá dar toda expressão aos seus instintos indomáveis, “em sua vida é tudo o que a manifesta e exalta como força, como domínio, como afirmação irrestrita de si”. (FRANCA, 1951, 102). Desse modo, consuma-se a inversão de todos os valores morais, porque, passam a considerar os instintos qualificados de maus pela moral atual, isto é, um meio pelo qual se assegura a vitalidade do homem; desconsiderando à ciência e à moral, pois, essas referem-se à negação da vida. Desta forma, o super-homem, seria o modelo acabo do homem moderno, visto que, passa a ser considerado por Nietzsche, segundo Franca (1951), o “sentido da terra”, o “dominador”, com ideias pautados na força e a vontade de poder.

A ação passa a ser o único valor, ou seja, sem nenhuma finalidade externa e nenhuma norma interior; ação livre, independente absolutamente de tudo; ação “que se firma sem outra razão de ser senão a própria afirmação”. (FRANCA, p. 105). Este eu, afirma o seu próprio ser, cria o que quer e dá a medida e o valor de todas as coisas; o seu caminho é único. Destarte, o super-homem, se eleva à altura, a sua existência se limita na afirmação do ato, “ele é a razão suprema da humanidade e a humanidade só existe para ele”. (IDEM, p. 106). Portanto, a divinização do homem. O homem pautado no “terrenismo”, tem-se sua vida criada, sem norte, perde a razão suprema de ser vivida, ou melhor, apagam-se no horizonte do homem todos os ideais, “partem-se todas as molas do seu dinamismo”, (IDEM, p.108), de sua existência.

Por fim, conforme Franca (1951), Karl Marx também chegou às mesmas conclusões fundamentais de Nietzsche, porém, fazendo o enaltecimento do homem coletivo. Os pensamentos de Nietzsche e de Marx apresentam uma mentalidade ligada a uma lógica do terrenismo mais absoluto e a “negação completa da ordem moral”. (IDEM, p. 108-9). Marx, de acordo com Franca (1951), trazia uma herança profundamente antirreligiosa, sendo Feuerbach um de seus influenciadores. Para ambos, a religião era considerada um simples produto da consciência humana, ou seja, a religião (“ópio do povo”) era apenas

uma ilusão e, o seu efeito natural seria a alienação . Logo, pela alienação o homem desvia uma parte de sua natureza, canalizando-a para um ser estranho e ilusório: Deus, um “princípio” diminuidor dos valores humanos. O comunismo (ideologia econômico-social marxista) prestará ao ateísmo um valor definitivo. (FRANCA, 1951). Visa oferecer à luta antirreligiosa - caminho de libertação e reintegração da natureza humana – doutrina de ação e transformação da sociedade. Conjectura pautada no postulado de uma metafísica materialista.

Marx, neste contexto inevitável da história, conforme Franca (1951), não desconhece a existência dos valores espirituais, porém, “altera-lhes radicalmente a essência até desnaturá-la por completo. A base real da sociedade é constituída pelas relações oriundas do regime econômico”. (IDEM, p. 114), sobre qual se fundamenta as superestruturas (as ideologias). Uma vez constituída, as superestruturas agem e reagem sob o plano econômico. Destarte, a moral e a religião e a arte, “não só exercem entre si ações recíprocas, mas podem influir sobre as relações de produção”. (IDEM, p. 115). Conclui-se assim, que toda as ideias de transcendentais ou de valor, são e permanecem, no materialismo marxista, simples reflexos da situação econômica, ademais, “o postulado metafísico do materialismo mais radical elimina a possibilidade de um mundo transcendente; os valores espirituais perdem, com os objetos próprio, toda consistência e toda autonomia”. (IBIDEM). Dessa maneira, só as forças econômicas têm existência própria; uma significação real para a vida. “O motor decisivo da história humana é, em última análise, um elemento material”. (IBIDEM). Assim sendo, não é consciência do homem que determina a maneira de ser, é, pelo contrário, a maneira de ser social que determina a consciência do homem. O homem passa a ser o fim de si mesmo.

