UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Júlio Miranda Canhada

Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista

(Versão corrigida)

São Paulo
2017

Júlio Miranda Canhada

Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oito-centista

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo

2017

Folha de Aprovação

CANHADA, Júlio Miranda. Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____

Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui

_____

Prof. Dr. Patrice Vermeren

_____

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

_____

Prof. Dr. Miguel Soares Palmeira

_____

Prof. Dr. Homero Santiago

Agradecimentos

À Profa. Marilena Chaui, orientadora deste trabalho, de quem só recebi estímulo e encorajamento para realizá-lo. A presença de suas reflexões, por meio de textos, falas, debates e aulas estão por toda esta tese, de uma maneira que eu não saberia mensurar;

Ao Prof. João Adolfo Hansen, pela contribuição com a leitura e discussão de partes desta tese;

Ao Prof. Patrice Vermeren, por ter me recebido na Universidade Paris VIII durante meu estágio de pesquisa no exterior; pelas reuniões de pesquisa, por ter tido a oportunidade de participar do Seminário *Les aventures de la philosophie française en Amérique Latine*;

Ao Prof. e amigo Miguel Soares Palmeira, pelas leituras de meus textos e pelas sugestões sempre generosas; também por ter participado de meu exame de qualificação;

Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva, pelas sugestões quando do exame de qualificação;

Às funcionárias do Departamento de Filosofia da USP, especialmente Marie Márcia Pedroso;

Aos meus pais, Alexandre e Eliane, e à minha irmã, Laura, pelo apoio durante este processo;

A Sônia França, pelo estímulo para a filosofia, muitos anos atrás;

Aos amigos que leram parte desta tese e para ela contribuíram: Anderson Gonçalves, Anderson Lima da Silva, Fernando Vidal, José Luiz Bastos Neves;

Ao Rafael Pereira, pela leitura de meus textos, pelos estudos conjuntos, pelas conversas, pela amizade;

Ao Paulo Nunes, livreiro-poeta-mineiro, pelas indicações bibliográficas, pelas conversas;

Aos novos amigos que fiz durante esses anos de doutorado e com quem pude discutir este trabalho: Bianca Marcossi, Carlos Suarez, Franco Della Vale, Lidiane Soares Rodrigues, Marcela Quinteros, Márcio Robert, Paulo Pina, Priscila Frehse;

Aos amigos do *Grupo de Estudos Espinosanos*, pela convivência instigante e companheira; pela possibilidade de discutir ideias ainda em formação;

À Laura, companheira de toda essa jornada, que construiu comigo esse XIX, trabalho a quatro mãos; amor além de toda tese.

Esta pesquisa foi financiada pela Fapesp.

Para Laura, amor com palavras

RESUMO

CANHADA, J. M. Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista. 2017. 191 f. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Desde fins do século XIX foram escritas obras em que se repertoriou a produção filosófica brasileira. Traço comum em muitas delas é o caráter de precariedade atribuído ao objeto sobre o qual se dedicam. Procuraremos examinar o modo de constituição desse juízo, levando em consideração a maneira pela qual categorias filosóficas foram produzidas por autores que, autodenominando-se filósofos, eram assim reconhecidos no século XIX no Brasil. Selecionaremos, no conjunto desses autores, textos e questões que possam lhes conferir inteligibilidade e legibilidade nesse espaço particular de criação e circulação do conhecimento. Concentrando-nos de modo geral na segunda metade do século XIX, procuraremos investigar como se deu a formação de uma ideia de século que opera como medida de pertencimento coletivo a produções filosóficas muito diversas, mas cujos sentidos temporais divergem a ponto de poder-se falar em uma história de temporalidades.

Palavras-chave: discurso filosófico, história, temporalidade, Brasil, século XIX

ABSTRACT

CANHADA, J. M. Constructions of a century: philosophical discourses in nineteenth-century Brazil . 2017. 191 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Since the end of the nineteenth century Brazilian philosophical production was recorded in many different works. A common trait in many of them is the character of precariousness attributed to the object to which they devote themselves. We shall try to examine the manner in which this judgment is constituted, taking into account the way in which philosophical categories were produced by authors who, calling themselves philosophers, were thus recognized in the nineteenth century in Brazil. We will select, from the set of these authors, texts and questions that can confer intelligibility and readability to this particular space of creation and circulation of knowledge. Generally focusing on the second half of the nineteenth century, we will try to investigate how the idea of a century arose – an idea which operates as a measure of collective belonging to very diverse philosophical productions, but whose temporal senses diverge up to the point that allows us to speak of a history of temporality.

Word keys: philosophical discourse, history, temporality, Brazil, XIXth century

Índice

Introdução 10

Capítulo 1. A construção de uma impossibilidade: histórias da filosofia no Brasil 14

1.1. O presente de um passado filosófico: o marco zero da filosofia universitária 14

1.2. Uma sempre presente inexistência: história de uma ressalva 27

Capítulo 2. Marcas de inauguração filosófica: Domingos José Gonçalves de Magalhães 43

2.1. Religião, metafísica, ciência: demarcações filosóficas 43

2.2. Nem filósofo sistemático, nem compilador: caminhos do saber 57

2.3. Uma psicologia espiritualista diante do materialismo: a construção de um adversário 75

Capítulo 3. Bem-estar material, condição da liberdade: Antônio Pedro de Figueiredo 94

Capítulo 4. Medicina da alma, filosofia do corpo: Eduardo Ferreira França 116

Capítulo 5. A construção de uma novidade: a Escola de Recife 134

5.1. Morte da metafísica, leis da história: positivismos 138

5.2. Metafísica, naturalismo, sociologia: Tobias Barreto 146

Conclusão 157

Bibliografia 171

Introdução

A produção filosófica brasileira do século XIX apresenta-se, à primeira vista, como um enorme emaranhado de discursos. Procurando situar-nos em meio a ela, vimos, no entanto, que histórias da filosofia no Brasil, desde o texto inaugural de Sílvio Romero, de 1878, até obras mais recentes, nos anos 2000, com algumas exceções, produzem um juízo de desqualificação do objeto que repertoriam. Embora tenha se formado, ao longo do tempo, uma sequência de autores e obras – em que nos apoiamos para a construção desta tese – foi sendo constituída uma espécie de senso comum historiográfico segundo o qual a produção filosófica brasileira seria essencialmente falha.

Tal senso comum parece ter sido como que ressignificado por uma apropriação do método de leitura estrutural de textos filosóficos, por volta de 1950. Sem levar em consideração a realidade desse juízo, ou seja, sem procurar assumir suas premissas para, em seguida, verificar se elas seriam verdadeiras ou falsas, no Capítulo 1 procedemos ao exame da maneira pela qual ele foi repetidamente mobilizado segundo variadas perspectivas, mas que no entanto culminavam todas na confirmação de uma eterna precariedade da filosofia no Brasil. Por esse meio, talvez tenha sido possível entrever um outro modo de compreensão da produção filosófica brasileira, modo de compreensão distante do até então praticado pela historiografia.

A *Factos do espírito humano*, obra de Domingos José Gonçalves de Magalhães, publicada em 1858, foi atribuída, pelos contemporâneos, a qualificação de livro inaugurador da filosofia no Brasil, característica que se somaria ao fato de ser o fundador da poesia romântica brasileira, com *Suspiros poéticos e saudades*, de 1836. Consideramos relevante não confirmar a veracidade ou falsidade de tal marco, no sentido de procurar materialmente asseverar qual seria o primeiro livro ou texto de filosofia publicado no Brasil, mas sim, investigando este e outros textos de sua produção filosófica, conferir-lhes inteligibilidade ou legibilidade a partir dos critérios particulares em jogo nesse

campo discursivo. Nesse sentido, no Capítulo 2 desta tese, examinamos o modo pelo qual, no discurso filosófico de Gonçalves de Magalhães, promovia-se distinções com o que se compreendia como religião, metafísica e ciência. Além disso, se faz sentido pensar tais demarcações como esclarecedoras em relação ao que seja fazer filosofia neste campo discursivo, o fato de atribuir-se caráter inaugural a *Factos do espírito humano* parece ter operado por meio de distinções com outras produções filosóficas brasileiras, tais como manuais ou compêndios destinados ao ensino de filosofia. Uma voz filosófica apta à produção de um livro de filosofia, portanto, estaria distante tanto de materiais pertencentes ao domínio do ensino, quanto das funções requeridas ao professor de filosofia.

De modo geral, procuramos caracterizar a perspectiva filosófica de Gonçalves de Magalhães como uma apropriação da filosofia eclética tal como formulada principalmente por Victor Cousin e Théodore Jouffroy. Ao invés de considerar o ecletismo como perspectiva que culminaria num adjetivo pejorativo, a filosofia eclética parece ter fornecido as bases a partir das quais Gonçalves de Magalhães procurou construir o que compreendia como psicologia espiritualista. Tal posição, contudo, só se torna inteligível desde que se considere a construção simultânea de seu adversário, encarnado pelo sensualismo ou materialismo. Neste ponto, assim, parece ter havido uma apropriação de um debate da história da filosofia que acabou por constituir-se numa polarização fundamental entre espiritualismo e sensualismo, polarização que se tornou como que um ponto de referência para diversas outras produções filosóficas brasileiras.

Por essa razão, embora sua produção se concentre sobretudo nos anos de 1840 – portanto num período anterior à publicação de *Factos do espírito humano* – procuramos analisar os textos publicados na revista *O Progresso*, cujo redator em chefe é Antônio Pedro de Figueiredo, a partir da presença de reflexões próprias ao ecletismo. Ainda que suas posições se aproximem mais de autores socialistas, tal como Charles Fourier, o solo a partir do qual as discute e reformula é compartilhado com autores que se alinham ao ecletismo. No Capítulo 3, procuramos examinar suas concepções sobre o que seja a certeza filosófica e a liberdade tendo em vista justamente essa interlocução, ou seja, tendo em vista o modo pelo qual se posiciona diante do ecletismo, do socialismo e, ainda, da economia política.

Sob outro ponto de vista, as *Investigações de psicologia* de Eduardo Ferreira França, de 1854, dão-nos a oportunidade de investigar, no Capítulo 4, o modo pelo qual relacionavam-se o saber médico e o saber filosófico, visto que, nesse campo discursivo, eles não eram vistos como excludentes um ao outro. Com efeito, neste caso a polarização entre espiritualismo e materialismo pode ser vista no interior da maneira pela qual Eduardo Ferreira França auto-significa sua própria trajetória, uma vez que ela é construída justamente como superação do materialismo em direção ao espiritualismo. Nesta relação entre discurso médico e discurso filosófico, além disso, estão presentes delimitações de campos de conhecimento a que corresponderiam diferentes objetos, ou seja, discute-se sob que perspectiva devem recair estudos sobre o *corpo* ou a *alma*: fisiologia, frenologia ou psicologia.

Por fim, no Capítulo 5, procuramos investigar duas perspectivas que, de maneiras diferentes, posicionam-se diante de um adversário comum: o espiritualismo. Trata-se, aqui, de uma reformulação da polarização entre materialismo e espiritualismo que de certo modo orientou as produções filosóficas brasileiras até então. Seja no caso do positivismo, seja no caso do que Sílvio Romero denominou Escola do Recife – cuja maior expressão seria Tobias Barreto – em ambas posições há a consideração segundo a qual ter-se-ia já estabelecido uma espécie de *senso-comum eclético no Brasil*. Quanto a Tobias Barreto, procuramos examinar os procedimentos pelos quais pretende produzir uma nova concepção de filosofia: o monismo.

Resta considerar que essas tentativas de análise são apenas aproximações em relação a um objeto cuja amplidão e complexidade envolveriam abarcar não somente uma diversidade ainda maior de materiais, como também de campos de saber. É de se notar que, no Brasil do século XIX, são muito diversamente exercidas as fronteiras do que comumente se entende como filosofia e não-filosofia. Por tais razões, além do fato dos textos que investigamos não serem de fácil acesso ou, quando o são, não serem muito conhecidos ou possuírem escassa fortuna crítica, procuramos fazer grandes citações e notas que pudessem provocar uma espécie de imersão nesse modo particular de prática filosófica. Quanto às citações, procuramos manter a grafia original dos títulos das obras; no que se refere à transposição de trechos, contudo, procuramos atualizar a ortografia, mas não a sintaxe, tais como a regência ou o uso de vírgulas, por exemplo.

Assim como não procedemos de acordo com um fio de continuidade temporal que guiasse as diferentes perspectivas do *corpus* sobre o qual nos debruçamos – tal como se pode ver na Conclusão – assim também, para os fins de nossa análise, não elegemos um critério nacional de pertencimento que unificaria esse conjunto de autores. Pois a ideia do que seja um país ou uma nação, do ponto de vista da filosofia, foi a tal ponto diversamente compreendida que nos leva a pensar que, da mesma maneira que haveria múltiplas temporalidades em jogo nessas produções, haveria também múltiplas concepções de espacialidades, desde que se considere os critérios específicos em operação na produção e circulação do discurso filosófico. Abstendo-nos desses dois critérios, pareceu-nos mais profícuo analisar a maneira pela qual, entre os autores de nosso *corpus*, pode ser entrevisto um jogo de reenvios e comunicações que, encarado em conjunto, confere inteligibilidade e legibilidade a uma grande série de textos nesse campo discursivo, desde que se atente ao sentido, ao alcance e ao modo de constituição das categorias filosóficas nele mobilizadas.[1]

[1] Apenas a título de indicação, eis algumas obras de que livremente nos utilizamos para nossa análise. Alves, Laura Penna. *Considerações sobre estudos literários em meados de 1970*. Mestrado: FFLCH-USP, 2012. Chaui, Marilena de Souza. *Conformismo e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2004, org. de Homero Santiago; *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2011; *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2013, org. de André Rocha. Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2010; *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 2007; Koselleck, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; Maingueneau, Dominique. *Genèse du discours*. Liège: Bruxelles: Pierre Mardaga, 1984 ; Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 2003; Palmeira, Miguel Soares. *Moses Finley e a "economia antiga": a produção social de uma inovação hsitoriográfica*. Doutorado: FFLCH-USP, 2008.

Capítulo 1 – A construção de uma impossibilidade: histórias da filosofia no Brasil

1.1. O presente de um passado filosófico: o marco zero da filosofia universitária

Pode-se dizer que o estabelecimento da filosofia universitária e profissional no Brasil deu-se por volta de 1950, constituindo-se como uma prática filosófica hegemônica cujas principais características seriam uma espécie de fortalecimento do lugar do comentador de textos e um interdito do posto de filósofo. Uma apropriação do método de leitura estrutural de textos formulado por Martial Gueroult e Victor Goldschmidt, tal como foi apropriado principalmente no interior da Universidade de São Paulo, passou a confundir-se com e a limitar estritamente a prática filosófica, fazendo com que, de modo simultâneo e paradoxal, fosse reformulado um sempre presente senso-comum historiográfico segundo o qual, no Brasil, a filosofia nunca teria acontecido e não teria chances de acontecer.

Em seu texto *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*[2], Victor Goldschmidt apresenta as linhas gerais do que entende ser o melhor método para a interpretação de textos filosóficos, ao mesmo tempo defendendo uma concepção de filosofia que sustentaria tal método. Em oposição ao "método genético", que buscaria causas para os *dogmata* filosóficos na exterioridade dos textos, ou seja, em "fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia intelectual ou espiritual, etc.", Goldschmidt propõe um "método dogmático", o único "eminentemente filosófico" por se ater estritamente às "razões" que levam à articulação dos conceitos e aos seus movimentos intrínsecos. Nesse sentido, buscar as razões de uma obra filosófica significaria recompor sua "arquitetura", desvendando sua

[2] Goldschmidt, Victor. *Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques*. In: *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.

"estrutura" de modo a dar a ver não alguma "intuição original" do filósofo que seria *anterior* à sua apresentação discursiva ou ao seu trabalho com a linguagem, mas, pelo contrário, poderia lançar luz sobre a constituição *simultânea* do discurso filosófico e da ideia filosófica original proposta pelo autor.[3] Ora, se ao historiador da filosofia caberia, portanto, a tarefa de refazer o *movimento* conceitual que conduz a uma "arquitetônica" filosófica particular, está presente no método goldschmidtiano uma ideia de *tempo* organizando tal arquitetônica, uma vez que o jogo conceitual proposto por cada autor não se caracterizaria como um quadro estático.

> As *démarches* do pensamento filosófico estão inscritas na *estrutura* da obra, e esta estrutura, inversamente, nada mais são do que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura que se constrói ao longo da progressão metódica e que, quando acabada, define a arquitetura da obra. Ora, falar de *démarches* e de progressão, a menos que se fique em metáforas, é supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico, ou, conferindo ao termo sua etimologia, um *tempo lógico*.[4]

Para lidar com tal questão Victor Goldschmidt propõe, portanto, a distinção metodológica entre "tempo histórico" e "tempo lógico". Enquanto o tempo histórico seria específico àquele método genético já mencionado, uma vez que nele se procuraria alinhar os sistemas filosóficos a uma temporalidade exterior a eles, o tempo lógico seria justamente a duração interna a cada sistema, temporalidade imune às contingências que levaram à constituição da obra, tais como a presença da sociedade, de fatos econômicos, da presença de outros filósofos contemporâneos ao autor, etc. Melhor dizendo, seria pelo alheamento em relação à história que uma história da filosofia poderia constituir-se como rigorosa, na medida em que se atenha a essas ilhas de tempo que seriam os sistemas filosóficos.

No momento em que Martial Gueroult, em seu texto *O método em história da filosofia*[5], propõe a distinção entre histórias da filosofia sincrônica e diacrônica, ou, ainda, histórias da filosofia horizontal e vertical, ele parece estar defendendo um ponto de vista muito semelhante ao de Goldschmidt. Um método que se queira verdadeiramente filosófico, segundo Gueroult, deveria se ater, nesse sentido, não à sucessão temporal das

---

[3] Neste ponto, Goldschmidt parece responder a certo bergsonismo, segundo o qual a linguagem seria sempre posterior e inessencial – porque atendendo aos desígnios espacializantes da "inteligência" prática –, em relação à verdadeira "intuição" filosófica, no limite inexprimível em termos linguístico-conceituais. Ver Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2006, p. 181.
[4] Goldschmidt, V., *idem*, p. 16.
[5] Gueroult, Martial. "La méthode en histoire de la philosophie". *Philosophiques*, vol. 1, nº 1, 1974.

doutrinas, à passagem de uma à outra, pois se o fizesse recairia numa história das ideias que, apesar de instrutiva, deixa escapar o caráter "perene" das obras, só apreensível quando a doutrina é encarada a partir de sua "interioridade". Mais uma vez, é a "arquitetônica" das obras filosóficas o que garante sua eternidade e originalidade. E o método conveniente à apreensão dessa arquitetônica seria justamente o "método das estruturas" ou "método das razões", uma vez que o movimento conceitual construído pelo filósofo obedeceria sempre a motivações em princípio identificáveis na própria interioridade do texto. Gueroult escreve:

> O método de estruturas consiste em explorar menos *a suposta interioridade do autor*, do que *a interioridade de sua obra*. [...] Ele não apenas põe em evidência as estruturas, ele de alguma maneira também indica-lhe as razões. É por isso que, mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, o método de estruturas é sempre um método de razões: há sempre uma razão que preside a disposição de tal ou tal elemento.[6]

Assim como em Goldschmidt, segundo Gueroult não há separação entre as ideias de um autor e o sistema lógico-conceitual que as apresenta: a sistematização filosófica não é uma apresentação posterior de intuições pré-discursivas, mas a própria criação dinâmica de ideias filosóficas *enquanto texto*. A filosofia, portanto, se identificaria a uma "técnica" argumentativa cuja finalidade a aproxima do ideal científico do "rigor demonstrativo", cabendo então ao historiador da filosofia saber refazer o encadeamento conceitual que levou a determinada sistematização e não a outra. A arquitetônica fornece tanto a chave de compreensão de toda filosofia e ao mesmo tempo suas bordas: convite para a reflexão e limitação radical do trabalho do intérprete.