A análise histórico-filosófica feita por Franca (1951) apresentou uma desintegração do homem moderno. Trata-se, com efeito, de reduzir tudo a proporções puramente humanas (tudo à medida do homem, tomado como um fim em si próprio), de fazer abstração de todo o princípio de ordem superior: o individualismo. O individualismo, é a causa determinante à crise do mundo moderno, pelo fato, de ser construída sob “possibilidades mais inferiores da humanidade”, isto é, sem nenhum elemento supra-humano. Para tanto, enunciam a negação da metafísica, reduzindo-a inteiramente à razão; e, arrasta inevitavelmente consigo o “naturalismo”. De acordo com Franca (1951), a

negação da metafísica da vida, afetou os valores espirituais acessíveis às simples forças da natureza, tal que, “à inteligência recusou-se a capacidade de transcender o plano empírico dos fenômenos; à vontade, o poder de orientar livremente seus destinos”. (FRANCA, 1951, p. 120). Com efeito, o homem perde a dignidade da pessoa com a transcendência de seus destinos espirituais. Suprimiu-se todas as conexões que situavam a natureza humana numa ordem divina e num cosmo inteligível, desse modo, “desintegrado de tudo, o homem viu-se na impossibilidade desesperadora de conhecer a própria finalidade”. (IDEM, p. 121). Eis a tragédia do homem moderno. A crise do mundo moderno, não foge ao lamento sintomaticamente integrista, nostálgico da perda da grande homogeneidade espiritual, e à busca de sua restauração.

4 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NO PENSAMENTO DE FRANCA

A leitura de Franca convergiu para uma conclusão: a eliminação progressiva dos valores espirituais na vida das consciências e sociedade moderna. Em face das ideologias, o homem fora rebaixado no nível da pura matéria e, neste rebaixamento, divinizam-no numa exaltação paradoxal. De acordo com Franca (1951, p. X), “Todos os problemas, econômicos e políticos, morais e sociais, resolvem-se em última análise em problemas humanos e pedem soluções humanas inspiradas num conceito da natureza e dos destinos do homem”. É este princípio metafísico que traria contribuições salutares para a sociedade moderna. Uma vez que, pelo Cristianismo, mais especificamente, pela filosofia cristã, “viu-se na urgência de sair ainda uma vez em defesa da eminente dignidade da pessoa humana”. (IBIDEM, p. 129).

A ideia fundamental de pessoa, segundo Franca (1951), constitui, de fato, pela sua imediata acessibilidade do conhecimento e pela sua abertura ao Infinito – centro de perspectivas excepcional na visão sintética do universo. Nó vital em face de todas as realidades. A filosofia antropológica cristã de Franca, em oposição declarada ao positivismo, concentra, por isto, seus esforços construtivos em torno desta ideia central, especialmente, pelos trabalhos de Max Scheler e Jacques Maritain, “com os horizontes abertos a todas as perspectivas da ordem sobrenatural, está em condições de compreender o senso profundo e o valor incomensurável e misteriosa da pessoa”. (IDEM, p. 130).

Nesse íterim, para melhor compreensão dessa ideia, Franca (1951) faz a acepção da palavra pessoa para falar sobre a dignidade do homem. Para tanto, a moda de Mounier em seu personalismo, faz um apanhado da antiguidade para mostrar que, desde a origem do uso da palavra, ela já desempenhava algum valor provido de dignidade. A compreensão de *persona* designava “máscara”, pois, se referia aos atores de teatros. Porque indicava o papel importante desempenhado de alguém na vida social. Já no direito romano, *persona* significava “representante em matéria judiciária”, nesta acepção conserva-se a ideia de nobreza e dignidade. Na Idade Média, *persona* se acentua como sinônimo de dignidade eclesiástica e *personatus* equivalente ao sujeito de importância. Com o tempo, o vocábulo ganha conotação mais natural de homem, “à nobreza que lhe advém, não dos títulos convencionais da vida social, mas dos atributos intrínsecos e específicos que lhe assinalam um posto singular na escala dos seres”. (IDEM, 130). Após isso, houve toda uma queda nas ideias filosóficas e, modernamente, *persona* é tida como sinônimo de homem, mas sem saber direito a definição do que é o homem. No âmbito da psicologia, por exemplo, a *persona* será entendida a partir dos fenômenos. A *persona* passa ser vista como a coexistência de estados psíquicos em torno de um centro comum e a permanência no tempo de identidade, à essa síntese a psicologia dá o nome de *persona*. (FRANCA, 1951).

Por conseguinte, para definir o constitutivo essencial da *persona* é necessário ultrapassar o plano dos fenômenos e atingir o plano ontológico (isto é, o plano do ser). Isto é, sobre os dados da experiência é mister projetar à luz dos princípios e envolvê-lo numa inteligibilidade total. Para assim, ter-se uma “acepção” satisfatória desta eminente dignidade que faz o homem emergir tão alto acima da natureza.

Conforme Franca, o homem

[...] é antes de tudo, um indivíduo, isto é, um todo, completo, indiviso em si (indivíduo) e distinto de tudo o mais. Não é parte de um todo, não é modalidade que adere o outro ser. Existe em si por si. Um coeficiente de solidão o singulariza. A natureza humana, que em sua perfeição específica se nos apresenta na universidade uma ideia abstrata, ele a possui como uma realidade singular e concreta. (FRANCA, 1951, p. 146).

Num primeiro olhar, revela que o homem é condicionado ao espaço-tempo e, mostra a perfeição de subsistência, porém, não chega à ideia do que a pessoa possui de próprio e específico, pois, o indivíduo também se encontra presente no âmbito da espécie.

Segundo Franca (1951), numa definição célebre homologada por toda filosofia posterior, Boécio define a pessoa como “um indivíduo de natureza racional”. Assim, afirma-se que o homem, pela dignidade racional ultrapassa os reinos dos indivíduos e das coisas para elevar-se a um plano singular no universo. Dessa acepção, sob vários aspectos da personalidade, postos pelos pensadores modernos com mais ênfase, encerram-se nesta acepção. Daí a crítica de Franca ao homem moderno, isto é, porque a racionalidade é concebida irremediavelmente fechada em si mesmo, pois encerra-se numa parte do espaço e tempo, não possui “nenhuma possibilidade de uma expansão original por vias novas e próprias”. (IDEM, p. 133). O homem possuía uma autonomia relativa e uma independência limitada. Para Franca, a inteligência abre-se à compreensão do ser,

Capaz, por natureza, captar o ser em si, e na variedade ilimitada de suas manifestações, abre-se-lhe ante o olhar extasiado o domínio da verdade da beleza e do bem. O conhecimento é como que uma reiteração viva de tudo o que é. A variedade indefinida dos objetos existente em si passa, por meio da ideia, a existir de uma maneira nova e inefável na inteligência que assim, em virtualidades inesgotável, se torna de algum modo todas as coisas. (IBIDEM).

Destarte, reflete o universo com a ordem admirável de suas relações, como um cosmo todo orientado para finalidades superiores. Assim, a razão desprende-se de ser da própria inteligência, um ideal de perfeição que empolga com força atrativa de uma vocação pessoal, (FRANCA, 1951), de tal forma que, o ser em si para si (perfeição individual da subsistência), a pessoa eleva-se à autoafirmação de uma “consciência que se sabe existente e se orienta para a finalidade do seu ideal”. (IDEM, p. 134). Sendo assim,

[...] com o conhecimento dos fins da própria atividade e dos meios que a eles se podem levar, a inteligência conserva em seu poder a iniciativa de seus julgamentos práticos e neste arbítrio do julgar se funda, com o domínio de seus atos, uma autonomia nova. É a afirmação de um princípio ativo superior, que mobiliza conscientemente os seus recursos, planeja novas realizações,

constrói a próprio destino através de caminhos originais, pode inaugurar uma série de ações não contidas nos determinismos das coisas precedentes e assim desempenhar um papel (persona) pelo qual se sente responsável no drama do universo. (IBIDEM).

Destarte, esta nova forma de independência no ser, vem juntamente a independência do agir, sendo assim, marcado pela liberdade. Está fundando a grandeza da ordem moral, dá à pessoa a consagração suprema de sua dignidade. Nesta autonomia reside toda a dignidade humana, enquanto o homem se orienta para os seus destinos, obedecendo as leis eminente de sua natureza racional. Também, heterônoma, ou seja, a natureza humana não existe a si mas depende, “na sua essência e na sua finalidade de uma coisa mais alta”. (FRANCA, 1951, p. 135). O homem, consentindo com a vontade própria e Vontade incriada, realizar o que deve por natureza – racional e livre – é encontrar em Deus a segurança da plenitude humana. O homem será tanto

[...] independência maior, de uma unidade interior mais concentrada, de uma totalidade mais compreensiva de um domínio autônomo dos próprios atos. Com o aparecimento do homem da espiritualidade que capta o universo pelo pensamento e capta a si mesmo, que eleva à contemplação do ideal e livremente para ele norteia a sua atividade, o cosmos enriqueceu-se do que nele há de mais precioso. (IDEM, p. 136).