Tal conjunto de preceitos orientou, grosso modo, a constituição do que se poderia chamar leitura estruturalista de textos filosóficos. Entre as muitas possibilidades de filiação teórica com o estruturalismo e suas múltiplas variações, o que surgiu da recepção conjunta de Goldschmidt e Gueroult, no Brasil, foi, principalmente, uma forma específica de constituição de um *métier de comentador*. Uma das primeiras regras desse ofício seria a atenção à estrita separação entre filosofia e não-filosofia. Dito de outra maneira, de acordo com este método, o comentador deve respeitar a história canônica da filosofia de modo a não deixar penetrarem nela outros discursos em princípio não filosóficos. Os autores dessa história deverão estar de antemão consagrados e o conjunto de seus textos imune à invasão de formas textuais provindas de outras dicursividades. O

---

[6] *Idem*, p. 12.

que amarra a estrutura sistemática ou a arquitetônica de uma doutrina é a unidade autoral assegurada por um 'grande filósofo', que, embora não preexista em relação à sua obra, fecha-se nela movimentando-se apenas no interior de seu "mundo conceitual". Afastadas as impurezas de outras práticas discursivas e os 'textos menores' de uma *philosophia perennis*, poderá o filósofo ser digno da busca e mensuração do "rigor" que o comentador fará em sua obra. Na verdade, filósofo e comentador comungariam dos mesmos critérios valorativos do que seria uma 'boa filosofia': além do rigor, *clareza* e *coerência* devem também estar presentes em qualquer obra "verdadeiramente filosófica". Por consequência, tais critérios garantiriam a *objetividade* tanto da prática do historiador quanto da própria filosofia, aproximando ambas de um ideal de cientificidade espelhado na arquitetônica gueroultiana. Uma função autor preenchida pelo cânone historiográfico; o alto valor persuasivo de critérios que aspiram à cientificidade, tais como rigor, clareza e coerência lógica; quase identificação entre autor e leitor, de modo a criar a ilusão de eliminação da contingência do ato de leitura e da história do texto, com vistas à construção de um trabalho de interpretação que se pretende neutro; por fim, crença na possibilidade de uma progressiva explicitação do texto até que se chegue a uma clarificação total: todos esses pontos são como que as balizas de legitimação filosófica da prática do historiador da filosofia, segundo Gueroult e Goldschmidt.

A Universidade de São Paulo (USP) foi criada em 1934 e, com ela, não o primeiro curso universitário de filosofia no Brasil, mas o segundo, mais duradouro e hegemônico[7]. Para a constituição dos novos cursos que comporão a universidade, são convocadas missões estrangeiras de vários países, uma vez que no Brasil não havia professores com diplomação específica a cada um dos cursos. No caso particular da filosofia, depois de um ano de permanência de Étienne Borne, primeiro professor francês a assumir a cadeira de filosofia nesta universidade, Jean Maugüé permanece à frente do ensino de filosofia de 1935 a 1943, ano em que parte para a guerra para lutar junto ao exército francês no norte da África[8]. A presença deste intelectual foi decisiva sobretudo por dois aspectos: em primeiro lugar, por definir as diretrizes do que seria o ensino universitário de filosofia no Brasil, formulando por inteiro o programa do curso; e, além

[7] Quanto à história dos cursos universitários de filosofia no Brasil, pode-se ver Tuffani, Eduardo. "Nota pelos cem anos do ensino superior de Filosofia no Brasil (1908-2008)". *Discurso.* Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 39, 2009, pp. 321-339. Quanto à importância da Universidade de São Paulo nesta história, pode-se ver Ferreira, Daniela Maria. *Filósofos à brasileira. Catolicismo e autonomia dos debates intelectuais*. Campinas: Arte Escrita, 2010.

[8] Sobre a presença de Jean Maugüé na Universidade de São Paulo, ver Cordeiro, Denilson Soares. *A formação do discernimento. Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Doutorado – FFLCH-USP, 2008. Seguimos este trabalho em vários pontos desta análise.

dessa condução formal, o professor deixou marcas que se revelariam num certo estilo de docência muitas vezes descrito como modelo a ser seguido. Diz-se que sua docência estava marcada por uma mistura profícua de questões atuais com grandes temas da história da filosofia, os quais eram chamados a comparecer em aula conforme a necessidade do debate[9]. Coube também a Maugüé a função de orientar o primeiro professor de filosofia que obteve seu doutorado no Brasil: João Cruz Costa.

Vindo pouco antes de Maugüé para a missão francesa da Universidade de São Paulo, o historiador Fernand Braudel assim se refere à situação da intelectualidade brasileira, composta tanto por seus colegas de docência quanto por seus alunos – avaliação que podemos supor ser partilhada entre os professores franceses recém-chegados à universidade:

> Os nossos estudantes, mesmo os melhores, têm uma forte tendência para filosofar sem o saber. Disciplinados neste domínio, desembaraçariam os seus trabalhos da névoa que aí se introduz sob o nome de idéia geral. Segundo a velha fórmula, é preciso pensar o pensamento.[10]

Entre o gosto pela filosofia e a aptidão para realizá-la haveria uma distância transponível apenas por intermédio de uma disciplina do pensamento. Cabeças mal-formadas, voltadas para "ideias gerais" e desprovidas, nas palavras de Étienne Borne, de "senso crítico e histórico" deveriam passar por um *dressement* do espírito de modo a se formar o que Jean Maugüé denomina "discernimento". Segundo este autor, a aquisição de um "tato histórico" deveria se dar por uma reorientação tanto do objeto de conhecimento filosófico, quanto pela maneira de tratar esse objeto. Ou seja, trata-se aqui de uma disputa tanto sobre o que seja um legítimo *passado filosófico*, quanto pelo que seja o *melhor instrumento* que daria acesso a ele. Em seu material programático "O ensino da filosofia e suas diretrizes", Maugüé escreve:

---

[9] A título de ilustração, eis uma descrição de uma aluna, depois professora do Departamento de Filosofia, Gilda de Mello e Souza: "[...] Maugüé não era um professor – era uma maneira de andar e de falar, que alguns de nós imitavam afetuosamente com perfeição; era um modo de abordar os assuntos, hesitando, como quem ainda não decidiu por onde começar e não sabe ao certo o que tem a dizer; e por isso se perde em atalhos, retrocede, retoma um pensamento que deixara incompleto, segue as ideias ao sabor das associações. Mas esse era o momento preparatório no qual, como um acrobata, esquentava os músculos; depois alçava vôo, e então, era inigualável. A impressão e a marca que deixou em nós foram extraordinárias e, mesmo agora, depois que o correr dos anos nos ofereceu tantas oportunidades de comparação, continuamos considerando-o como um dos maiores professores que já conhecemos". Mello e Souza, Gilda. "A estética rica e a estética pobre dos professores franceses". In: *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades, 1980, p. 10, *apud* Cordeiro, Denilson Soares, *op. cit.*, p. 122.

[10] Braudel, Fernand. "O ensino da história e suas diretrizes". In: *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1936*, p. 113, *apud* Cordeiro, Denilson Soares, *op. cit.*, p. 79.

> Os filósofos clássicos são os pontos fixos da história. Se o presente não se situar exatamente em relação ao passado, será como um navio que perdeu a rota [...] A leitura deve ser uma regra de vida para o estudante. Ele não deve ler naturalmente senão os bons autores. É mais seguro ler aqueles que o tempo já consagrou. A Filosofia começa com o conhecimento dos clássicos.[11]

Interpretando esse material bem como a significação histórica da presença de Maugüé, Paulo Arantes, posteriormente professor neste departamento de filosofia, escreve em um de seus textos:

> Maugüé nos convidava [...] a criar e cultivar num meio adverso o *discernimento*, pedra de toque sem a qual não há juízo capaz de saber apreciar, por exemplo, e para começar pelo mais difícil, separando os bons livros dos ruins; [...] Como a primeira necessidade do estudante brasileiro fosse então a aquisição metódica daquele senso mais amplo da perspectiva, sob a qual peneirar então as idéias, tudo se resumia à providência crucial de educar o nosso *tato histórico*, e graças à progressiva decantação de um discernimento antes de tudo de cunho filosófico. Aprendamos, para começar, a ler os clássicos com critério e sentimento, tal era o conselho de Maugüé [...].[12]

O ensino de um modo de leitura de textos filosóficos, neste momento, não significava ainda a defesa estrita de um rigor metodológico tal como irá ocorrer em meados de 1950. A defesa do domínio da história consagrada da filosofia – "ler os clássicos" – e de uma suposta disciplina do pensamento parece contribuir, sobretudo, para a construção da figura de um *outro* que se deve endireitar para que a filosofia possa acontecer no Brasil. Um dos inauguradores do ensino universitário brasileiro em filosofia, Maugüé, portanto, possui uma atividade cuja contribuição seria dupla: formalizar em novos termos a disciplina universitária de filosofia e ajudar a construir uma *imagem* de que faltaria aos brasileiros uma *correta compreensão* do filosofar, assim como uma base histórica sobre a qual poderiam construir um 'verdadeiro' edifício filosófico.

Posteriormente a Jean Maugüé, outros professores franceses fizeram parte da missão estrangeira de constituição do curso de filosofia da USP. São eles: Gilles Gaston Granger, cuja estadia foi de 1947 a 1953; Martial Gueroult, de 1948 a 1950; Claude Lefort, de 1955 a 1959; e, por fim, Gérard Lebrun, primeiro de 1960 a 1966, e depois de

---

[11] Maugüé, Jean. "O ensino da filosofia e suas diretrizes". In: *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1934-1935*. In: *Cadernos do Núcleo de Estudos Jean Maugüé, apud* Cordeiro, Denilson Soares, *op. cit.*, pp. 92-94.

[12] Arantes, Paulo. *Certidão de nascimento*, In: *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994, pp. 74-75.

1973 a 1980.[13] Sem dúvida todos esses intelectuais foram relevantes para este curso de filosofia, mas, sem querer tratar em detalhe esse processo de institucionalização, que se note que a presença de Martial Gueroult, aliada à atuação de Victor Goldschmidt como orientador de vários pesquisadores brasileiros em Rennes, foram as principais linhas de força para a cristalização de uma espécie de senso-comum convocado a cada vez que se quer descrever o caráter do trabalho realizado em filosofia na Universidade de São Paulo. Ou seja, a figura inicial de Maugüé, aliada à recepção das ideias de Gueroult e Goldschmidt, forneceram um sentido para a inauguração de um novo modo de se fazer filosofia no Brasil.

Para este momento de profissionalização, os três professores brasileiros deste departamento que parecem mais ter contribuído para a definição de seu estilo de trabalho foram Bento Prado Jr., Oswaldo Porchat e José Arthur Giannotti.[14] Sem entrar na análise de suas contribuições filosóficas específicas, gostaríamos de apresentar o modo pelo qual eles *auto-justificaram* sua prática procurando garantir-lhe legitimidade. Sem exceção, todos eles reivindicam para si o pertencimento à tradição da leitura estrutural de textos e louvam seus méritos. Giannotti, por exemplo, assim escreve a respeito disso:

> O método, o estruturalismo ou como se queira chamá-lo, serviu-nos antes de tudo para por em xeque o historicismo vigente entre nós nos anos 50. Imperava um positivismo tão entranhado, que nem mesmo se lembrava a lei dos três estados de Comte, enquanto o marxismo da Terceira Internacional pensava a história como um varal em que se põem os acontecimentos. [...] Nunca teríamos imaginado que o elogio do estruturalismo, a busca obstinada das razões de cada filosofia, pudesse vir a alimentar a mera doxografia, que transforma teses filosóficas num emaranhado de opiniões.[15]

Giannotti busca significar sua prática justamente por meio dessa filiação e do que ela teria de benéfico diante da filosofia anterior à profissionalização universitária, a qual é por ele sintetizada seja como um positivismo ignorante, seja como um marxismo vulgar. Ora, a medida que permite essa dupla avaliação – ignorância e ingenuidade – é dada pelo que entende ser o 'rigor metodológico' adquirido pelo cultivo da "busca obstinada das razões de cada filosofia". Mas como a filosofia brasileira pré-universitária não compõe o panteão dos filósofos consagrados, não seria merecedora de ser lida estrutural-

---

[13] Estas informações estão em Cordeiro, Denilson Soares, *op. cit.*, p. 153.
[14] Ver Leopoldo e Silva, Franklin. "Pesquisas no Departamento de Filosofia". *Revista de Estudos Avançados*, , vol. 8, n. 22, São Paulo, setembro/dezembro, 1994.
[15] Giannotti, José Arthur. "Dentre os guardados". *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 35, 2005, p. 115.

mente, valendo para ela uma forma de juízo considerada inapropriada quando se trata de sopesar filósofos canônicos.

Embora possa ser considerado o maior defensor e propagador das doutrinas de Gueroult e Goldschmidt no Brasil, Oswaldo Porchat, após esse período de ortodoxia, distancia-se dessas doutrinas e as critica duramente, apontando suas consequências extremamente limitadoras quando deixam de ser apenas uma propedêutica filosófica, sendo mesmo responsáveis por abafar um possível *élan* presente no estudante de filosofia.[16] No entanto, seu período de defesa intransigente do método estrutural foi justamente o momento de definição institucional e intelectual do Departamento de Filosofia da USP, sendo, portanto, mais revelador historicamente do que sua crítica posterior. Em um de seus textos – *Prefácio a uma filosofia* –, ao referir-se a este momento de sua trajetória, escreve:

> Dediquei-me, pois, com entusiasmo, à leitura dos grandes filósofos. Procurei refazer, de dentro de seus sistemas, os movimentos de suas razões e os detalhes de seus percursos. Ainda hoje, acredito que esse é o melhor caminho para entender-se a filosofia e aprender-se a filosofar.[17]

Como se vê, o programa estruturalista é seguido à risca, e sua defesa resiste mesmo à crítica posterior que o autor lhe fará. Aliás, um dos pontos importantes a se notar nessa, digamos, tentativa frustrada de desvençilhar-se da leitura estrutural, é a permanência da expectativa infinita de clarificação dos textos filosóficos, o que confere ao trabalho do comentador uma forte tendência à autonomização. Quer dizer, a crença numa explicitação total do texto reverte-se numa espécie de fanatismo exegético *do próprio intérprete*, que não duvida de sua prática na exata medida em que não duvida da grandiosidade e inesgotabilidade da arquitetônica de um sistema filosófico, uma vez que todo questionamento sobre sua metodologia e sobre o valor da sistematização é por ele classificado como *não-filosófico*. Dessa maneira, Porchat parece ter contribuído para a edificação de uma larga *ante-sala* da prática filosófica no Brasil, ou seja, um espaço de reflexão que se detém antes na definição e compreensão dos modos *de se entrar na filosofia*, do que nas diferentes percepções que se pode ter *do filosofar*. O título deste seu texto que citamos acima – *Prefácio a uma filosofia* – é bem significativo dessa postura: deve-se de-

---

[16] Ver, por exemplo, "Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia". *Dissenso. Revista de estudantes de filosofia*, n. 2, Departamento de Filosofia da USP.

[17] Porchat, Oswaldo. *Prefácio a uma filosofia*. In: *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993, pp. 27-8.

ter-se na soleira da filosofia, examinando as maneiras de melhor adentrá-la, apenas admirando suas belas dimensões.

Dentre os três professores fundamentais para a definição do que seja a assim chamada 'moderna' filosofia no Brasil, Bento Prado Jr. foi quem mais se empenhou em apontar os limites da perspectiva estruturalista. Mas tal empenho revela também, por outro lado, o quanto era necessário a quem se dedicava à filosofia, neste momento, ter total domínio do método estrutural, ainda que fosse para distanciar-se dele. Eis um trecho de um texto de 1966, em que Bento Prado descreve características desse modelo hegemônico de se fazer filosofia:

> O estruturalista recusa à obra toda significação que não seja aquela constituída pelo projeto demonstrativo do autor: além daquilo que o autor quer dizer em sua obra – ou daquilo que ele *diz*, mais ou menos explicitamente –, nada mais há do que o chão desértico onde pode vaguear a incontrolada subjetividade do leitor.[18]

A imagem do sistema filosófico como um oásis guardando a fertilidade da exegese, em contraposição à escassez de um exterior sempre subjetivo onde não se pode encontrar nada de confiável, é suficientemente ilustrativa do poder conferido à articulação lógica do texto como única fonte segura do sentido. Procurando afastar-se dessa perspectiva, contudo, Bento Prado defende antes uma *superação* do que uma *negação*, ou seja, não chega a questionar a leitura estrutural de textos como apenas *um* modo de se fazer filosofia no Brasil, identificando-a pelo contrário *à* filosofia *no* Brasil. De qualquer maneira, sua compreensão do discurso filosófico distancia-se da perspectiva estruturalista por meio de uma apropriação da maneira pela qual Merleau-Ponty concebe a obra filosófica:

> Mas não poderíamos dizer que cada universo do discurso emerge do *koinos cosmos* da percepção? Reportando-nos a Merleau-Ponty, poderíamos encontrar, no paradigma da percepção, uma maneira de evitar, ao mesmo tempo, o objetivismo dogmático (pois o horizonte envolvente da percepção é *transcendental* e não coincide com a totalidade das coisas percebidas) e o monadismo, já que todas as filosofias *falam da mesma coisa* e, até certo ponto,

[18] Prado Jr., Bento. *Leitura e interrogação: uma aula de 1966*. In: *A retórica de Rousseau*. São Paulo: CosacNaify, 2008, p. 380.

> com a mesma linguagem, abrem-se para o mesmo mundo e para o mesmo ser.[19]

O mundo comum da percepção como solo inesgotável de significações permite ao autor escapar tanto do que denomina "objetivismo dogmático", ou seja, uma concepção de filosofia como decifração total de um objeto mediado por um ideal de *representação* linguística, quanto, por outro lado, lhe permite afastar o "monadismo", ou seja, a crença de que o conjunto das significações possa ser reduzido a uma unidade sistemática impermeável ao diálogo com outras expressões, e, além disso, sincronicamente protegida por meio de uma concepção de temporalidade que separa estritamente a passagem temporal (diacronia) das suas diversas atualizações momentâneas. Assim compreendendo discurso e prática filosóficas, não causa espanto Bento Prado ter dedicado grande parte de seus esforços intelectuais para pensar as relações entre filosofia, literatura e psicanálise, procurando construir *problemas comuns* a diferentes discursividades, distanciando-se, portanto, de seus colegas de geração.

As reflexões particulares desses três professores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, embora guardem elementos próprios e idiossincrasias, podem ser vistas como fazendo parte de um mesmo paradigma, construído como esforço coletivo de auto-legitimação de suas práticas no sentido de produzirem um sentimento de pertencimento não apenas institucional, mas sobretudo filosófico. Ou seja, a experiência filosófica provinda da profissionalização universitária aponta para duas direções: ela se pretende ao mesmo tempo *coletiva* e *inaugural*. Quanto ao primeiro aspecto (a coletividade), definir-se enquanto grupo permite retirar a fragilidade que possuem posições individuais em qualquer debate, uma vez que cada interlocutor sempre se vê respaldado por um discurso anterior e superior a ele. Nesse sentido, falar *em nome de um grupo* possui uma força que vem da desidentificação dos agentes, como se falassem por meio de uma entidade nunca definível ou esgotável em discursos particulares. Decorre daí certa fluidez com que tais professores se referem à metodologia filosófica em que se baseiam, como se não fosse nunca necessário assumir sua filiação como *uma* entre outras possíveis. O resultado de tal construção pode ser resumido na presença de um "nós" familiar, que se pretende que valha por si e não mereça questionamento.

---

[19] *Idem*, pp. 391-392.

O segundo aspecto resultante dessa experiência de profissionalização é de querer constituir-se como inauguradora. Esses dois pontos, aliás, estão bem presentes nesta passagem de um intérprete dessa história:

> Até então, diante de uma doutrina do passado, bastava perguntar se era ela verdadeira ou falsa; a partir daquele novo limiar, ainda por definir, a única pergunta pertinente concernia à simples elucidação do que o autor quisera dizer. Ora, entre outras coisas, eram inegáveis as vantagens propedêuticas dessa *démarche* prévia, e num meio amorfo como o nosso, suas virtudes civilizatórias.[20]

"Virtudes civilizatórias" de um "novo limiar": não poderia ser mais clara a tentativa de distinção entre duas eras filosóficas no Brasil. Segundo o autor, a primeira delas, anterior à profissionalização, estaria numa espécie de registro pré-kantiano: ela procuraria nas obras sua metafísica ou teoria do conhecimento, para em seguida proferir um juízo acerca de sua veracidade ou falsidade, pressupondo sempre uma comunidade de filósofos que disputam pela universalidade e, sobretudo, pela *realidade* de suas filosofias. A partir do estabelecimento e consolidação da universidade, por outro lado, os intérpretes, instruídos pela *démarche* estruturalista, passam a colocar para si o limite daquela antesala filosófica já mencionada: deter-se diante de um sistema analisando apenas sua arquitetônica, sem jamais nele adentrar. Tal precaução é como que o lema do que se entende ser a 'nova' filosofia no Brasil, chegando-se mesmo a caracterizar tal procedimento filosófico como o único capaz de fazer a filosofia *começar*. Nesse sentido, os autores que teriam tido a 'ingênua presunção' de filosofarem, agrupados todos numa espécie de pré-história da filosofia no Brasil, constituiriam a figura de um absolutamente *outro*: *historicamente* outro (porque fora do início do tempo) e *filosoficamente* outro (porque fora do próprio gênero filosófico).

Sob certo ponto de vista, o discurso filosófico pode ser encarado como essencialmente formado por uma alteridade, no sentido de que sempre pressupõe adversários e, se não os pressupõe, é porque explicitamente os constrói como adversários legítimos. Tais interlocutores podem ser denominados como 'a história da filosofia tradicional','os filósofos atrasados', 'filósofos conservadores', ou qualquer outra denominação negativa. Mas, no caso que estamos tratando, a construção do outro não se dá no interior *da filosofia*, mas procura justamente situá-lo *em seu exterior*, caracterizando-o como *não-*

[20] Arantes, Paulo. *O essencial de uma filosofia é uma certa estrutura*. In: *Um departamento francês de ultramar*, *op. cit.*, p. 120.

filosofia fora da história. Apesar dessa particularidade, no entanto, não queremos dizer que parte da filosofia universitária brasileira tenha promovido *conscientemente* tal desqualificação, uma vez que pode valer para todo discurso o fato de que possui em si mesmo uma "heterogeneidade constitutiva".[21] Isso significa que não há propriamente uma unidade do discurso cujo outro lhe seria posterior e exterior: pelo contrário, o outro não se constitui como "fragmento localizável", ele é como que uma 'falta constitutiva' que revela o "descentramento" de todo discurso que se apresenta como "o mesmo". Mesmo e outro, portanto, definem-se de modo relacional e interdependente, em uma reciprocidade inesgotável em que a cada vez um polo convoca o outro para conferir-lhe sentido. O discurso filosófico, assim compreendido, não é passível de definição normativa nem quanto aos seus limites nem quanto à maneira como concebe sua própria prática. Melhor seria concebê-lo como operando por meio de um ininterrupto diálogo, em que as diferentes instâncias do discurso filosófico comunicam-se reenviando umas às outras as projeções que fazem, para si, do 'seu' outro. Entendida antes como interlocução e conflito do que como estrutura hermética, a filosofia, assim, assume-se como escolha sempre parcial e provisória de posições que necessitam ser defendidas e disputadas para que sejam aceitas como verdadeiras. Na arena filosófica brasileira, como vimos, a filosofia profissional-universitária saiu vitoriosa.

Entretanto, ao mesmo tempo em que foi construída a figura de um absolumente outro para que a legitimação da filosofia universitária brasileira pudesse ter tido sucesso, a base sobre a qual ela se estabeleceu tem profundas relações de continuidade com aquilo que ela nega. Dito de outra maneira, há um *mesmo* que paradoxalmente sustenta este paradigma filosófico que se autodenomina inaugural – um *mesmo* que é efeito de uma longa sedimentação historiográfica. Antes de tratar deste ponto, note-se que procurar examinar as características disso que se pode chamar um momento da filosofia universitária brasileira não significa a defesa de que esse seria a *único* modo de se fazer filosofia no Brasil e, muito menos, a defesa de que a Universidade de São Paulo conteria em si mesma a matriz de toda a prática filosófica brasileira. Mais ainda, a recepção da leitura estrutural de textos, por volta de 1950 nesta universidade, não é capaz de fornecer por si todos os elementos explicativos da produção filosófica dos *próprios agentes* que não obstante participaram do estabelecimento desse "método estrutural". E se essa prática filosófica específica não deve ser a única lente para se compreender o que

[21] A expressão é de Dominique Maingueneau, em *Genèse du discours*, *op. cit.*

se passou antes e durante seu processo de institucionalização, ela também de modo algum *determina* os rumos da filosofia que lhe são posteriores. É melhor dizer que sua força, bem como a relevância que há em conhecê-la e interpretá-la, advém do fato de que essa prática filosófica é aquilo *sem o que* a história que se segue a ela – e em parte a história que lhe é anterior – tornam-se incompreensíveis.

1.2. Uma sempre presente inexistência: história de uma ressalva

Em 1878, Sílvio Romero publica *A filosofia no Brasil*, primeiro texto em que se pretende repertoriar a produção filosófica brasileira e seus autores. Desde então, muitos textos com esse mesmo propósito foram produzidos, e, por mais diferentes que sejam entre si, é possível notar certo aspecto comum a todos. Trata-se do recurso à desqualificação, não exatamente *dos adversários* que produziram histórias da filosofia no Brasil, embora isso também ocorra, mas sim desqualificação *do próprio objeto* dessas histórias. Narrar a história da filosofia no Brasil foi muitos vezes identificado a uma tarefa do gênero baixo, cujo objetivo seria 'colocar em seu devido lugar' autores que se pretenderam filósofos mas que não seriam dignos de ocupar esse posto. O resgate para a norma do que seria uma filosofia correta, operado por meio da recorrente desqualificação dos textos dos filósofos brasileiros, faz, além disso, uso de outro procedimento visível logo na abertura dessas histórias: uma *ressalva* que visa justificar a inadequação entre a nobre moldura do quadro histórico e a pequenez dos personagens. Ou seja, trata-se de um pedido de desculpas por procurar construir um panteão filosófico brasileiro com figuras que, em princípio, mereceriam tão pouco apreço. Essa dupla característica – a desqualificação e a ressalva – contribuiu para gerar a impressão de que, na produção filosófica brasileira, haveria desde sempre uma *insuficiência fundamental* impossível de ser superada. Não deixa de causar espanto, nesse sentido, que tanto no texto de Sílvio Romero quanto nas entrevistas presentes em *Conversas com filósofos brasileiros*, livro publicado nos anos 2000, haja a presença de um *juízo de precariedade* ou de um *juízo de quase inexistência da filosofia propriamente dita* quando se trata da avaliação do que se passa no Brasil. De algum modo, tornou-se possível e mesmo legítimo que produtores de filosofia continuamente afirmassem uma *essencial falibilidade* de suas práticas. Gostaríamos de propor não o exame da *realidade* desse juízo comum, ou seja, não examinar sua *verdade* ou *falsidade*, pois isso pressuporia defender um modelo de boa filosofia, ou de uma filosofia correta, mas, ao contrário, examinar o modo como esse juízo comum foi sendo construído.

Muitos são os compêndios, manuais, artigos e livros que têm por objeto "a filosofia no Brasil". No entanto, é possível situar-se suficientemente em meio a eles levando em consideração cinco produções. Pe. Leonel Franca, em 1918, publica seu texto (*A filosofia no Brasil*) como apêndice ao curso *Noções de história da filosofia*. Vários outros manuais seguirão a linha presente neste autor: história da filosofia no Brasil como apêndice a uma história mais geral da filosofia (filosofia ocidental ou universal); defesa do neotomismo e da metafísica como saída para uma "crise da humanidade" causada pelo positivismo; defesa da importância do conhecimento da história da filosofia antiga e sobretudo medieval. Outro autor, João Cruz Costa (a partir dos anos 1930) dedicou seus esforços quase que exclusivamente à história das ideias filosóficas no Brasil, procurando fazer um alinhamento com a história do Brasil a partir do processo de colonização. Em outra direção, mas também com um trabalho abundantemente dedicado à história da filosofia no Brasil, Antonio Paim inicia sua produção por volta de 1960. Paulo Arantes, desde os anos 1980, vem publicando textos sobre o estabelecimento do curso de filosofia na Universidade de São Paulo, tratando também de expressões filosóficas que lhe foram anteriores ou adversárias.[22] Por fim, há o próprio texto inaugural de Sílvio Romero, cuja presença na história da história da filosofia no Brasil se sobressai grandemente em relação às demais produções.

Neste texto de Sílvio Romero há dois fios que costuram a interpretação: por um lado, a situação do "pensamento brasileiro" em comparação com o "movimento científico da humanidade"; por outro, o espaço ocupado pela filosofia em tal movimento. A caracterização desse primeiro aspecto se dá pela *desqualificação* do próprio objeto ao qual o autor se dedica. Nesse sentido, levar a filosofia no Brasil "a sério" significa correr o risco de cair no ridículo e ser objeto de "mofa". Não deixa de ser surpreendente o texto iniciar-se por uma ressalva: esta precaução diante do risível fará escola. A ilegitimidade do objeto justifica-se, segundo o autor, pela ausência de uma tradição intelectual:

> Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil há uma lacuna a consi-

[22] Paulo Margutti Pinto publicou no ano de 2013 o primeiro volume de sua *História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822).* São Paulo: Loyola, 2013 – de fato a análise mais completa e aprofundada sobre este tema. A propósito, nossa percepção de certos efeitos da recepção brasileira da leitura estrutural de textos (examinada na seção anterior) é, em certos aspectos, bastante próxima daquela que Margutti Pinto desenvolve na "Introdução" de seu livro.

> derar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu.
>
> É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. Na história espiritual das nações cultas cada fenômeno de hoje é um último elo de uma cadeia; a evolução é uma lei […]. Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha; o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos.[23]

Enquanto as "nações cultas" possuiriam produções intelectuais suficientemente encadeadas, "entre nós" os elos estariam soltos, prosseguiriam sem necessidade. Estaria ausente a "força lógica dos acontecimentos", o que faria com que obras e autores se dispersassem a ponto de não constituírem uma unidade reconhecível, ou ao menos uma sequência identificável. A falta de uma tradição intelectual 'sólida', entretanto, deve ser entendida dentro dos limites específicos da perspectiva do autor. Ou seja, ao julgar a relação entre os filósofos brasileiros como frouxa, Sílvio Romero tem como preocupação menos a consideração da relevância que *em si mesmas* poderiam ter as obras desses filósofos, e mais o resultado histórico que produziram em conjunto, ou, melhor dizendo, a maneira como serviram àquilo que compreende como *evolução*.[24] Tal posição lhe confere a prerrogativa de retirar a legitimidade das tentativas filosóficas anteriores à sua exatamente porque a disputa que está empreendendo, longe de dizer respeito a algum tipo de valor de imparcialidade histórica, empenha-se em delimitar o que a seja a filosofia correta, ou ainda, o que seja a própria filosofia – que tem por característica fundamental, segundo o autor, justamente a contínua progressão do conhecimento nos moldes fornecidos pelo sistema evolucionista. O caminho do conhecimento como contenda e luta, portanto, ampara teórica e historiograficamente a desqualificação promovida por Sílvio Romero de seu objeto. Ora, mas paralelamente a tal rebaixamento, sua história da filosofia no Brasil cumpre a função de, ao enquadrar o que se produziu nesse gênero de conhecimento, prover a parte que lhe cabe em meio a todas as "criações humanas". Pois

---

[23] Romero, Sílvio. *A filosofia no Brasil*. In: *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 32 (1ª ed. de 1878).

[24] A respeito desse ponto, ver "Conclusão".

seria necessário, segundo o autor, empreender a descrição e "traçar a carta" daquilo que se constitui como acúmulo cultural e científico da humanidade, para que as leis que presidem o "conteúdo da civilização" pudessem ser bem compreendidas.[25] Sua tentativa historiográfica, portanto, serve-se duplamente de seu objeto, uma vez que ele tanto atenderia à demanda de composição do quadro geral de aquisições científicas, quanto revelaria não estar à altura do que a 'verdadeira' filosofia evolucionista reclama. A precaução diante da mofa, assim, tem por motivo o autor querer elevar à categoria de tradição um objeto que afirma ser patentemente 'baixo', passo necessário para que o progresso da filosofia finalmente aconteça no Brasil.

De acordo com Sílvio Romero, outro aspecto de que depende a evolução do pensamento seria a superação da filosofia como rainha do conhecimento. É este o segundo fio que alinhava sua história da filosofia no Brasil. Ao comentar o sistema de Auguste Comte, escreve:

> A ideia de sujeitar a Filosofia aos fatos demonstrados pelas outras ciências, elevando-a ao caráter de ciência geral, incumbida de preparar a intuição do mundo, o que é um resultado da classificação, que o leitor já conhece, é um não menor título do sistema que analisamos. Ficaram, assim de uma vez por terra os métodos *a priori*, os fatos improvados, as conclusões arbitrárias, e a Filosofia, sob a tutela das ciências de observação, pisou no solo das verdades demonstráveis.[26]

O primado das "ciências demonstráveis" em relação à filosofia teria feito com que ela perdesse a soberania, no sentido de uma prática que prescreveria regras para todas as outras esferas do conhecimento e, sobretudo, possuiria objetos exclusivos, cujo valor seria inquestionado. A posição de Sílvio Romero implica numa migração do espaço donde provêm os critérios de validação do conhecimento filosófico: as novas ciências (matemática, astronomia, física, biologia, por exemplo) não apenas estariam se desenvolvendo a ponto de adquirirem autonomia quanto aos seus procedimentos e objetos, mas principalmente teriam adquirido a função de decidir a respeito do conhecimento objetivo, isto é, do que seria o conhecimento verdadeiro em geral. À filosofia, portanto, restaria a "velha" metafísica, desprovida de meios de verificabilidade, restringindo-se

---

[25] Ver *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo na República do Brasil.* In: *Obra filosófica, op. cit.*, p. 335 (1ª ed. de 1894).

[26] Romero, Sílvio. *A filosofia no Brasil, op.* cit., pp. 58 e 65.

então a mera generalização ou "recurso do espírito", na verdade dispensável no momento em que as ciências tiverem se desenvolvido a contento[27]. O não reconhecimento da especificidade do lugar da filosofia em Sílvio Romero pode levar, dessa maneira, a incompreensões no que se refere à sua história da filosofia no Brasil. Porque a precariedade ou insuficiência da filosofia "entre nós" é, segundo o autor, também uma precariedade da filosofia *tout court*. Ou seja, embora condições específicas ao Brasil concorreriam para o ridículo da filosofia aí exercida, é também uma posição geral de Sílvio Romero que contribui para a caracterização da filosofia como disciplina no limite dispensável. Perda de autonomia do discurso filosófico, progressão contínua do conhecimento e mapeamento das criações humanas são, portanto, três motivos com os quais o autor constrói sua posição filosófico-historiográfica, cuja consequência, para seus futuros leitores, concentrou-se sobretudo no aspecto derrisório da filosofia no Brasil, efeito secundário porém duradouro proveniente dessa primeira produção de Sílvio Romero.

Esta tensão entre a desqualificação do objeto e a tentativa de constituição de uma tradição filosófica brasileira também está presente num escrito de outro autor, texto cujo título é o mesmo de Sílvio Romero: *A filosofia no Brasil*, de Leonel Franca, publicado pela primeira vez em 1918. Nele há também a posição segundo a qual, no Brasil, os diferentes esforços filosóficos são todos falhos e insuficientes – embora sejam eles que o autor vá repertoriar. A posição geral do autor está bem ilustrada na passagem abaixo:

> O que para logo se nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade. Não podemos ainda pleitear, como as grandes nações civilizadas, certa autonomia de pensamento. De novo e de nosso, bem pouco e bem mesquinho é o que podemos reclamar. Refletimos, mais ou menos passivamente, ideais alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas. Não há, por isso,

[27] Mas enquanto as ciências positivas não derem conta de todos os problemas humanos, a metafísica manterá seu lugar independente e necessário. Ver *Doutrina contra doutrina*, *op. cit.*, p. 477: "Entretanto, quaisquer que tenham sido as variações que o conceito de Metafísica possa ter sofrido no curso da história, e os ainda mais variados matizes que ele possa ter tido na cabeça de Comte, não é menos verdade que essa expressão sinônima de Filosofia no seu sentido mais geral, aplica-se hoje àqueles problemas reais, iniludíveis, inegáveis, que não têm podido até agora constituir uma ciência particular. E tais problemas são mais consideráveis, mais valorosos do que aos positivistas sói parecer; porque eles repousam no fundo do conhecimento mesmo, são um resultado de nossa própria organização mental e acham-se por isso na base de todas as ciências. Neste sentido, o único verdadeiro, a Metafísica, posto não seja uma ciência, é indestrutível, porque é uma disposição natural do espírito humano a sondar as razões últimas e natureza intrínseca das coisas".

> entre os pensadores que aqui se sucedem, continuação lógica de ideias nem filiação genética de sistemas. Não temos escolas, não temos iniciadores que houvessem suscitado, ou por sequência de evolução ou por contraste de reação, continuadores ou opositores.[28]

Leonel Franca fará uma história de ausências: falta de originalidade e autonomia dos "escritos filosóficos brasileiros"; passividade e reprodução de ideias cuja origem pertence às "grandes nações civilizadas"; ausência de "continuação lógica de ideias" e "filiação genética de sistemas". Embora se aproxime de Sílvio Romero na avaliação da falta de solidez no encadeamento das "ideias" filosóficas, o autor elege como critério de julgamento a "originalidade" da produção filosófica, ou seja, porque os filósofos brasileiros estariam desprovidos de "autonomia", não teriam sido capazes de constituir-se como cânones a ponto de provocarem adesões ou rupturas diante de suas reflexões. O que alinhava aquilo que Leonel Franca denomina de "evolução", portanto, são os 'grandes filósofos' originais e autônomos, os quais, por exclusiva força de suas obras, imporiam inquestionavelmente sua presença na história da filosofia no Brasil, dando ocasião, assim, à firme união que constituiria uma tradição. No que se refere ao modo de exposição, o texto está dividido pelos seguintes grupos (pouco diferindo da obra de Sílvio Romero): "corrente espiritualista", "corrente positivista" e "corrente materialista". Ao final, há um apêndice, que é denominado: "Apêndice sobre a oportunidade e importância da renascença escolástica no século XIX" – o que é significativo da predileção do autor por esta linha de pensamento. Aliás, é o empenho em trazer ao primeiro plano a neoescolástica que parece justificar o principal ponto sobre o qual se dedica Leonel Franca em sua caracterização crítica da história da filosofia no Brasil: o *autodidatismo* seria o grande mal dos filósofos brasileiros. Distantes de uma formação disciplinada, eles acabariam sendo vítimas de suas próprias idiossincrasias, estas por sua vez determinadas pelas vogas europeias. Antes "eruditos" do que contribuindo para um "sólido" estabelecimento da ciência, os autodidatas representariam, ao mesmo tempo, tanto uma maneira 'ultrapassada' de filosofar, na contramão do que exigiria o "mundo moderno", quanto corroborariam a prática desde sempre brasileira de pautar-se por doutrinas estrangeiras.[29] Contrapondo-se a isso, Leonel Franca defende um apego à tradição que

---

[28] Franca, Leonel. *A filosofia no Brasil*. In: *Noções de história da filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1952 (13ª edição revista), p. 262.