Neste fundamento ontológico exposto se concentra todo o valor da pessoa humana. A título imprescindível de sua grandeza advém das suas raízes da sua natureza racional e livre, quanto, pelo modo superior de sua existência. Sendo a pessoa, fim de si mesma, nunca pode ser rebaixada à condição de meio ou instrumento. A pessoa emerge deste plano de existência em que se encerra a inferioridade da causa. Possui um valor singular e próprio.

De acordo com Franca (1951), a natureza racional é o princípio da dignidade humana da pessoa, mas não seu complemento, pois, não recebe a perfeição desde o “berço”. Mais pelo seu elemento material, atravessado no espaço-tempo, o homem possui uma “história”, portanto, essa história deve coincidir com o progresso na realização de si mesmo. Para tanto, a pessoa deve tender à personalidade, a qual, garantir-lhe-á um grau elevado. Pois, “a pessoa é um substrato metafísico, a personalidade, uma realização moral; a primeira, um dom da natureza, a outra, uma conquista do esforço; lá um ponto de partida,

aqui um ideal que nesta vida se atinge a plenitude”. (IDEM, p. 138). Por certo, a lei que lhe domina todo o dinamismo é a referência essencial Absoluto, o qual, será, o ponto de apoio definitivo; uma referência transcendente a um Pensamento infinito, princípio de toda a verdade, e a uma Realidade primeira, fonte de todo o ser. De acordo com Franca, “a pessoa, para atingir a própria plenitude ontológica reclama o Absoluto, mas um Absoluto que seja Alguém, um Ser Pessoal a que se possa dedicar num ato sublime de Amor, razão suprema e felicidade inefável de sua existência”. (1951, p. 140).

Fica claro, portanto, que para abrir à pessoa à sua realização total só há uma atitude: o dom de si, ou seja, a pessoa por sua natureza é aberta o Infinito. A pessoa não é fechada em si. Assim, não há, pois, solução para o problema do homem senão no dom de si mesmo ao Infinito. Sendo assim, o cristianismo é uma possível resposta à questão suprema de que dependem os destinos da pessoa. Pois, o fim do cristianismo é “ensinar o homem a sua elevação a um destino supremo e subministrar-lhe os meios proporcionais ao seu conseguimento”. (FRANCA, 1951, p. 226). É a natureza do homem que é elevada à ordem sobrenatural. Em conclusão, o fim é o centro de todo dinamismo humano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante as reflexões aqui empreendidas, é possível reconhecer em Franca uma leitura legítima e pertinente do pensamento brasileiro. Para Franca, assim como para todo Movimento Antropológico, a Modernidade desserviuiu ao humano. Na linguagem de Franca, ela é um “grande drama teatral” em três atos que resulta, ao final, na desintegração e fragmentação humana. Desse modo, para Franca, fora de uma antropologia sinceramente espiritualista, a ideia de pessoa tende a atrofiar e desaparecer, diluída num verbalismo vazio. Para Franca, espiritualismo é o ultrapassamento do plano fenomênico para alcançar o plano ontológico, plano este cuja integralidade está garantida. Com essas leituras, Franca assume no cenário do pensamento filosófico brasileiro um destaque, assumindo uma postura crítica e reacionária frente ao positivismo. Sua recepção e leitura do problema antropológico, o permite pensar um

autêntico, mas em paralelo ao Movimento Antropológico europeu, modo de ser do homem.

Franca não é um mero leitor de Maritain ou Mounier, mas é um pensador autêntico e legítimo no que tange ao revigoramento da Filosofia Católica no Brasil. Nem Maritain, nem Mounier, embora ambos fossem católicos, conseguiram mergulhar o problema antropológico a serviço dos valores e propósitos católicos como Franca. A decadência da Segunda Escolástica dos jesuítas no Brasil frente ao crescimento do Positivismo e do Ecletismo de Tobias Barreto já instalados desde o final do século XIX necessitava uma reação forte e expressiva de uma ofensiva católica. A antropologia filosófica foi, portanto, o modo como esse pensamento católico saísse do ostracismo e dialogasse com as correntes vigentes, a fim de combatê-las e assegurar a influência do catolicismo. Franca, nesse sentido, deve ser reconhecido, no pensamento filosófico brasileiro, como um caso de recepção e contextualização de um problema filosófico geral. Se Agostinho e Tomás não são meros “cristianizadores” de Platão e Aristóteles, respectivamente, Franca também não é dizer mais do mesmo, em termos personalistas. A Crise do Mundo Moderno, obra da década de 1940, se propõe, de fato, apresentar as grandes contribuições do pensamento antropológico europeu para o pensamento brasileiro.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