[29] "Ora, o autodidata, salvo raríssimas exceções, não se submete às exigências de um estudo metódico, de uma disciplina regular na aquisição progressiva dos conhecimentos. Atira-se afoitamente às primeiras

possui uma significação adicional, uma vez que implica questionar certo senso-comum filosófico vigente no século XIX, de acordo com o qual o avanço da filosofia estaria necessariamente ligado ao afastamento de São Tomás de Aquino e da escolástica (aliás, corrente que representaria um impedimento extremo para o avanço das ciências, do ponto de vista de Sílvio Romero). A opção pela conservação, em Leonel Franca, seria tanto a recuperação renovada dessa escola, quanto a defesa geral de certo tradicionalismo, contrário portanto a filósofos e doutrinas que pregam uma "revolução" no pensamento. Não é outra a crítica proferida pelo autor a Sílvio Romero, o qual teria sido vítima do autodidatismo e do apego à novidade. Dessa maneira, a "autonomia" do pensamento brasileiro deveria se dar não por saltos ou rupturas, mas por um cultivo sólido do passado, assegurado pela doutrina tomista. Ora, segundo Leonel Franca, a metafísica seria justamente a maneira de garantir a "unidade" da "civilização humana", desintegrada devido ao excessivo materialismo dos que defendem a primazia da técnica em detrimento do que seria específico ao espírito. Aliás, seria a metafísica também capaz de unificar e organizar todas as criações humanas em seu percurso histórico, constituindo-se então como o próprio fundamento de sua posição historiográfica.[30] Leonel Franca, ao propor o neotomismo como saída para o atraso geral da "filosofia no Brasil", e Sílvio Romero, como dito acima, ao propor o avanço das ciências e a consequente superação da filosofia como disciplina independente, apesar dessa diferença, ambos aproximam-se ao considerarem o objeto de suas respectivas histórias como baixo e precário. Leonel Franca compartilha com Sílvio Romero certo modelo historiográfico de superfície, repertoriando os autores de suas histórias sempre sob reserva e como que pedindo desculpas. São esses autores, no entanto, que lhe fornecem a 'insuficiente' tradição sobre a qual pretende erigir-se.

João Cruz Costa, outro autor que se dedicou a esse mesmo *topos*, escreveu vários textos a esse respeito. Uma aproximação possível de sua posição poderia ser o seguinte trecho:

---

leituras que lhe vêm às mãos ou lhe atraem as preferências. Amontoa assim conhecimentos desconexos, amalgama sistemas encontrados, baralha ideias heterogêneas e, por fim, confundindo erudição com ciência, acaba por convencer-se de que é profundo filósofo porque leu muitas filosofias". *Idem*, pp. 261-262.

[30] A respeito deste ponto, ver *A crise do mundo moderno*. Rio de Janeiro: Agir, 1955, 4ª ed., p. 38: "Inseparável de toda civilização, há uma doutrina metafísica, uma sistematização do universo e das relações entre os seres, que lhe alimenta as energias íntimas e lhe anima e ilumina toda a vida interior. Dar um simples balanço às criações externas de uma cultura e descurar-lhe esta alma invisível que as vivifica e lhes dá um significado, fora fechar os olhos ao que nela há de mais profundamente humano".

> Não tivemos nem podíamos ter filósofos. Tivemos *filosofantes*, letrados que se afastaram, quase sempre, da nossa realidade, que fugiram da nossa história e do seu verdadeiro significado. Que esqueceram os valores novos da América por julgarem que eles eram vulgares demais para os seus engenhos finos e caprichosos.
>
> Refugiados nos idealismos, os nossos filosofantes esqueceram-se de pensar a própria realidade.[31]

Cruz Costa – neste ponto próximo a Leonel Franca – identifica a insuficiência da filosofia no Brasil com o apego excessivo às novidades vindas da Europa. No entanto, a motivação para sua crítica insere-se em outra linha de análise: ao invés de considerar o "filoneísmo" como prejudicial no que teria de revolucionário ou excessivamente cambiante, desrespeitoso portanto do benefício que uma sólida tradição de pensamento poderia proporcionar, Cruz Costa propõe que o problema de "nossos filosofantes" residiria no perpétuo desvio que promovem em relação à "própria realidade" brasileira. Ou seja, em oposição ao "idealismo" dos filósofos brasileiros estaria certa compreensão da história que seria o próprio "corpo" ao qual a filosofia deveria se dedicar. Nesse sentido, além de ser considerado como adesão a mais uma voga europeia, o tomismo renovado de Leonel Franca seria o máximo do alheamento em relação àquilo que a realidade brasileira demandaria como modo específico de reflexão.

A especificidade de onde proviriam o objeto e as características de tal reflexão se constitui, segundo Cruz Costa, a partir da origem colonial do Brasil. A herança portuguesa teria deixado suas marcas não só no que diz respeito à estrutura política e econômica, mas também em relação a certo modo de encarar a filosofia:

> A filosofia portuguesa é *essencialmente prática*. Nela prepondera o sentido prático e positivo da vida. Não é a Razão Pura, mas o homem que pensa, o homem que sente, que age, o homem vivo, que interessa o português. Nunca foi a contemplação, o principal característico da alma portuguesa.[32]

---

[31] Cruz Costa, João. *A filosofia e a evolução histórica nacional*. In: *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, pp. 70-1 (o texto citado foi publicado originalmente em 1943). Cf. passagem quase idêntica em *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 2ª ed. (1ª ed. de 1956), p. 8.

[32] *Idem*, p. 25. Que se note o eco com o seguinte texto: "E assim preferiam esquecer a realidade, feia e desconcertante, para se refugiarem no mundo ideal de onde lhes acenavam os doutrinadores do tempo. Criaram asas para não ver o espetáculo detestável que o país lhes oferecia." Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 186, 26ª ed.

Tal herança portuguesa corroboraria o modo geral pelo qual as ideias filosóficas seriam exercidas no Brasil. Principal presença europeia "entre nós", a "alma portuguesa" se alinharia à patente ausência da filosofia como especulação pura, sendo portanto mais uma face da precariedade que constitui essa história. A filosofia no Brasil seria, portanto, constitutivamente insuficiente devido a uma insuficiência já presente nesta 'matriz' herdada. Ou seja, a posição historiográfica de Cruz Costa está guiada por uma busca das origens de um "espírito" – no caso, português – definidor de um exercício filosófico específico, o que acarretaria uma espécie de marca indelével nos "nossos filosofantes". Do ponto de vista de sua avaliação histórica, portanto, essa característica originária, aliada ao processo de colonização, seria o motivo do perpétuo atraso da filosofia no Brasil. Mas que se note que a herança portuguesa pode ser ao mesmo tempo entendida como vantagem: ela seria algo como uma precaução diante dos anseios puramente especulativos dos filósofos. Nesse sentido, quanto à sua concepção de filosofia, Cruz Costa parece propor que somente ao se assumir tal caráter inerente à filosofia brasileira seria possível haver uma verdadeira reflexão filosófica:

> O primado do espírito, desejo elevado das classes cultas, ainda europeizadas, só poderá sobrevir quando a terra estiver ganho a uma filosofia nova que encare, com inteligência, a grande realidade que temos diante de nós. É mister que a reflexão cesse de ser um luxo, uma "fantasia sem proveito", para ser um poderoso instrumento de criação de valores novos e materiais da Nação.[33]

A instrumentalização da filosofia como auxiliar da "Nação" aproxima-se da posição de Sílvio Romero analisada anteriormente. Ambos autores, embora de maneiras distintas, conferem à filosofia posição secundária em relação àquilo que imaginam como uma finalidade maior. Dito de outra maneira, se em Sílvio Romero a filosofia deveria ser beneficamente suplantada pelo avanço das ciências demonstráveis e positivas, em Cruz Costa a reflexão filosófica deveria descer ao chão e enfrentar a particularidade de seu local de origem, o que aqui significa recusar o idealismo e encarar os dilemas materiais de uma nação recém-saída do processo de colonização. O pragmatismo português, portanto, simultaneamente encurta as vistas da reflexão filosófica – donde provém a crítica do autor aos filósofos que o precederam –, e abre caminho para o que seria sua função adequada: lidar com a realidade brasileira, que seria, por assim dizer, pré ou mesmo *anti*-filosófica. A dupla utilização do critério da colonização, nesse sentido, provê ao

[33] Cruz Costa, João. *A filosofia e a evolução histórica nacional*, *op. cit.*, p. 70.

autor a justificação de sua tentativa historiográfica – agrupando todos os filósofos como desviantes em relação ao caráter pragmático compartilhado com a "alma portuguesa"[34] – e lhe provê a direção para a qual a filosofia deveria rumar – um 'verdadeiro' pragmatismo filosófico, distante dos diversos idealismos aventados anteriormente. Ora, é este o motivo pelo qual sua história da filosofia no Brasil é feita *sob reserva*, uma vez que os autores que repertoria estão de antemão deslegitimados e equivocados a respeito de qual deveria ser a função da filosofia no meio em que estão. Isso não impede, contudo, que eles lhe sirvam de referência, ainda que negativa, diante de sua defesa do melhor modelo filosófico. Mas não deixa de ser complexa, como em Sílvio Romero e Leonel Franca, a relação entre historiografia da filosofia e concepção de filosofia defendida por Cruz Costa: o que legitima sua posição a respeito da filosofia em geral encontra amparo justamente no pretendido fracasso do idealismo dos "filosofantes" brasileiros; ou melhor, Cruz Costa encontra na história a confirmação de sua posição na exata medida em que desqualifica o objeto a que se dedica. A defesa, em forma de ressalva, diante de uma possível objeção quanto à relevância de uma história da filosofia no Brasil vem responder aos anseios do próprio autor, o qual duvida da existência de tal história ao propugnar para a filosofia uma função até então não reconhecida.

Em sua *História das ideias filosóficas no Brasil*, de 1967, Antonio Paim distancia-se, em certa medida, de seus predecessores. Sua perspectiva historiográfica pretende

---

[34] Seria interessante analisar a maneira pela qual a historiografia da filosofia em Portugal auto-significa sua própria história. Eis alguns exemplos: "Muita gente instruída qualificou de quimera o nosso propósito [de escrever este livro]. Nenhum filósofo ilustre se conhecia nos Fastos da História Portuguesa. Não tínhamos um nome ilustre que nos guiasse, um fio de Ariadna que nos dirigisse, um luzeiro que nos anorteasse." Lopes Praça, J. J. *História da filosofia em Portugal.* Lisboa: Guimarães, 1988, ed. de Pinharanda Gomes, p. 5 (1ª ed. de 1868). "Se possuir um país uma história da filosofia é possuir uma tradição própria, tecida de materiais elaborados a dentro de fronteiras, embora sem deixar de assimilar influências estranhas, é ostentar alguns pensadores poderosos e originais que exercessem alguma ação na marcha geral das ideias, quase poderemos dizer do simples exame apressado do conjunto da nossa história intelectual que Portugal não tem uma filosofia portuguesa." Figueiredo, Fidelino de. *Para a história da philosophia em Portugal. Subsídio Bibliográphico.* Porto: Typ. da Empr. Litterária e Typográphica, 1922, pp. 7-8. "Em Portugal nunca houve grande ambiente para os filósofos [...]". "Dos nomes tratados [no livro] nem todos têm valor propriamente pela originalidade das suas doutrinas. Muitos são simples comentadores. Mas mesmo assim não quis deixar de os apresentar, pois se não se produziram obra em absoluto original contribuíram ao menos, o que já não é pouco, para o conhecimento do pensamento estranho, que quase nos orientou. Como já frisei por mais de uma vez, não tivemos muitos criadores de sistemas filosóficos, mas a história da filosofia não se compõe só de filósofos na verdadeira e pura acepção do termo. Também são filósofos os comentadores, e alguns deles com influências bem notáveis. E quem há aí capaz de nos assegurar que os sistemas filosóficos dos grandes pensadores são absolutamente originais?" Pereira, Henrique Antonio. *Filósofos portugueses. Esboço biobibliográfico. (Elementos para uma história da filosofia em Portugal).* Lisboa: Imp. Beleza, 1944, pp. 2 e 7-8.

conferir positividade às obras que analisa, procurando manter-se neutra quanto a julgamentos anacrônicos e atenta à especificidade histórica. É este o motivo que guia sua crítica aos três autores cujas histórias da filosofia no Brasil foram descritas acima:

> Do mesmo modo como o autor de *A filosofia no Brasil* [Sílvio Romero], ambos [Leonel Franca e Cruz Costa] confundem a contemporaneidade do saber filosófico com os limites estreitos de seus próprios momentos, negam validade ao passado e, por isto mesmo, não conseguem vislumbrar qualquer conexão interna na meditação brasileira nem se dão conta de suas peculiaridades.[35]

Na medida em que considera já fazer parte dessa história da história da filosofia no Brasil, Antonio Paim simultaneamente constrói seu espaço em meio a ela e fortalece a particularidade de sua visada. A crítica, aliás, que estabelece a distância com tais histórias até então feitas concentra-se na defesa de uma perspectiva interna na análise das obras. Isso se traduz no afastamento do que seriam fatos puramente econômicos ou sociais, mas também o que seriam informações biográficas ou anedóticas. Uma crítica externa às obras dos filósofos brasileiros deixaria escapar a "conexão interna" aí presente, ficando presa a generalidades que se prestariam somente a interesses contemporâneos ao historiador, os quais estariam ausentes das preocupações peculiares dos filósofos em seu espaço de atuação. Além disso, essas histórias seriam também problemáticas porque excessivamente "participantes", ao dividir os autores em grupos a partir do critério da afinidade doutrinária ou política.

Em oposição a essa história "participante" e interessada, Antonio Paim propõe-se analisar a filosofia no Brasil reservando-lhe autonomia. Ora, essa autonomia da historiografia é também uma autonomia do próprio objeto dessa historiografia. Melhor dizendo, a concepção de filosofia de Paim, que se reflete em seu modo de proceder com a história, preza pela irredutibilidade das ideias filosóficas, ou pelo valor que em si mesmas teriam. Quanto a este ponto, o autor afirma compartilhar com Miguel Reale sua posição:

> O princípio mais geral ao qual se subordina [a tendência compreensiva da história] inspira-se na tese do prof. Miguel Reale, segundo a qual na análise do tema considerado o essencial é evitar a crítica externa das obras e os fatos de sabor anedótico, para tentar apreender as ideias esposadas e suas implica-

[35] Paim, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967, p. 13.

ções.[36]

Tal "tendência compreensiva" conferiria ao historiador da filosofia a capacidade de tornar a interpretação imune a suas próprias idiossincrasias, abrindo a possibilidade de compreender a reflexão filosófica no seu caráter de universalidade. Embora seja inegável, segundo Miguel Reale, que a filosofia de alguma maneira se relacione com o meio em que é produzida, importaria mais seu traço geral, a capacidade que teria de alcançar o que seria comum a todo esforço filosófico.[37] Sendo assim, quanto mais distante esteja o historiador de seus interesses particulares, mais ele poderá aproximar-se do verdadeiro caráter de universalidade da filosofia no Brasil. Ora, mas pode-se depreender que, em Antonio Paim, é justamente essa universalidade que está ausente da história da filosofia no Brasil. Procurando se distinguir dos autores que o precederam, os quais nada veriam na filosofia no Brasil que não fosse ridículo, o autor, não obstante, encontra ausências por toda parte, uma vez que sua análise parece proceder por comparação implícita com a filosofia europeia. Melhor dizendo, o que busca é um tipo particular de universalidade, diante da qual o conjunto formado por seu objeto historiográfico mal consegue se erguer. Palavras como "solidez", "serenidade", "profundidade", "coerência", "consistência", "clareza", entre outras, são as marcas desse critério 'exterior' de julgamento, o que faz com que, entre a posição historiográfica de Paim e sua concepção de filosofia, ocorra um desajuste, o que acaba por criar um efeito de insuficiência da própria história da filosofia no Brasil, uma vez que é reputada incapaz de fornecer critérios específicos de julgamento acerca de sua própria validade. Nesse sentido, a filosofia no Brasil parece não bastar ao autor para sustentar sua 'universalidade específica' a respeito da história da filosofia.[38]

Embora não tenha se dedicado especificamente ao *topos* história da filosofia no Brasil, Paulo Arantes faz-lhe continuamente referência em textos onde pretende analisar

---

[36] *Idem*, p. 15.

[37] A título de ilustração, eis uma passagem de Miguel Reale a esse respeito: "[...] em verdade, mesmo quando o filósofo se preocupa com a problemática do existir quotidiano, uma luz de universalidade banha as matrizes da positividade, um sopro de superamento anima os fatos, descendo à raiz e seus pressupostos transcendentais, para a visão una e concreta, na qual cada singularidade empírica adquire dimensão funcional e orgânica". Reale, Miguel. "A filosofia no Brasil". *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959, p. 10.

[38] A título de exemplo, pode-se consultar as seguintes páginas em que está em operação essa espécie de universalidade específica como critério de julgamento em Antonio Paim: *História das ideias filosóficas no Brasil*, *op. cit.*, pp. 52, 66, 69, 71, 89-90, 105, 127, 135 e 146.

a instauração da filosofia universitária uspiana. Mais do que isso, é por contraste com o que seria uma história absolutamente *anterior* – ou mesmo uma *pré-história* – que o autor mobiliza Sílvio Romero, Leonel Franca, ou João Cruz Costa. O corte produzido pelo "novo" modo de filosofar – a partir dos anos de 1930, aprofundando-se em 1960 – é caracterizado como uma "certidão de nascimento", cujos benefícios seriam tais que:

> O influxo externo por certo continuaria determinante, uma razão a mais para louvar o tirocínio do referido transplante civilizatório, pois afinal um pastiche programado em início de carreira é bem melhor do que uma vida inteira de pastiches inconscientes.[39]

Segundo o autor, a alteração radical de perspectivas antes e depois de tal "transplante civilizatório" traduz-se, sobretudo, por características metodológicas no que diz respeito à concepção de filosofia – como se verá adiante. Mas, antes, importa reparar que, quanto à história da filosofia no Brasil, nela ocorreria a permanência daquilo que Leonel Franca e Cruz Costa denominam "filoneísmo": importação desmesurada de doutrinas estrangeiras, o que faria com que algo como uma "tradição" fosse impedida de se constituir[40]. A frequência de tal "influxo externo", portanto, faria com que a história da filosofia no Brasil se assemelhasse como um todo, uma vez que todas as manifestações filosóficas seriam de alguma maneira "pastiches". Mas isso não impede, contudo, que nela não haja diferenças relevantes: o que antecede o "transplante civilizatório" procederia "inconscientemente", em oposição ao ganho de consciência posterior. Tal processo de conscientização medir-se-ia pela consideração da particularidade presente na relação entre ideias e dinâmica social, o que faria com que a adesão pura e simples a doutrinas estrangeiras – o "filoneísmo" – tivesse caráter necessariamente artificial. Dito de outra maneira, segundo Paulo Arantes a filosofia pré-missão francesa, por desconsiderar o fato de que o Brasil seria "mal-formado" comparado às nações do centro do capitalismo, acabaria por criar uma falsa base a partir da qual pretendia constituir-se, ou seja, teria

---

[39] Arantes, Paulo Eduardo. *Certidão de nascimento*. In: *Um departamento francês de ultramar, op. cit.*, p. 61.

[40] Segundo Paulo Arantes, a presença de Jean Maugüé (a quem fizemos referência na seção anterior) seria de fundamental importância para a constituição de um novo modo de filosofar, fato que teria acentuado a percepção de "nosso filoneísmo": "Para um intelectual europeu desembarcado [como Maugüé], era automático, e fatal para nós, o cotejo vexatório entre o inveterado filoneísmo dos nativos e os hábitos mentais fixados pela regularidade da evolução de conjunto da cultura europeia, confirmando de viva voz a disparidade, que pesava na consciência dos brasileiros cultivados, entre a "tenuidade nacional" e a "densidade europeia", para usar o par antitético cunhado por Gilberto Amado". *Idem*, pp. 61-2.

tomado por alicerce "ideias" cuja proveniência lhes interditava a verdadeira significação. Isso quer dizer que o autor julga ingênua a apropriação de ideias europeias na medida em que tal apropriação desconheceria o caráter artificial ou ideológico assumido pela 'vida intelectual' *já no centro do capitalismo*. No Brasil ocorreria, nesse sentido, um mascaramento de segundo grau, apenas superado pela literatura brasileira, ramo da cultura que teria adquirido as características necessárias à constituição de sua própria *formação*. Por meio desta noção de formação, portanto, Paulo Arantes empreende tanto uma avaliação histórica quanto defende um modo de compreensão sobre o movimento intelectual das ideias no Brasil, o qual seria o único capaz de fornecer as condições necessárias para o estabelecimento de uma tradição – reformulando portanto o mesmo diagnóstico presente em Sílvio Romero.[41]

Quanto à filosofia, e considerando os fins desta análise, importa considerar que o problema de uma imitação exagerada seria simétrico à vantagem de uma importação regrada. Isso se justificaria porque, segundo Paulo Arantes, o ideal de autenticidade nacional deve estar ausente de qualquer preocupação filosófica e, concomitantemente, tal regramento tornaria possível o estabelecimento de uma tradição (que teria se iniciado apenas nos anos de 1930 na Universidade de São Paulo). No que toca à sua perspectiva acerca da história da filosofia no Brasil, as obras dos "filoneístas" parecem servir, dessa maneira, à constituição de uma tradição *negativa*, cujos méritos seriam fornecer como que o marco zero da 'verdadeira' tradição e, ao mesmo tempo, prover uma inscrição histórica para sua interpretação de *uma* experiência filosófica, desviando-se assim da objeção de que tal experiência teria se iniciado *ex nihilo* a partir da mera cópia de alguma doutrina estrangeira. Dessa maneira, ao ler toda a história da filosofia no Brasil a

---

[41] Sob certo aspecto, Paulo Arantes compartilha a avaliação de Sílvio Romero a respeito da ausência de evolução das ideias no Brasil: "Salvo em casos flagrantes de auto-engano deliberado, todo intelectual brasileiro minimamente atento às singularidades de um quadro social que lhe rouba o fôlego especulativo sabe o quanto pesa a ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de *formação*". *Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo*. In: *Sentido da formação, três estudos sobre Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 11. A ideia de formação, não obstante, seria como que o antídoto a essa sempre renovada ruptura na série das ideias, encarnando-se a contento apenas na literatura brasileira. Sobre a interpretação de Antonio Candido a respeito disso, ver p. 21: "Ao distinguir entre *manifestações literárias* avulsas – a cifra mesma da tenuidade brasileira – e *literatura* propriamente dita, encarada no livro [*Formação da literatura brasileira*] como um *sistema* de obras ligadas por denominadores comuns que fazem dela um aspecto orgânico da civilização, um fato de cultura que não surge pronto e acabado, antes se configura ao longo de um *processo cumulativo* de articulação com a sociedade e adensamento artístico, ao rever nesses termos a constituição de uma continuidade literária no Brasil, Antonio Candido dava enfim forma metódica ao conteúdo básico da experiência intelectual brasileira". Ver também do mesmo autor: *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

partir de *uma* experiência filosófica, Paulo Arantes promove um movimento duplo de avaliação, pois, se seu juízo de quase-inexistência a respeito da história 'anterior' nega a ela qualquer tipo de positividade ou relevância, ele também alça, paradoxalmente, tal história ao lugar de predecessora do que seria o *único* começo válido para a filosofia no Brasil.

Desse modo, é possível ver que, embora os critérios filosófico-historiográficos desses cinco intérpretes sejam bastante diferentes, eles culminam num mesmo juízo valorativo. Talvez seja possível dizer que o resultado de suas avaliações venha formar uma espécie de *cânone fraco* da filosofia no Brasil.[42] Queremos dizer com isso que foi

---

[42] A título de ilustração, e sem pretensão de exaustão, veja-se os seguintes materiais, em que tal *cânone fraco*, sustentado por um senso-comum historiográfico de desqualificação da produção filosófica brasileira, é repetidamente invocado. "Não está no temperamento nem nas virtudes da nossa raça o culto da filosofia. / Entre nós, um filósofo seria coisa anômala, sem antecedências normais, a classificar entre os produtos teratológicos da espécie. [...] Portugal, nem o Brasil, jamais contribuiu para as investigações transcendentes. E, seja curteza de vista ou repugnância natural, não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa". Ribeiro, João. "A filosofia no Brasil". Reproduzido em *Revista brasileira de filosofia*, vol. IV, fasc. 3, jul.-set. de 1954, p. 413 (1ª ed. de 1917); "Nos três primeiros séculos da existência do Brasil, houve ausência completa de estudos filosóficos. [...] O século dezenove quase inteiro foi um período embrionário; apareceram uns estudos tímidos; e, até hoje, ainda não houve sistematização filosófica no Brasil, nem filósofo que fizesse escola". Brasil, Etienne. *Philosophia. Logica, psychologia, historia da philosophia*. Rio de Janeiro: Edição da Livraria Leite Ribeiro, 1923, p. 295, 2ª ed. (1ª ed. de 1917). "No Brasil, como nos demais países sul-americanos, poder-se-ia dizer, a filosofia vogou à mercê das várias correntes do pensamento europeu". Isoldi, Francisco & Santos, Getúlio de Paula. *Historia da philosophia*. São Paulo: Secção de obras d' "O Estado de S. Paulo", 1928, p. 243; "São em número pequeno os que, no Brasil, se deram ao estudo de assuntos de Filosofia, da concepção do Cosmos, do pensamento puro, ao exame de coisas que não mirem a usos práticos". Augusto, Paulo. *Preciso de história da filosofia. Espécie de Somário de História da Filosofia, para os exames vestibulares nas Escolas superiores*. Rio de Janeiro: Tipografia, 1938. p. 226. "Há e sempre houve no Brasil alguns espíritos preocupados com os altos problemas da filosofia. Não existe, porém, se quisermos falar com rigor científico, uma *filosofia* brasileira. [...] Não nos deteremos em cada um porque na quase totalidade foram meros expositores, ou comentadores, não criadores de sistemas originais". Serrano, Jonathas. *História da filosofia. O pensamento filosófico através dos séculos*. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1944, p. 194. "A filosofia brasileira quase não existe. Ainda se encontra na fase embrionária de elaboração, sem força e originalidade próprias. Não possuímos *filósofos* no sentido integral da expressão, mas apenas estudiosos dos problemas filosóficos e pensadores isolados que "refletem correntes universais ou trazem contribuições pessoais a essas correntes"." Santos, Theobaldo Miranda. *Manual de filosofia*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1954, p. 487 (1ª ed. de 1946). "A primeira [característica] que fere a vista é a falta de originalidade em todos eles [representantes da filosofia brasileira], sem exceção alguma". Robledo, Antonio Gomez. *La filosofía en el Brasil*. México: Imprenta Universitaria, 1946, p. 177. "Pode-se afirmar que existe um pensamento filosófico brasileiro, como é demonstrado pela existência da história da filosofia no Brasil. No entanto, a nossa filosofia não é inteiramente original e imita as correntes européias". Padovani, Humberto & Castagnola, Luís. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1964 (1ª ed. de 1954), p. 505, vol. 2. "A reflexão filosófica no Brasil apresenta pouca originalidade". Xavier Teles, A. *Introdução ao estudo da filosofia. Para os cursos clássico e científico*. Rio de Janeiro: J. Ozon Editor, 1961, p. 37. "São flagrantes as consequências desastrosas do autodidatismo dos nossos pensadores, na fase que poderíamos denominar pré-universitária da filosofia brasileira. [...] a atividade filosófica não teve entre nós, na fase a que nos referi-

retirada, dos autores brasileiros que se autodenominaram filósofos, a possibilidade de fornecerem os critérios de compreensão de suas próprias práticas. Seria como se houvesse uma deslegitimação prévia das produções filosóficas brasileiras, ou, ainda, uma espécie de *sequestro epistemológico* de seus critérios específicos de julgamento, promovido por essas histórias da filosofia no Brasil. Embora tenham contribuído para o estabelecimento de uma sequência permanente de nomes de filósofos, tais nomes já aparecem marcados por uma espécie de 'insuficiência fundamental', fazendo com que se apaguem tão logo sejam pronunciados.

---

mos, caráter de uma cultura orgânica – exprimindo assim a mais alta manifestação desta cultura – mas foi iniciativa de intelectuais isolados, e manifestação tipicamente marginal da vida cultural". Vaz, Henrique de Lima. "O pensamento filosófico no Brasil de hoje". *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XVII, julho-dezembro de 1961, fascs. 3-4, pp. 236-237. "Daí a história da filosofia no Brasil ser, em geral, uma história da penetração do pensamento alheio nos recessos de nossa vida especulativa, ser, em suma, a narrativa do grau de compreensão, da nossa capacidade de assimilação nas diferentes épocas e do nosso quociente de sensibilidade espiritual". Vita, Luís Washington. *Escorço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Atlântida, 1964, p. 9. "[...] as contribuições nacionais para a Filosofia universal longe estão de qualquer relevância [...]". Vita, Luís Washington. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969, p. 1. "O Brasil, até agora, não é terra de sistemas filosóficos, como, por exemplo, a Alemanha, a França, a Itália". Ladusans, Stanislaus. *Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos*. São Paulo: Loyola, 1976, p. XIII. Ver as respostas à pergunta: "Seria possível falar de uma "filosofia brasileira"?" em *Conversas com filósofos brasileiros*, *op. cit.* – uma vez que seria muito longo transcrevê-las aqui nesta nota. "[...] a implantação da filosofia no Brasil ocorreu a partir da década de 1930. Falar de filosofia no Brasil antes da década de 1930 teria um interesse apenas de relíquia". Nobre, Marcos & Terra, Ricardo. *Ensinar filosofia: uma conversa sobre aprender a aprender*. Campinas: Papirus, 2007, pp. 15-16. ""Na época [anterior à missão francesa na USP] a ideia de livre pensamento levava a uma filosofia muito eclética, uma espécie de veleidade de literários e humanistas", diz [Roberto] Bolzani [então chefe do Departamento de Filosofia da USP]. "Foi preciso estabelecer uma disciplina do pensamento. Hoje há vários métodos de estudo no departamento, mas a ideia de disciplina persiste"." Ferrari, Márcio. "O rigor da leitura". *Pesquisa Fapesp*, dez. de 2014, p. 69.

Capítulo 2 – Marcas de inauguração filosófica: Domingos José Gonçalves de Magalhães

2.1. Religião, metafísica, ciência: demarcações filosóficas

Em 1859, na edição de outubro/dezembro da *Revista Popular*, aparece uma *Resenha philosophica* de autoria do Cônego Fernandes Pinheiro, cujo objeto de análise é a obra *Factos do espírito humano*, de Domingos José Gonçalves de Magalhães, publicada no ano anterior. Acerca deste "ilustre filósofo brasileiro" e seu livro, escreve o autor:

> Não conhecemos na língua portuguesa, nada que lhe seja comparável, sendo indubitavelmente a primeira obra de alta filosofia escrita originalmente em nosso idioma, tão pobre em matérias de ciências. É pois um serviço, que a geração presente deve de agradecer ao filósofo fluminense, e oxalá que numeroso cortejo de brasílicos engenhos lhe siga os passos como outrora sucedera aos *Suspiros Poéticos*.[43]

O sentido inaugural atribuído à publicação de Gonçalves de Magalhães parece provir da comparação com outras obras então existentes no Brasil, nas quais, embora assuntos filosóficos estivessem presentes, não se trataria de "alta filosofia" escrita por um "filó-

[43] Fernandes Pinheiro, J. C. "Resenha philosophica". *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, tomo IV, out./dez. 1859, pp. 12-3. Este texto foi republicado em Melo, Carlos Augusto de. *Cônego Fernandes Pinheiro (1825-1876) – Um crítico literário pioneiro do romantismo no Brasil*. Mestrado, Instituto de Estudos da Linguagem/Unicamp, 2006. Para informações biográficas sobre Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, consultar esta dissertação, e também, entre outros: Blake, Sacramento. *Diccionario bibliographico brazileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898, 4º vol., pp. 107-113. Note-se apenas que o Cônego foi, a partir de 1852, lente de Retórica, Poética e História Universal no Seminário de S. José, e, já antes disso, professor de Teologia desse Seminário.

sofo". O próprio autor de *Factos do espírito humano* procurará distinguir-se da produção filosófica brasileira anterior – como se verá mais à frente.

Mas a marca de novidade conferida a essa publicação também diz respeito à própria produção de Gonçalves de Magalhães. Tendo publicado em 1836 os *Suspiros poéticos e saudades*, foi desde então caracterizado como "fundador" da escola romântica no Brasil.[44] Talvez pelo peso com que seu nome de poeta estava carregado, tenha feito aparecer, sob o título *Factos do espírito humano*, o subtítulo *Philosophia*, como que para assinalar o novo gênero ao qual passou a dedicar suas publicações – ainda que tenha anteriormente escrito textos filosóficos, tais como *Philosophia da religião* ou o *Discurso sobre o objeto e importância da philosophia*.[45] Em 1859, com efeito, é publi-

---

[44] *Suspiros poéticos e saudades*. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836. Veja-se o que escreve, a respeito de Gonçalves de Magalhães, Joaquim Norberto de Souza e Silva, no texto "Considerações geraes sobre a litteratura brasileira", na revista *Minerva Brasiliense* de 15 de maio de 1844, vol. II, n. 14, p. 417: "Do meio dessas esperanças [de grandeza de todo um povo] rebenta a celeuma do ceticismo, e do meio da celeuma do ceticismo surge a voz do autor dos *Suspiros Poéticos e Saudades* como o som de uma harpa harmoniosa do seio da tempestade, o qual dando o sinal para a reforma se constitui chefe de uma revolução toda literária e marca nos anais da literatura do Novo Mundo uma época brilhante de poesia. [...] Que ele marche e que essa mocidade tão esperançosa o siga sempre!". Ver também Torres Homem, Francisco de Salles. *Bibliographia. Suspiros poéticos e saudades.* Revista *Nitheroy*, n. 2, 1836, p. 254: "Esta produção de um novo gênero é destinada a abrir uma era à poesia Brasileira. Permita Deus, que ela não fique solitária no meio da nossa literatura, como uma suntuosa palmeira no meio dos desertos". Para outras referências nesse mesmo sentido, ver Barros, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1973, pp. 123 ss. E também Candido, Antonio. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos (1750-1880).* Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006, pp. 367-368. Para informações biográficas sobre Domingos José Gonçalves de Magalhães, Visconde do Araguaia, consulte-se essas duas obras, além de Castelo, José Aderaldo. *Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Editora Assunção, 1946. Note-se de passagem que, no *Dicionário do Brasil imperial (1822-1889)*, Vainfas, Ronaldo (org.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2008, p. 216-217, verbete de autoria de Lúcia Guimarães, não há sequer menção à existência de seus textos de filosofia.

[45] *Factos do espírito humano. Philosophia*. Paris: Auguste Fontaine,1858. Há uma edição mais recente, embora dela se tenha retirado o subtítulo. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2004. Organização e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. É interessante notar que Cerqueira, em sua *Advertência*, denomine Gonçalves de Magalhães "fundador da filosofia brasileira", operando nos mesmos termos com que os contemporâneos o qualificavam como fundador da escola romântica no Brasil. Por outro lado, a qualificação do nome de Gonçalves de Magalhães como *poeta* foi posteriormente utilizada justamente para desqualificar sua produção filosófica. Ver, por exemplo, de Sílvio Romero. *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, p. 22: "O poeta entrelaça aos voos, um pouco amortecidos, de sua imaginação *tiradas* de sua metafísica; o filósofo exibe-nos provas de uma poesia rançosa nas páginas do seu livro. […] Gonçalves de Magalhães é um romântico e um espiritualista católico. Dotado de pouco vigor de imaginação, não tem brilhos de estilo; pouco profundo, não devassou seriamente nenhum dos segredos da Ciência". Ver também, do mesmo autor, *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960 (1ª ed. de 1888), tomo 3, pp. 803 ss. A *Philosophia da religião: sua relação com a moral, e sua missão social* foi publicada na Revista *Nitheroy*, n. 2, 1836 e republicada em *Opúsculos históricos e litterários*. *Obras*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, 2ª ed. Quanto ao

cada em Paris a tradução do livro, cuja notícia é dada no *Correio Mercantil* acompanhada de carta de Pierre Flourens, autor muito citado por Gonçalves de Magalhães em seus textos e que substituiu Georges Cuvier no *Collège de France*. Flourens afirma que a obra traduzida contém:

> [...] ideias originais e vivas, concepções diligentes e claras, análise filosófica de uma destreza e profundidade admiráveis; tudo neste livro provém da mão de um homem de gênio.[46]

Esse conjunto de referências em torno do aparecimento de *Factos do espírito humano* parece suficiente para indicar o modo como foi recebida essa obra. Imediatamente consagrada, permitiu a passagem e ampliação do nome de Magalhães de poeta a filósofo. Isso, contudo, não significa afirmar que tais juízos emitidos pelos contemporâneos, sejam eles brasileiros ou franceses, devam implicar a crença em sua realidade, como se impusessem a necessidade de se avaliar essa produção em termos que garantiriam sua verdadeira qualidade ou precariedade. As razões que levaram à qualificação desse livro como inaugurador da filosofia no Brasil são múltiplas, e dependem inclusive da maneira pela qual o próprio autor contribuiu para a criação da imagem de um *filósofo inaugurador*. Ou seja, são indissociáveis as questões que dizem respeito à produção de uma *obra filosófica* e de um *autor* que seja *filósofo*. A obviedade dessa constatação vai no sentido de apontar para as especificidades presentes em uma e outra construção discursiva, uma vez que os critérios a que atendem se referem a práticas distintas. Nesse sentido, se as apreciações de resenhistas e comentadores construíam certa continuidade entre o poeta e o filósofo, Gonçalves de Magalhães, por sua vez, procura construir sua

---

outro texto: *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia*. Recitado perante Sua Majestade o Imperador, no dia 14 de fevereiro de 1842, em que pela primeira vez se abriu o curso de filosofia do Imperial Colégio de Pedro Segundo, pelo professor D. J. G. de Magalhães. Rio de Janeiro: Tip. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Comp., 1842. Utilizaremos versão republicada em Barros, Roque Spencer Maciel de, *op. cit.*

[46] *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, quinta-feira, 10 de março de 1859. A respeito da presença de Flourens nos textos filosóficos brasileiros a partir de 1840, ver Carvalho, Laerte Ramos de. *A lógica de Monte Alverne*. São Paulo: *Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras* da Universidade de São Paulo, LXVII. *Filosofia*, n. 2, 1946, p. 43. Quanto à tradução: *Faits de l'esprit humain. Philosophie*. Traduit du Portugais par N. P. Chanselle. Paris: Auguste Fontaine, 1859. Veja-se o que escreve Chanselle no *Avis du traducteur*, p. VI : "Um poeta, um filósofo, um escritor tão eminente, pertencendo a uma nação nova como a nação brasileira, da qual os produtos materiais nos são mais conhecidos que os produtos intelectuais, merece ser apreciado e julgado pela França, que vê sua literatura tão bem recebida no Brasil. [...] Como filósofo, M. de Magalhães pertence à grande escola honrada pelos nomes de Platão, Descartes, Leibnitz e Malebranche, e seu livro se distingue tanto pela originalidade quanto pela erudição e crítica".

posição principalmente *no interior da filosofia*, o que equivale a dizer que, para constituir-se como filósofo, é preciso fazer a filosofia *começar*, é preciso discutir qual seria, segundo sua perspectiva, o ponto de partida da filosofia.