BAVARESCO, Gilson. **O conceito de pessoa em Edith Stein**. Dissertação (Mestrado) -Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2017.

EUFRÁSIO, T. de Moliner. **Humanismo integral segundo Jacques Maritain: a pessoa humana como ser de relação e promotora de dignidade**. International Studies on Law and Education. CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto, 28 jan-abr 2018.

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora. 1951.

GALEAZZI, Giancarlo. **Jacques Maritain un filosofo per il nostro tempo**. Milano: Massimo, 1999.

- GOMES, T. de Fraga. **O conceito de pessoa em Scheler**. Porto Alegre: Editora PUC-RS, 2016.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- KLAUS, L. R. **A abordagem fenomenológica da antropologia filosófica: Pessoa e Espírito em Max Scheler**. Santa Maria, 2014.
- LIMA, A. A. A reação espiritualista. In: VV. AA. **Leonel Franca (1893/1948)**. Biografia e Estudos críticos. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2010. Disponível em: http://cdpb.org.br/antigo/leonel_franca_final.pdf. Acesso em: 26 ago. 2020.
- LOPES, M. REIS, R. L. Max Scheler: o conceito de pessoa e as críticas de Martin Heidegger. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**. v. 5, n.1, 2016.
- LOPES, R. B. **Imagem do pensamento: do antropológico ao acontecimento da educação**. Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências. Marília, 2011.
- MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Nacional, 1965.
- MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942.
- MARITAIN, Jacques. **Por um humanismo cristão: Textos Seletos**. Tradução de Gemma Scardini. São Paulo: Paulus, 1999.
- MARQUES, V. H. de Oliveira; SIQUEIRA, L. A. G. A leitura crítica de Jacques Maritain da modernidade desde a noção de humanismo integral. **Ágora Filosófica: revista do curso de Filosofia da Universidade Católica de Pensamento (UNICAP)**, v. 1, n 2, p. 39-58, jul/dez. 2018.
- MOUNIER, E. **O personalismo**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1964.
- NASCIMENTO, F. S. A concepção de pessoa no pensamento de Emmanuel Mounier. **Caderno Zygmunt Bauman**, v. 9, n. 20, 2019.
- PEIXOTO, A. J. Pessoa, existência e fenomenologia: notas sobre as concepções do personalismo de Emmanuel Mounier. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 455-468, jul./dez. 2010.
- SANTOS, Ivanaldo. **Jacques Maritain, o humanismo integral e a crise da cidadania**. São Paulo: Faculdade São Bento, Instituto Jacques Maritain, 2014.
- SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Tradução e apresentação de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHELER, Max. **Metafísica de la libertad**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana**. Madrid: BAC, 1998.

DADOS DOS AUTORES

Victor Hugo de Oliveira Marques

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (2006), graduação em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (2010), especialista em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (2011), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2012) e doutor pelo Programa de Pós-Graduação Desenvolvimento Local na Universidade Católica Dom Bosco (2020). Atualmente é Coordenador do cursos de Licenciatura em Filosofia (EAD) e do Bacharelado em Filosofia, ambos da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), e docente destes mesmos cursos. Pesquisador do Projeto de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento. Pesquisador do Laboratório de Ética e Cuidado. Orientador do Projeto de Iniciação de Científica (PIBIC). Professor colaborador do Projeto de Extensão Essaluz. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Urbanidades e Poluição Sonora. Áreas de interesse: Fenomenologia, Hermenêutica e Desenvolvimento. Autores: Heidegger, Gadamer e Byung-Chul Han. Temas: Cuidado, Habitar, Hermenêutica e Mitologia, Urbanidades. *E-mail:* vicgo@bol.com.br

Ronaldo Prieto Souza

Graduando em Teologia e Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Dom Bosco. *E-mail:* rprietosouza@gmail.com