O *Prólogo* de *Factos do espírito humano* inicia-se com as seguintes palavras:

> As mais altas questões metafísicas apresentam-se naturalmente a todos os homens que, ainda mesmo sem estudos especiais, adquirem no trato da sociedade noções gerais de todas as coisas, e pela religião possuem muitas verdades de que se ocupa a filosofia; a qual sendo a mais sublime das ciências, é a um tempo, talvez por isso mesmo, aquela que mais encanta, e à que mais tendem todos os espíritos.
>
> Esta geral propensão de todos os homens a filosofar como podem revela assaz a importância da ciência universal, que trata do espírito humano, e das suas relações com Deus e o universo, e constitui o mais completo elogio da filosofia.[47]

Nessa passagem que serve de abertura ao livro estão presentes vários elementos que contribuem para a *localização* tanto do filósofo quanto da filosofia. A articulação entre esses elementos, contudo, não nos parece ser imediatamente intuitiva. Como compreender o lugar ocupado pela filosofia em relação à "religião", à "metafísica", às "ciências", e ainda a certa naturalidade que "os homens" teriam em exercê-la? De início, note-se o caráter elogioso atribuído por Gonçalves de Magalhães ao ofício ao qual irá se dedicar. Esse elogio à filosofia, contudo, não está restrito apenas a seus praticantes: entre estes e "todos os homens" não há uma relação de ruptura, uma vez que "noções gerais" provêm da frequentação da sociedade e "verdades" do cultivo da religião. Desse modo, o elogio à filosofia não é uma exaltação a uns poucos sujeitos que deteriam um conhecimento exclusivo a eles, pelo contrário, trata-se do elogio a um tipo de saber já existente previamente à sua elaboração filosófica. Além disso, tal posição aponta para a anulação de alguma distância ou absoluta separação entre, de um lado, produtores de filosofia, e, de outro, "todos os homens". Melhor dizendo, o que esse trecho parece indicar é uma dupla direção do conhecimento filosófico: ele tanto partiria de "todos os homens", uma vez que haveria uma "geral propensão" à filosofia; quanto atingiria também a totalidade dos

[47] Gonçalves de Magalhães, Domingos José. *Factos do espírito humano*, p. V (p. 49). Utilizaremos a primeira edição e indicaremos, entre parênteses, a página correspondente da edição de 2004.

"espíritos", porquanto "as mais altas questões metafísicas apresentam-se a todos os homens".[48]

Tal posição de Gonçalves de Magalhães pode ser aproximada à de Victor Cousin, a quem o autor atribui a função de "mestre" em vários momentos de suas reflexões. No que diz respeito à questão da proveniência do conhecimento filosófico, escreve Cousin:

> Eu chamo [...] espontaneidade da razão este desenvolvimento da razão anterior à reflexão, este poder que tem a razão de apanhar de início a verdade, de compreendê-la e de admiti-la sem se perguntar e sem se dar conta.[49]

Essa presença por assim dizer disseminada da razão em espaços não propriamente reflexivos faria com que, entre a filosofia e outras formas de saber, não houvesse uma diferença de natureza, mas apenas de grau, distância que, em Cousin, se mediria pelos critérios de "confusão" e "clareza": a filosofia seria somente "mais luminosa" que o conhecimento espontâneo. Mas, se em Victor Cousin a passagem entre a espontaneidade e a reflexão, ou entre a verdade e a ciência, seria uma passagem da síntese à análise (o que implica considerações de ordem metodológica, como veremos adiante), em Gonçalves de Magalhães, por outro lado, estaria mais acentuado o caráter de não fechamento da

---

[48] Ainda em sua *Resenha philosophica*, veja-se o que escreve Fernandes Pinheiro, *op. cit.*, p. 9: "É para o povo principalmente, que [Gonçalves de Magalhães] escreve, para os deserdados da fortuna, aos quais não sobra tempo nem meios para os sérios estudos de gabinete; e que não devem todavia ser estranhos à marcha do espírito humano. Não existe um só ente racional, que uma, ou outra vez, não se tenha preocupado com os grandes problemas psicológicos, que não desejasse saber, de que substância é formada a alma e qual a natureza das suas operações". A problemática filosófica acerca do que significa "o povo", ou uma espécie de *filosofia popular*, segundo Gonçalves de Magalhães, será discutida mais adiante.

[49] Cousin, Victor. *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Fayard, 1991, p. 155 (1ª ed. de 1828; há tradução de Antonio Pedro de Figueiredo. *Curso de história da philosophia*. Pernambuco: Typ. de M. F. de Faria, 1843, 2 vols.; trataremos de alguns aspectos das reflexões desse autor no próximo Capítulo). Ver também pp. 175-176: "A razão começa por uma síntese rica e fecunda, mas obscura; vem depois a análise que a tudo esclarece e divide tudo, a qual se converte em uma síntese superior tão compreensiva quanto a primeira, e mais luminosa. A espontaneidade dá a verdade; a reflexão produz a ciência: uma fornece uma base larga e sólida aos desenvolvimentos da humanidade; a outra imprime a esses desenvolvimentos sua forma verdadeira". Quanto a Victor Cousin como "mestre" de Magalhães, ver, por exemplo: "[...] o erudito mestre [Cousin], que me servirá de guia, para reconstruir o edifício da filosofia". Gonçalves de Magalhães, Domingos José. *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia*, *op. cit.*, p. 259. Sobre a presença de Cousin na filosofia brasileira do século XIX, ver Paim, Antônio. *A escola eclética*. Londrina: CEFIL, 1999, 2ª ed.; Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*, *op. cit.*, pp. 74, 80-81; Beviláqua, Clóvis. *Repercussão do pensamento philosophico sobre a mentalidade brazileira*, in *Esboços e fragmentos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1899, pp. 22 ss.; Carvalho, Laerte Ramos de. *A lógica de Monte Alverne*, *op. cit.*, p. 43.

filosofia em relação àquilo que é lhe anterior, ou melhor, seria como se houvesse uma naturalidade ou espontaneidade que faria a filosofia *começar*. Assim, tanto o começo da filosofia quanto seu alcance não se encerrariam nos limites do ofício de filósofo – também para Cousin haveria algo de popular no conhecimento filosófico:

> A filosofia está nas massas sob a forma ingênua, profunda e admirável da religião e do culto. Senhores, é a filosofia do povo. Aquele que aqui porta a palavra saiu do povo e do cristianismo, e espero que vocês o reconheçam sempre no meu profundo, no meu terno respeito em relação a tudo o que é do povo e do cristianismo.[50]

Ainda que sob forma ingênua e inicial, proviriam do "povo", segundo Cousin, a filosofia e o filósofo – e dele não se apartariam em absoluto, permanecendo como figuração "profunda e admirável" na "religião" e no "culto" – o que não elimina a estrita hierarquia entre a "filosofia do povo" e a filosofia dos "filósofos".[51]

A religião como uma espécie de *pré-filosofia* é encontrada também em Gonçalves de Magalhães – lembremos do *Prólogo* de *Factos do espírito humano*, em que se diz que os homens "pela religião possuem muitas verdades de que se ocupa a filosofia". Desse modo, tanto como início do conhecimento, quanto como um tipo de saber que ocupa um espaço inacessível à filosofia, a religião contribuiria para a delimitação das origens e fronteiras do saber filosófico. Em seu texto *Philosophia da religião*, após citar um trecho em que Cousin faz o elogio à forma do culto, Gonçalves de Magalhães escreve:

> A estas graves palavras de tão abalizado Filósofo [Cousin] ajuntemos, que a religião é indispensável à sociedade, que ela contém todos os elementos da

---

[50] Cousin, Victor. *Cours de philosophie, op. cit.*, pp. 64-65. Ver, de Cousin, o *Préface de la première édition* de *Fragmens philosophiques*. Paris: Ladrange, 1833, 2ª ed., 1ª ed. de 1826, pp. 44-45: "Mas as massas não têm o segredo de suas crenças. A verdade não é a ciência; a verdade é para todos, a ciência para poucos: toda verdade está no gênero humano, mas o gênero humano não é filósofo. No fundo, a filosofia é a aristocracia do gênero humano. Sua glória e sua força, como a de toda verdadeira aristocracia, é de nunca separar-se do povo, é de simpatizar e identificar-se com ele, de trabalhar para ele apoiando-se sobre ele. [...] A espontaneidade é o gênio da natureza humana, a reflexão é o gênio de alguns homens". Cf. também, do mesmo autor, sua *Philosophie populaire*. Paris: Firmin Didot, 1848, p. 3.

[51] Veja-se formulação muito próxima em Gonçalves de Magalhães, D. J. *Philosophia da religião, op. cit.*, p. 284, na ed. dos *Opúsculos históricos e litterários, op. cit.*: "A religião considerada em relação ao seu objeto, é destinada a representar de uma maneira mais clara e distinta a ideia de Deus; como tal é ela um elemento necessário e fundamental da *sociabilidade*; é a filosofia do povo, e a moral de todo o mundo".

> civilização, que é a fonte da filosofia, a base da moral, a origem do entusiasmo, e a criadora das artes. [52]

Tão alto posto conferido à religião não significa, portanto, opô-la à filosofia nos termos da dicotomia razão *versus* revelação ou fé, por exemplo. Pelo contrário, a maneira pela qual Gonçalves de Magalhães compreende a religião faria com que ela fosse "fonte da filosofia". Há dois sentidos que podem ser depreendidos dessa posição: em primeiro lugar, a religião como *temporalmente anterior* à filosofia; em segundo lugar, a religião como um tipo de saber que *não desaparece* uma vez surgida a filosofia, de modo que esses dois saberes conviveriam e, de alguma maneira, se complementariam. Quanto ao primeiro aspecto, será pela tentativa de atestar a presença da religião entre os indígenas que Gonçalves de Magalhães procederá. Embora haja várias questões envolvidas nisso que se denomina *indianismo* de Magalhães, chamaremos atenção, neste momento, apenas ao ponto que atende ao objetivo de confirmar a eterna existência da religião: se ela seria comum a todos os homens, em todos os tempos, então deveria também estar presente entre os indígenas do Brasil. Contrapondo-se a Varnhagen e à sua *História geral do Brazil*, o qual não veria nos – segundo sua expressão – "vindiços alienígenas" senão irracionalidade, Gonçalves de Magalhães defende a "espontaneidade do espírito humano", cuja presença nos povos indígenas o faz ver em sua crença em "numes" o equivalente à posse da ideia de Deus. Sendo assim, entre os indígenas do Brasil:

> A pluralidade dos numes, que nada mais é do que a personificação vulgar ou poética dos atributos vários da divindade, não destrói a primeira concepção da causa suprema que se patenteia em todas as coisas; como as diferentes concepções artísticas não destroem, antes realizam a ideia do belo.[53]

Ainda que a *figuração* religiosa entre os indígenas seja considerada inferior, os "atributos" da "divindade" não deixariam de aí estar presentes.

Tal posição pode também ser encontrada em outros autores, dentre eles Herder, a quem Gonçalves de Magalhães cita logo no início de seu texto *Philosophia da reli-*

---

[52] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Philosophia da religião*, *op. cit*., p. 276. O trecho de Cousin a que Magalhães faz referência está na p. 31 do seu *Cours de philosophie*, *op. cit*.

[53] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Os indígenas do Brasil perante a história. Memória offerecida ao Instituto Histórico Geographico Ethnographico do Brasil em 1859*, in *Opúsculos históricos e litterários*, *op. cit.*, p. 176; cf. pp. 170-175. A expressão de Varnhagen encontra-se em *História geral do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1854, tomo 1, p. 132.

gião. Com efeito, veja-se o que escreve Herder em *Ideias para a filosofia da história da humanidade*:

> [...] a primeira e última filosofia sempre foi a religião. Mesmo os povos mais selvagens a praticaram: ela não está completamente ausente de nenhum povo da terra, em um tão pequeno grau que tenham sido encontrados sem a capacidade de inteligência e forma humana, sem linguagem e matrimônio, sem alguns costumes e hábitos humanos. Onde não enxergavam nenhum autor visível, eles acreditavam em autores invisíveis e assim sempre investigavam as causas das coisas, quão obscuro isso fosse. Por certo detinham-se mais nos acidentes do que na essência da natureza; mais em seu aspecto temeroso e passageiro do que em seu aspecto alegre e permanente [...].[54]

Tanto a religião estaria presente desde os primórdios da "humanidade", quanto seria aquilo que confirmaria a presença dessa humanidade entre as "nações selvagens". A construção de um recuo temporal para essas formas religiosas, portanto, faz ao mesmo tempo com que elas sejam identificadas à origem da religião e da filosofia. Nesse sentido, se, no que diz respeito especificamente à religião, sua forma primitiva seria inferior à assumida posteriormente, por outro lado isso não significa que se trate de uma *racionalidade inferior*, pois, segundo Herder: "[...] a religião, também quando encarada como exercício da inteligência, é o mais sublime fruto da alma humana."[55]

Essa espécie de função de conhecimento atribuída à religião vem preencher exigências relativas à completude da filosofia, tanto em relação a seu início quanto a seu fim. Uma vez que considera a descoberta de causas como operação fundamental à investigação filosófica, Gonçalves de Magalhães, assim como Herder, vê na impossibilidade de um conhecimento total a ocasião para que se atente à parte que caberia à reli-

---

[54] Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Humanität*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989 (1ª ed. entre 1784 e 1791), p. 161. Gonçalves de Magalhães utiliza-se da tradução francesa: *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, tradução de Edgard Quinet. Paris: Levrault, 1827, 3 tomos. Victor Cousin, de sua parte, tinha em alta conta esta obra: "[...] a ideia fundamental de Herder é, precisamente, considerar todos os elementos da humanidade, bem como de todos os tempos, de todas as épocas da história. [...] A obra de Herder é o primeiro grande monumento erguido à ideia do perpétuo progresso da humanidade em todos os sentidos e em todas as direções". *Cours de philosophie*, *op. cit.*, pp. 294-5. A respeito da presença de Herder na obra de V. Cousin, ver Vermeren, Patrice. *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'état*. Paris: L'Harmattan, 1995, pp. 132-133.

[55] Herder, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Humanität*, *op. cit.*, p. 162.

gião nesse processo.[56] Sendo assim, progredindo ou regredindo na cadeia de causas e efeitos, chega-se seja à origem ou causa primeira, seja à causa última. Ora, justamente neste último ponto a filosofia detém-se, uma vez que "[...] eleva-se o homem até a causa última, que única satisfaz sua curiosidade, além da qual nada se pode conceber, e assim adquire ele a ideia de Deus".[57] A aquisição dessa "ideia de Deus", no entanto, não se dá estritamente nos termos oferecidos pelas *operações da razão*: trata-se antes de um *mistério*, cujo acesso apenas o *sentimento religioso* pode franquear.

Duas são as referências mobilizadas por Magalhães neste ponto, ambas presentes em seu texto *Philosophia da religião*: Benjamin Constant, com seu *Da religião*, e Chateaubriand, com o *Gênio do cristianismo*. De modo geral, conjuntamente às reflexões de Herder, essas apropriações contribuem para uma compreensão da religião não como corpo de doutrina ou conjunto de dogmas, mas como *religiosidade*, ou seja, como sentimento ou disposição do "espírito" que estão além – ou aquém – de seus procedimentos estritamente racionais.[58] O lado incognoscível dos objetos a que se dedica o filósofo – sejam eles a natureza, o homem, ou Deus – não é, portanto, algo de que se deva esperar superação ou eliminação, não é uma negatividade que enfraqueceria a busca pelo conhecimento: pelo contrário, espera-se que, pelo reconhecimento da finitude do homem, se tenha acesso àquilo que lhe é anterior e superior, isto é, à infinitude. Dito de outro modo, ao *mistério* é conferida positividade:

> O Mistério não é uma palavra vã, filha do engano, e que um dia desaparecerá; o mistério é a forma da verdade; como impossível é, por mais que as gerações se sucedam, que o homem atinja a última verdade, por impossível que ele se eleve em sabedoria ao Ser Supremo, o mistério existirá sempre neste vale de lágrimas.[59]

---

[56] Gonçalves de Magahães, D. J. *Philosophia da religião, op.cit.*, pp. 289-290: "Há uma ideia predominante, e uma filiação na ordem moral, no mundo das ideias, como no mundo físico; causas e efeitos fazem os anéis da cadeia de tudo o que conhecemos, e a priori, ou a posteriori descobrimos uma pela outra". Quanto a Herder, ver *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Humanität, op. cit.*, pp. 160-161.

[57] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Philosophia da religião, op. cit.*, pp. 273-274. Adiante analisaremos outros aspectos dessa proposta de conhecimento por relações de causa e efeito.

[58] Ver Candido, Antonio. *Formação da literatura brasileira, op. cit.*, p. 335.

[59] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Philosophia da religião, op. cit.*, p. 280. Ver Chateaubriand, François-Auguste. *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*. Paris: Migneret, 1803, 2ª ed. (1ª ed. de 1802), tomo I, p. 18: "Na vida não há nada de belo, doce ou grande senão coisas misteriosas. Os

Essa eterna presença do "mistério" enquanto verdade superior à finitude humana não anula, no entanto, as possibilidades que o homem teria de se relacionar com ele. O modo pelo qual essa relação se dá seria o *sentimento religioso*:

> [...] o sentimento religioso é mais profundo, mais humano, mais produtivo mesmo do que muitos pretendem; e se sua linguagem é misteriosa, é que este sentimento é um mistério em si mesmo, é que ele é eminentemente humano, e mais que todos os outros sentimentos; e o mistério é o fundo do homem.[60]

Tais considerações sobre o mistério ou o sentimento religioso contribuem, portanto, para a *localização* da filosofia em relação ao que Gonçalves de Magalhães compreende como religião. Se em sua posição está presente uma limitação para o conhecimento filo-

---

sentimentos mais maravilhosos são os que nos agitam um pouco confusamente." A passagem de Magalhães citada acima parece fazer eco a este trecho de Chateaubriand, *op. cit*., tomo II, pp. 190-191: "É no gênio do cristianismo que se deve principalmente procurar a razão deste *vago* de sentimentos disseminado entre os homens modernos. Formada para nossas misérias e nossas necessidades, a religião cristã incessantemente nos oferece o duplo quadro de mágoas terrestres e alegrias celestes, e por esse meio ela produz no coração uma fonte de males presentes e de esperanças longínquas, dos quais emanam inesgotáveis devaneios. O cristão se vê sempre como um viajante que atravessa aqui embaixo um vale de lágrimas e que repousa apenas no túmulo. O mundo não é objeto de seus votos porque ele sabe que *o homem vive poucos dias*, e também que esse objeto rapidamente lhe escaparia". A defesa do cristianismo levada a cabo por Chateaubriand, de cujos aspectos Magalhães se apropria, parte de um diagnóstico segundo o qual o gênero da apologética cristã teria se esgotado, de modo que seria necessário não partir de Deus para provar a excelência da religião cristã, mas partir de sua excelência para chegar a Deus. Ou seja, a atenção está voltada ao que seriam os *resultados* benéficos do cristianismo: "Dever-se-ia, portanto, tentar provar, ao contrário, que a religião cristã, dentre todas as religiões que jamais existiram, é a mais poética, a mais humana, a mais favorável à liberdade, às artes e às letras; que o mundo moderno lhe deve tudo, desde a agricultura até as ciências abstratas; desde os hospícios para os necessitados, até os templos construídos pelos Miquelângelos, e decorados pelos Rafaéis. Dever-se-ia mostrar que nada é mais divino que sua moral, nada mais amável e mais pomposo que seus dogmas, sua doutrina e seu culto; dever-se-ia dizer que ela favorece o gênio, apura o gosto, desenvolve as paixões virtuosas, dá vigor ao pensamento, oferece formas nobres ao escritor, e moldes perfeitos ao artista; que não há nenhuma vergonha em crer com Newton e Bossuet, Pascal e Racine; enfim, seria necessário trazer ao abrigo dessa mesma religião, contra a qual puseram-se em guerra, todos os encantos da imaginação e todos os interesses do coração". *Génie du christianisme*, *op. cit.*, tomo I, p. 12; cf. pp. 10 e 13. Ver também Candido, Antonio. *Formação da literatura brasileira*, *op. cit.*, pp. 637 e 305.

[60] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Philosophia da religião*, *op. cit.*, p. 277. Nota-se aqui a presença de Benjamin Constant. Por exemplo, ver *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Paris: Firmin Didot, 1824, tomo I, pp. 14-15 e p. 35: "Quanto mais estamos convencidos que a religião nos foi revelada por meios sobrenaturais, tanto mais devemos admitir que tínhamos em nós a faculdade de receber essas comunicações maravilhosas. É essa faculdade que denominamos o sentimento religioso". "Em uma palavra, o sentimento religioso é a resposta a esse grito da alma que ninguém faz calar, a esse *élan* em direção ao desconhecido, em direção ao infinito, que ninguém chega a domar inteiramente, quaisquer que sejam as distrações com que se rodeie, qualquer que seja a habilidade com se exalte ou se avilte".

sófico, o qual não teria acesso à "causa última", por outro lado isso não significa algum tipo de falha ou impotência, uma vez que, quando iniciam-se as fronteiras da filosofia, abrem-se ao mesmo tempo possibilidades de um outro tipo de conhecimento. Melhor dizendo, talvez o que Magalhães proponha, utilizando-se das reflexões dos autores mencionados, seja uma espécie de alargamento do domínio da filosofia, desde que se considere como fazendo parte dela uma religiosidade acessível somente por via sentimental. Tal religiosidade não se confunde, entretanto, com alguma forma religiosa específica e determinada.[61] Por fim, segundo sua perspectiva, se se pode dizer que a religião é uma *pré-filosofia*, ela também seria como que uma *filosofia mais alta* ou mais abrangente.

A generalidade e naturalidade atribuída seja ao alcance da filosofia, seja ao seu início – de que faz parte a religião tal como compreendida por Gonçalves de Magalhães, como vimos – diz também respeito à "metafísica", pois, segundo as palavras do *Prólogo* de *Factos do espírito humano*, "as mais altas questões metafísicas apresentam-se naturalmente a todos os homens". Mais adiante neste trecho, entretanto, está dito que a filosofia seria "a mais sublime das ciências". Como se pode notar, não há contradição, de acordo com a perspectiva do autor, entre a filosofia como metafísica e, de outra parte, a filosofia como ciência, ocorrendo mesmo a denominação "ciências metafísicas":

> Não compreendemos o desdém ridículo, o estúpido sorriso com que alguns homens, que se dão por mui positivos, olham para as ciências metafísicas; como se a inteligência humana, atormentada pelos problemas da substância, da causa, do seu ser e do seu futuro, pudesse suprimi-los e anulá-los da ordem de suas idéias; como se fossem criações factícias da sua vontade, para se distrair em algum momento de ócio, em falta de melhor coisa; como se assuntos tão antigos, como a razão, e que nos são dados em nome de Deus como objetos de fé, não merecessem a pena de um contínuo e profundo estudo.[62]

---

[61] Ver Constant, Benjamin, *op. cit.*, tomo I, pp. 25-26: "Há, nós o dissemos, alguma coisa de indestrutível na religião. Ela não é nem uma descoberta do homem esclarecido que seja estrangeira ao homem ignorante, nem um erro do homem ignorante do qual o homem esclarecido pudesse se libertar. Mas é necessário distinguir o fundo das formas, e o sentimento religioso das instituições religiosas: não que pretendamos aqui maldizer essas formas ou essas instituições".

[62] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 12 (pp. 61-62).

Deixando de lado, por ora, sua crítica específica ao positivismo e também vários elementos em jogo na sua compreensão do que seja a metafísica, gostaríamos apenas de chamar a atenção para alguns pontos que contribuem para a *circunscrição* da filosofia em Gonçalves de Magalhães.[63] Por essa via, as questões do domínio da metafísica seriam aquelas que, sob um aspecto específico, seriam independentes das diversas ciências "empíricas", servindo-lhes mesmo como fundamento. Tanto seria assim que, caso tais ciências não reconhecessem o que devem à metafísica, assumiriam, malgrado elas mesmas, uma metafísica "bastarda".[64] Se, portanto, seria inescapável o reconhecimento de princípios metafísicos sob qualquer ciência, isso não significa, por outro lado, que a filosofia deva ser *apenas* metafísica, ou seja, a filosofia, enquanto metafísica, não está absolutamente apartada das diversas ciências. Ora, o que faria, segundo Gonçalves de Magalhães, como que a mediação entre a filosofia e as demais ciências seria a *psicologia*:

> A base e ponto de partida de todas as ciências filosóficas é a psicologia, da qual elas são ampliações e aplicações. A psicologia lhes dá o elemento subjetivo, reconhece as condições necessárias e absolutas da razão, objetos da metafísica. As leis gerais dos fenômenos e de suas relações lhe são fornecidas pelas ciências empíricas. Se a filosofia só se ocupasse do ideal absoluto, ela seria uma ideologia abstrata, uma pura metafísica.[65]

O desenvolvimento desse ponto será o principal objeto de uma das próximas seções deste trabalho. Que se note agora que o que se busca, admitida a centralidade da psico-

---

[63] A título de ilustração, a crítica de Gonçalves de Magalhães aos homens "positivos", tal como aparece na passagem acima, é bem próxima deste trecho do verbete *Positivisme*, em Franck, Ad. (sob a dir. de). *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Paris: Hachette, 1875, 2ª ed. (1ª ed. publicada entre 1844 e 1852), p. 1370: "A palavra [positivismo] fez fortuna: ela hoje designa coisas bastante diversas, um método para uso dos sábios que admitem apenas a experiência e o cálculo, uma inclinação do espírito que se priva de qualquer preocupação com o ideal, um *parti pris* contra a metafísica e a religião, enfim, um sistema de filosofia cujos adeptos, sem restringir-se a uma mesma profissão de fé, se reconhecem menos na uniformidade de suas doutrinas do que na unanimidade de suas negações". O verbete é de autoria de Émile Charles.

[64] Ver Gonçalves de Magalhães, D. J. *Unidade da força*, in *Commentários e pensamentos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1880, p. 63: "Quando se aprofunda uma questão filosófica, não se escapa à metafísica, por mais que se queira. Os materialistas e positivistas mais categóricos também lhe pagam involuntário tributo, apesar do menosprezo com que a tratam em suas explicações empíricas, pela enfatuação da ciência. Eles também estabelecem princípios *a priori*, indemonstráveis, posto que lhes neguem esse caráter". Ver também p. 65.

[65] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 29 (p. 75).

logia, é apresentar o estabelecimento de uma hierarquia entre espaços de saber, garantindo que, de acordo com Gonçalves de Magalhães, a filosofia seja "a mais sublime das ciências". Sumariamente, seria a psicologia a ciência capaz de investigar o objeto primordial da filosofia: o "espírito humano". Mas disso não decorre que ela despreze as pesquisas científicas, uma vez que os *fatos* por elas examinados são indispensáveis a uma filosofia que não queira ser "pura metafísica". As ciências empíricas, no entanto, dedicando-se às "leis" que regem os fatos da natureza, não considerariam tais leis em relação ao "espírito": essa seria justamente a tarefa da filosofia segundo a proposta de Magalhães. Dessa maneira talvez se esclareça o título da obra cuja abertura vínhamos comentando, pois os *fatos do espírito humano* são exatamente a formulação de uma reflexão que, partindo das leis propostas pela ciências empíricas, lhes impõe o que seria sua verdadeira medida, o espírito humano, leis cuja análise se dá pela psicologia e cuja finalidade provém do que Gonçalves de Magalhães denomina metafísica.[66]

Pela delimitação do que compete à filosofia e às outras ciências, Gonçalves de Magalhães pretende garantir *unidade* à reflexão filosófica. Valendo-se da antiga imagem da árvore do conhecimento, ele pergunta:

> Os que fazem profissão de filosofar sabem que a filosofia não é o repertório enciclopédico das ciências, a reunião de todos os conhecimentos humanos, como a consideravam os antigos, quando os diversos ramos da ciência universal ainda pouco frondosos, por assim dizer, não se tinham separado do tronco comum que os nutria com sua seiva. Estremadas as ciências com os progressos do espírito humano; circunscrevendo cada uma o seu objeto para melhor estudá-lo; classificadas elas pelas suas relações próximas em ciências físicas, naturais, intelectuais e morais, e ainda em outros grupos, se quiserem; o que ficou sendo a filosofia?[67]

Diante do desenvolvimento pelo qual passou cada uma das ciências, destronando, se assim podemos dizê-lo, a filosofia de seu lugar de rainha do conhecimento, com as prerrogativas de fundamentação e direção dos outros "ramos" do saber, torna-se um pro-

---

[66] Ver *idem*, p. 22 (p. 70): "[...] pode-se dizer que a filosofia é a ciência de todas as coisas em relação ao sujeito que pensa e à causa que as produz".

[67] *Idem*, p. 23 (p. 71). A imagem da árvore do conhecimento está presente, por exemplo, em Descartes: "Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco a física, e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências [...]". *Principes de la philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Victor Cousin. Paris: Levrault, 1834, tomo 3, p. 24.

blema imaginar como seria possível evitar a dispersão da universalidade filosófica em investigações particulares. Gonçalves de Magalhães – cuja proposta é comum a outros autores, como veremos – procura, então, formas pelas quais possa garantir a unidade da ciência filosófica. Em seu ponto de vista, as diversas ciências não possuiriam unidade nem quanto ao sujeito do conhecimento (uma vez que ele deve ser abstraído em função do conhecimento de objetos ou fatos específicos), nem quanto aos objetos que se dispõem a investigar (uma vez que tal unidade não é real, mas apenas proposta pelo sujeito de conhecimento de forma "factícia"). A filosofia, por outro lado, teria garantida sua unidade sob um duplo aspecto: o espírito humano, enquanto sujeito que conhece e objeto sobre o qual se conhece (ainda que em relação com as leis sobre as quais se dedicam as ciências), prescindiria de qualquer critério exterior que determinasse suas operações de reflexão.[68]

Os elementos em jogo nas palavras iniciais de *Factos do espírito humano* parecem concorrer para uma delimitação do saber filosófico em relação a outros saberes, sejam eles conhecimentos provindos do "povo", da "religião", da "metafísica" ou de "ciências empíricas". No interior das reflexões de Gonçalves de Magalhães, portanto, não caberia uma compreensão da filosofia que a julgasse absolutamente independente e autossuficiente, ou, o que seria dizer o mesmo, que considerasse que ela surgiria *ex nihilo*. As várias demarcações presentes logo na abertura de seu livro – as quais se procurou esclarecer de maneira introdutória – como que abrem caminho para uma *entrada* na filosofia, indicando qual seria o seu *lugar*, ou, por fim, definindo, literalmente, seu *posicionamento* diante das várias perspectivas possíveis que se pode ter do filosofar nesse campo discursivo específico.

---

[68] Ver Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 26 (p. 73): "Considerada por este modo, abrange a filosofia todas as ciências, sem deixar de ter um objeto próprio, que pela sua unidade definível a constitui uma ciência à parte. Esta unidade é mesmo mais perfeita que a de qualquer outra ciência; porque além da unidade do sujeito comum a todas, mas que aqui se apresenta como centro e juiz, e se abstrai nas outras ciências, tem a unidade do objeto, pois que tudo é considerado em relação a ele mesmo, enquanto nas ciências não filosóficas, apresentando-se os fatos isolados, distintos e independentes uns dos outros, factícia é a unidade dos seus objetos, imposta pelo próprio entendimento".

2.2. Nem filósofo sistemático, nem compilador: caminhos do saber

Se faz sentido examinar a proposta de Gonçalves de Magalhães tendo em vista a promoção de distinções com outras formas de saber, a fim de que se estabelecesse uma demarcação do campo discursivo em que pretende se inserir, pode-se também considerar que sua aspiração em começar a filosofar atenda ainda a outros desígnios. Sob esse aspecto, vejamos o que escreve mais adiante em seu *Prólogo*:

> Animam-nos estas reflexões a dar à luz este livro, em que tratamos de todas as grandes questões da filosofia; expomos as teorias mais acreditadas e aceitas; refutamos as que nos parecem contrárias aos fatos e procuramos, por um modo diverso do que o fizeram outros, resolver com a maior clareza que nos foi possível algumas dificuldades, sem a menor pretensão de nos inculcar como autor de um novo sistema filosófico. [...]
>
> Se algum douto versado nas ciências filosóficas lançar os olhos sobre estas páginas, achará que não se limitou o autor a compilar o que leu; que continuamente discute os pontos controversos; sempre expende a sua opinião, e algumas vezes, apartando-se dos seus mestres, se aventura em novas teorias.[69]

O que esse trecho parece indicar é a tentativa de delimitação da *voz do filósofo* não mais em relação a outros campos do saber, mas diante de outras *produções filosóficas*. A promessa de atender à completude do conhecimento filosófico ("trataremos de todas as grandes questões da filosofia"), utilizando-se, para isso, de "teorias" que passaram pelo crivo dos "fatos", ou seja, que teriam sido certificadas segundo o que se compreendia como critério de verdade, não culminaria, no entanto, em arrogar-se criador de "um novo sistema filosófico". Como se pode ver, a defesa de certa independência filosófica não se identifica à construção de um corpo de doutrina fechado em si, de modo que à ideia de *sistema*, enquanto proposta filosófica, está associado um valor negativo. Por depen-

[69] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, pp. VI-VIII (pp. 50-51).

der de considerações a respeito da história da filosofia e, de modo mais geral, de concepções de temporalidades, esse ponto receberá tratamento adiante. Por ora, note-se apenas que provém de Victor Cousin a ideia segundo a qual a criação de um *sistema* não deveria ser a expectativa última para os filósofos.[70] Sendo assim, Gonçalves de Magalhães pretende distinguir-se como filósofo *inovador* e, ao mesmo tempo, *não sistemático* – podemos mesmo dizer que, de acordo com sua perspectiva, a segunda característica seria condição da primeira.

Há também outro aspecto presente nessas primeiras páginas de *Factos do espírito humano*. Ao afirmar que "discute os pontos controversos; sempre expende a sua opinião" e "se aventura em novas teorias", longe de almejar, por assim dizer, alguma pureza filosófica, no sentido de uma voz livre da presença de reflexões alheias, Gonçalves de Magalhães, ao contrário, parece querer distanciar-se de outros materiais filosóficos existentes no Brasil – por isso assevera que "não se limitou o autor a compilar o que leu". A garantia de distinção em relação ao que designa como *compilações* provocaria, de acordo com seu ponto de vista, uma redefinição do que significaria uma *produção filosófica*, de modo que ao *livro* de Magalhães pudesse ser atribuído um sentido inaugural – tal como Fernandes Pinheiro, em sua *Resenha philosophica*, o havia qualificado.[71]

---

[70] Ver, de Victor Cousin, *Du fait de conscience*, in *Fragmens philosophiques*, *op. cit.*, p. 242: "Qual pode ser, portanto, o erro da filosofia? É de considerar apenas um lado do pensamento, de vê-la inteira somente neste lado. Não há sistema falso, mas muitos sistemas incompletos, verdadeiros neles mesmos, mas viciados em sua pretensão de conter em cada um deles a verdade absoluta, a qual não se encontra senão em todos". A crítica cousiniana ao *esprit de système* fez fortuna; veja-se, em sentido oposto mas esclarecedor, o verbete *Système*, de autoria de Adolphe Franck, no *Dictionnaire des sciences philosophiques*, *op. cit.*, p. 1703: "Neste momento, o que se deve pensar de tudo o que foi dito, e do que todos os dias ainda se diz contra o espírito de sistema? O espírito de sistema deve ser banido da ciência? Isso equivaleria a dizer que é necessário banir da ciência o espírito de ordem e de unidade; ou, mais ainda, equivaleria a querer suprimir a própria ciência; pois, sem unidade e sem ordem, em uma palavra, sem sistema, a ciência não existe, e em seu lugar restam apenas ideias confusas, julgamentos estéreis, isolados e sem prova". Por fim, quanto a Gonçalves de Magalhães, ver p. 41 (p. 85) de *Factos do espírito humano*, *op. cit.*: "E como não é nosso intento sustentar doutrina alguma, qualquer que seja o nome ilustre que a abone, não forçaremos os fatos para fazê-los caber neste ou naquele molde, e apresentaremos com sinceridade o resultado de nossas indagações, sejam elas quais forem; e se esses fatos, os princípios naturais donde emanam, e suas legítimas conseqüências nos obrigarem a uma nova doutrina, não recuaremos mesmo diante da novidade".

[71] Também em outro texto Fernandes Pinheiro qualifica *Factos do espírito humano* como a "primeira obra filosófica" em "língua portuguesa". "Fr. Francisco de Monte Alverne. Esboço biographico". *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, t. I, jan./mar. 1859, p. 174. Tobias Barreto, em seu texto *Fatos do espírito humano*, assim se refere a esse livro: "Todos sabem que esta obra, escrita por um homem afeito ao movimento da política e das letras europeias, constitui, ele só, – tal é o nosso atraso – toda a biblioteca filosófica do Brasil. / Foi uma tentativa louvável do seu autor querer assim, em nome da civilização e do

De fato, pode-se notar a presença de vários compêndios de filosofia publicados até a data de lançamento do livro de Magalhães. Um deles, o *Compêndio de philosophia* de autoria de Francisco de Monte Alverne, embora apareça postumamente em 1859, teria sido escrito por volta de 1833. Gonçalves de Magalhães fora aluno de Monte Alverne no Seminário São José e continuamente o qualificava como seu "mestre".[72] Mas, embora reivindique para si tal filiação, Gonçalves de Magalhães a constrói tendo em vista antes o *pregador* e o *professor* do que o *filósofo*:

> Como filósofo tinha Monte Alverne vasta leitura, e professava um ecletismo que nada tinha de original, e não me consta deixasse trabalho algum que lhe possa dar maior glória que as suas orações sagradas; e a sua mesma qualidade de orador e teólogo não lhe permitia que se afastasse muito da filosofia cristã. Como professor, devendo ensinar a moços apenas saídos das aulas de latim e de retórica, seguia os compêndios de Genuense, cuja deficiência supria com apostilas manuscritas, que dava a copiar aos discípulos; e em suas preleções mostrava-se conhecedor profundo da ciência. [...] Tanto por esse dom de bem falar, que é sempre a manifestação de feliz inteligência, como

---

progresso, naturalizar entre nós a filosofia, conceder-lhe direito de cidade; porquanto não havia, antes dele, como não há ainda a par dele, obra digna de atenção". Barreto, Tobias. *Fatos do espírito humano* (1869), in *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed., p. 63. Ver também p. VIII (p. 51) de *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, em que Gonçalves de Magalhães afirma que este livro "não é propriamente um compêndio, bem longe está de o ser [...]".

[72] *Compêndio de philosophia*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1859. A obra foi publicada por Francisco Luiz Pinto. A respeito da possível data de redação, ver Romero, Sìlvio. *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, p. 7, e Carvalho, Laerte Ramos de. *A lógica de Monte Alverne*, *op. cit.*, p. 45. Gonçalves de Magalhães afirma ter sido aluno de Monte Alverne a partir de 1832, em *Biographia do Padre Mestre Frei Francisco de Monte Alverne*, in *Opúsculos históricos e litterários*, *op. cit*., p. 314. Por fim, veja-se como Magalhães se refere a Monte Alverne em carta enviada de Paris, para onde viajou em 1833: "Nem por me achar aqui, rodeado de tantos monumentos, de tantas coisas raras, de tantos professores, me esqueço um só dia do meu mestre, do meu amigo a quem devo, sem lisonja, uma parte do meu saber [...]". Porto Alegre, Manuel Araújo & Gonçalves de Magalhães, Domingos José. *Cartas a Monte Alverne*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964, p. 15. Essas cartas foram publicadas por Roberto Lopes. Ver também, de Gonçalves de Magalhães. *Ode ao grande orador Fr. Francisco de Monte Alverne*. In: *Poesias avulsas. Obras de D. J. G. de Magalhaens*. Tomo I. Rio de Janeiro, Garnier, 1864, pp. 61-65; nesta mesma obra, ver *Carta ao meu amigo C. B. Monteiro*, pp. 331-364, em que descreve sua viagem para Paris. Quanto a Monte Alverne, ver Romero, Sílvio. *História da literatura brasileira*, *op. cit.*, tomo 2, pp. 509 ss. Por fim, a respeito do Seminário São José, ver Massimi, Marina. "O ensino de psicologia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro". *Paideia*, FFCLRP – USP, Rib. Preto, 4, fev./jul., 1993, p. 67.

> pela doutrina que ensinava, não tinha ele rival como professor de filosofia; [...].[73]

Antes de tratar de Monte Alverne como "filósofo", repare-se que Magalhães afirma ser discípulo sobretudo do professor e do orador, posto este que conferiu a Monte Alverne larga consagração entre os contemporâneos. A respeito de uma de suas últimas aparições, realizada na Capela Real, veja-se o que dela escreve Fernandes Pinheiro:

> O triunfo marchou pela estrada da vitória, adornada a fronte com os lauréis do gênio, e quando desceu do púlpito, recebeu uma ovação tão grande, tão sincera, como nunca presenciamos, nem tivemos notícia.[74]

A circunscrição da filiação de Gonçalves de Magalhães à oratória de Monte Alverne, contudo, não significa um rebaixamento da importância que o autor de *Factos do espírito humano* atribui ao pregador. Pois a religião enquanto *religiosidade* – conforme procuramos apontar acima –, teria sido justamente a direção seguida pelo gênero de sermões de Monte Alverne. Distanciando-se de uma apologética identificada como atrasada, e aproximando-se das reflexões de Chateaubriand, o frade teria aberto caminho para uma compreensão da religião que diria respeito, ao mesmo tempo, tanto à "inteligência", quanto ao "sentimento", ou seja, por esse exercício da religiosidade seria possível

---

[73] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Biographia do Padre Mestre Frei Francisco de Monte Alverne*, *op. cit.*, pp. 319-320.

[74] Fernandes Pinheiro, Joaquim Caetano. "Glória do púlpito brasileiro." *Guanabara*. Rio de Janeiro: Tipografia Guanabarense de L. A. de Menezes, n. 10, 1854, t. II, *apud* Melo, Carlos Augusto de. *Cônego Fernandes Pinheiro (1825-1876) – Um crítico literário pioneiro do romantismo no Brasil*, *op. cit.*, p. 343. O sermão apresentado nessa ocasião intitula-se *2º Panegírico de S. Pedro de Alcântara, pregado na Capela Imperial no dia 19 de outubro de 1854*, publicado em *Obras oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d, 2 tomos (1ª ed. de 1853-1854). O "triunfo" a que se refere Fernandes Pinheiro também diz respeito à volta de Monte Alverne à pregação após 18 anos, ausência devida à sua cegueira, tendo sido solicitado por D. Pedro II. A respeito da significação da Capela Real (posteriormente Capela Imperial), veja-se como a ela se refere Monte Alverne: "A fundação da Capela Real do Rio de Janeiro, monumento imortal da piedade do Senhor D. João VI, foi a arena, onde se mostrou em toda a sua pompa o gênio brasileiro. Oradores acostumados aos triunfos do púlpito eram rivalizados, por jovens pregadores, que animados com as suas primeiras vitórias, ardiam por ganhar novas coroas. Era então a época dos grandes acontecimentos, que se reproduziam dentro, e fora do país, ofereciam amplos materiais à eloquência do púlpito. Nós podemos afirmar com todo o orgulho da verdade, que nenhum pregador transatlântico excedeu os oradores brasileiros. A riqueza da dicção reunia-se à pureza do estilo, e à força da argumentação: e para que não faltasse uma só beleza; a doçura e amenidade da expressão aumentava os encantos e a magia da ação". *Discurso preliminar*, in *Obras oratórias*, *op. cit.*, pp. VII-VIII. Ver também Candido, Antonio. *Formação da literatura brasileira*, *op. cit.*, p. 360.

obter uma espécie de conhecimento no qual, segundo a perspectiva dos autores, a filosofia poderia – e deveria – se espelhar.[75]

Tal função de conhecimento atribuída à religião, portanto, indicaria, no que se refere a Monte Alverne, certa inseparabilidade entre ela e a filosofia, de modo que Gonçalves de Magalhães estaria tentando promover uma espécie de disjunção entre ambas ao autodeclarar-se discípulo do pregador e do "professor", mas não do "filósofo".[76] A razão, por assim dizer, da falibilidade da perspectiva filosófica de Monte Alverne residiria, por um lado, em seu "ecletismo que nada tinha de original" e, por outro, no fato de que, em suas aulas, "seguia o compêndio de Genuense", ao qual acrescentava suas "apostilas" – material que constitui seu *Compêndio de philosophia* a que fizemos referência. Quanto ao primeiro aspecto, veja-se o que Monte Alverne escreve a respeito de Victor Cousin:

> O sistema sublime de Mr. Cousin apenas é conhecido no Brasil, e por desgraça, seus trabalhos filosóficos ainda não estão completos, e nem impressos, ou conhecidas aqui as suas obras posteriores. Eu forcejarei entretanto por aproveitar o que ele tem feito, e restaurar com ele o sistema filosófico.[77]

---

[75] Ver, de Monte Alverne, o *Sermão sobre a Maledicência*, in *Obras oratórias*, *op. cit.*, p. 62, tomo I: "A religião alargando o horizonte da inteligência humana, dando maior elasticidade ao sentimento, oferecendo novas coroas, e nutrindo outras esperanças, reanimou o gérmen precioso desta elevação nascida com o homem; e deu à Moral a força, de que carecia, para manter a existência, e equilíbrio da sociedade". Nesse mesmo sentido, consultar o *Panegírico de S. Sebastião*, *loc. cit.*, p. 5, tomo II. Ver também Candido, Antonio. *Formação da literatura brasileira*, *op. cit.*, pp. 304-305: "Lançada no tempo [a religião], ela é para ambos [Monte Alverne e Chateaubriand], além de revelação, totalidade de experiência humana, coletiva e individual; daí constituir um sistema de conhecimento e uma fonte de inspiração, sem os quais o engenho humano não preenche as suas possibilidades". A respeito do atraso representado pela apologética cristã anterior à exercida por Monte Alverne e Chateaubriand, ver a *Introdução* de Roberto Lopes às *Cartas a Monte Alverne*, *op. cit.*, pp. 6-8.

[76] "O país tem altamente declarado, que eu fui uma desta glórias, de que ele hoje ainda se ufana. Lançado na grande carreira da eloquência em 1816, como pregador régio, oito anos depois que nela entraram S. Carlos, e Sampaio, Monsenhor Netto, e o Cônego Januário da Cunha Barbosa, tive de lutar com esses gigantes da oratória, que tantos louros tinham ganhado, e que forcejavam por levar de vencida todos os seus dignos rivais. [...] Arrastado pela energia do meu caráter, desejando cingir todas as coroas, abandonei-me com igual ardor à eloquência, à filosofia, e à teologia, cujas cadeiras professei, algumas vezes simultaneamente, nos principais conventos da minha ordem, e no seminário de S. José desta corte". Monte Alverne, Francisco de. *Discurso preliminar*, *op. cit.*, pp. IX-X.

[77] Monte Alverne, Francisco de. *Compêndio de philosophia*, *op. cit.*, pp. 104-105. Ver a passagem imediatamente anterior à citada, em que também se refere a Cousin: "Um destes gênios, nascidos para revelar os prodígios da razão humana, se levantou como um Deus, no meio do caos, em que se cruzavam, e combatiam todos os elementos filosóficos empregando a extensão de sua vasta, e sublime compreensão, re-

A despeito da exaltação a Cousin e da promessa de segui-lo em seus esforços filosóficos, Monte Alverne, contudo, em seu *Compêndio de philosophia* parece antes aproximar-se de Antônio Genovesi – geralmente denominado, em Portugal e no Brasil, como Genuense. Sua obra *As instituições da lógica* foi estabelecida como compêndio oficial de filosofia na Universidade de Coimbra após a reforma pela qual passou em 1772, seguida ao fim do ensino jesuítico no reino de Portugal, efetivado em 1759.[78] De modo

---

construiu a filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano esteve sempre de posse". Em suas cartas a Monte Alverne, Gonçalves Magalhães continuamente insistia para que o "mestre" publicasse seu material de curso – referido abaixo simplesmente como "Lógica". Diante das negativas de Monte Alverne, em 1835 ele escreve: "Não me admira que ache a sua Lógica imperfeita, o espírito humano se desenvolve todos os dias e de grau em grau marcha à perfectibilidade, que faz desesperar os vaidosos e os cegos de entendimento; mas mesmo assim não creio que o Padre Mestre não a possa pôr em relação com a Filosofia do tempo, o Ecletismo que no Brasil deve quanto antes ser plantado para que a mocidade aprenda a não dizer blasfêmias contra Deus e os homens". *Cartas a Monte Alverne*, *op. cit.*, pp. 45-46.

[78] Genovesi, Antônio. *As instituições da lógica*. Rio de Janeiro: Documentário, Pontifícia Universidade Católica; Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1977 (trata-se de reprodução da tradução de Miguel Cardoso. Coimbra: Real Impressão da Universidade, 1786). A respeito das reformas do ensino promovidas pelo Marquês de Pombal, ver Carvalho, Laerte Ramos de. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Saraiva, Edusp, 1978. Muito resumidamente, pode-se dizer que, do ensino hegemonizado pelos jesuítas, no Brasil, passa-se, após as reformas de Pombal, para as *aulas régias*, cujos objetivos não mais se guiavam pelo *Ratio studiorum*, material de 1559 que sistematizava o conjunto de normas e práticas da cultura escolar jesuítica. Sobre esse ponto, ver Hansen, João Adolfo. "*Ratio studiorum* e política católica ibérica no século XVII". In: Vidal, Diana Gonçalves & Hilsdorf, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Brasil 500 anos. Tópicas em história da educação*, pp. 13-41. São Paulo: Edusp, 2001. A introdução das aulas régias, no entanto, não significou o desaparecimento do ensino ministrado por outras ordens religiosas, a exemplo do Seminário São José, em que Monte Alverne foi professor. A partir de 1835, ano em que são criados os liceus provinciais, e de 1837, data de surgimento do Colégio de Pedro II, inicia-se um processo de centralização do ensino tendo por referência este último colégio, o qual servia como padrão para os demais no que diz respeito à organização dos estudos e à escolha dos materiais de ensino. Entretanto, os liceus provinciais, o Colégio de Pedro II, as instituições religiosas de ensino e as instituições privadas parecem ter sido principalmente pautados pelos exames para admissão seja nas Faculdades de Direito de Olinda (depois Recife, em 1854) e São Paulo, criadas em 1827, seja nas Faculdades de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro, criadas em 1832. Ver, a respeito desses pontos, Haidar, Maria de Lourdes Mariotto. *O Ensino Secundário no Brasil Império*. São Paulo: Edusp, 2008, 2ª edição, pp. 12, 20, 45-7 e 88; e Vecchia, Ariclê. "O ensino secundário no século XIX: instruindo as elites". In: Stephanou, Maria & Bastos, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil. Vol. II – Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2014. Por fim, especificamente quanto ao ensino de filosofia, o compêndio de Genovesi faz-se notar, no Brasil, várias décadas depois de sua introdução na Universidade de Coimbra. Ver este trecho de um discurso de Torres Homem na Câmara dos Deputados em 1847: "Faz vergonha descrever a instrução secundária na Corte nas poucas aulas avulsas que aí existem fundadas pelo Estado. [...] depois de tão grandes revoluções da filosofia moderna, ela é ainda ensinada em um compêndio de Genuense por ordem do governo. Melhor fora nada ensinar-se, absolutamente, deste ramo, talvez o mais importante dos conhecimentos humanos. [...] Duas ou três línguas, a cartilha de Genuense, alguns retalhos de Quintiliano, eis de que constam os estudos clássicos na capital, no centro das luzes e da civilização do império, eis a instrução preparatória que ela oferece aos que têm de penetrar um dia no santuário das ciências e servir o Estado nas primeiras posições políticas e administrativas!" *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro: Tip. Nacional, 1847, tomo 2, sessão de 23 de agosto, p. 577, *apud* Haidar, M. de

geral, a distância pretendida por Gonçalves de Magalhães em relação a Monte Alverne "filósofo" talvez possa ser medida pelo lugar atribuído à filosofia em ambos os autores – e o selo de Genovesi, nesse caso, significaria a não incorporação da "Filosofia do tempo".

N'*As instituições da lógica*, Genovesi afirma ser a lógica uma "arte" que contribuiria para que se filosofe "retamente", ou seja, ela "fortaleceria" a razão em seu caminho rumo à "sabedoria" porque lhe forneceria os corretos "preceitos" e "regras". Sendo uma arte, a lógica contribuiria para a aquisição da "ciência", e esta, "filosoficamente" compreendida, seria "um conhecimento claro e evidente adquirido com o uso da nossa razão". No que se refere, portanto, ao "uso" da razão – que Genovesi denomina "faculdade de raciocinar" –, caberia justamente à lógica dirigir suas operações, mas não prover-lhe os "princípios" a partir dos quais se pode raciocinar. Desse modo, embora a lógica seja uma "arte de filosofar" imprescindível para que se chegue à "sabedoria", ela deveria sempre partir de princípios "nascidos com a razão", os quais, por sua vez, não seriam suficientes para a aquisição das "ciências": se a razão nasce com o homem, a "reta razão", no entanto, "faz-se com o exercício e uso do entendimento". Sendo assim, ao partir de princípios da razão, chegar-se-ia, por meio do cultivo de regras e preceitos lógicos, a uma sabedoria que em si mesma conteria "verdades úteis" à "felicidade humana":

> O ofício do Filósofo é indagar bem as verdades, principalmente as que respeitam à felicidade do homem. O fim porém é a mesma verdade, não uma qualquer, mas a necessária ou, ao menos, a útil à vida humana.
>
> Mas o ofício do lógico é formar o entendimento para retamente filosofar. O fim porém é a Filosofia, isto é, o estudo e indagação da sabedoria.[79]

Francisco de Monte Alverne, de sua parte, inicia seu *Compêndio de philosophia* com as seguintes palavras: "Assim pois a Filosofia enquanto a significação do seu nome é, como diz Genuense, o amor, o estudo, e a indagação da sabedoria". Nele, aliás, também está presente uma lógica concebida como arte auxiliar à filosofia, "lógica artificial"

L. M. *O ensino secundário no Brasil Império*, *op. cit.*, pp. 102-3. Sobre a decisão que guiou a adoção do compêndio de Genovesi para a Universidade de Coimbra, ver Braga, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Typographia da Academia Real de Ciências, 1898, tomo III, pp. 473-476.

[79] Genovesi, Antônio. *As instituições da lógica*, *op. cit.*, pp. 23-26.

que, por meio de suas "leis" e "preceitos", se constitui como "instrumento" necessário à filosofia para que chegue à "verdade", partindo de princípios próprios à "constituição natural da inteligência". Desse modo, ao "definir" a filosofia, afirma:

> A Filosofia, porém se se considera segundo a sua ciência, exprime o conhecimento natural científico do homem, de Deus, e deste mundo visível.
>
> O objeto da Filosofia é pois o Homem, Deus, o Mundo; em uma palavra, tudo que se pode conhecer pela luz natural da razão.
>
> Daqui conclui-se que se acaso se considera a Filosofia segundo a força de seu nome não há alguma ciência oculta e desconhecida ao Filósofo. Por isso se costuma definir a Filosofia – Ciência de todas as coisas que se podem conhecer pela luz natural [...].[80]

Dentre os muitos elementos que mereceriam ser objeto de discussão nesses dois materiais, gostaríamos de nos ater apenas ao que neles aponta para uma caracterização geral da filosofia, no que se refere à sua relação com o que seriam as "ciências". Em ambos, a filosofia, enquanto "sabedoria" acessível pela "luz natural" ou "razão", auxiliada pelos preceitos práticos da lógica, conteria em si os "princípios" comuns a toda ciência, o que equivaleria a dizer, com Monte Alverne, que "não há alguma ciência oculta e desconhecida ao Filósofo". Desse modo, parece lícito afirmar que a concepção de filosofia presente nesse dois compêndios caracteriza-se por certa universalidade quanto a seu domínio e alcance: identificando-se a filosofia à razão ou inteligência, ela residiria inteira numa faculdade que abarcaria a totalidade do conhecimento. Ora, se lembrarmos das considerações de Gonçalves de Magalhães a respeito da perda do posto de rainha de conhecimento que, segundo sua perspectiva, a filosofia havia ocupado entre os "antigos", e, além disso, se levarmos em conta que a filosofia teria por objetivo a incorpora-

---

[80] Monte Alverne, Francisco de. *Compêndio de philosophia, op. cit.*, p. 1; cf. pp. I-II. Para uma análise da lógica de Monte Alverne enquanto "lógica das faculdades", ver Gomes, Evandro Luís. *Sobre a história da lógica no Brasil: da lógica das faculdades à lógica positiva (1808-1909).* São Paulo: Mestrado, FFLCH/USP, 2002, p. 121. Veja-se outra caracterização geral da filosofia em Monte Alverne: "A filosofia é a razão em grande escala, a grande inteligência que conquista o universo, que tudo doma, e que vitoriosa aparece como senhora. O homem inerte, sem armas, fraco, sem meios quase alguns de defesa, subjuga a natureza; cria as artes e as ciências; e esse universo que Deus disse ao homem – Conquista para ti – sai de suas mãos, como verdadeira conquista, porque seus melhoramentos são a conquista da inteligência, e a inteligência é a filosofia; é a razão no seu mais alto grau de desenvolvimento". *Improviso Pronunciado por Fr. Francisco de Monte Alverne aos 10 de Dezembro de 1848, na Associação* Ensaio Philosophico, *por ocasião de ser por ela aclamado o mais genuíno representante da filosofia no Brasil.* In: *Obras oratórias, op. cit.*, p. 445, tomo 2.

ção das leis das diversas ciências pelo "espírito", verdadeira medida do conhecimento filosófico, poderemos notar quão distantes estão os pontos de vista dos dois compêndios com o livro de Magalhães. A construção de uma filiação apenas com o *orador* Monte Alverne, portanto, significa, por um lado, a recusa em aproximar-se da defesa de uma universalidade filosófica que conteria em si todo o espaço do saber, cujos princípios proviriam da "luz natural" e as formas de conhecimento da "arte lógica"; por outro lado, assim reivindicando-se "discípulo" do pregador Monte Alverne, Gonçalves de Magalhães reconheceria o direito conferido à religiosidade no interior da reflexão filosófica, posição que, se propõe certa ampliação do domínio filosófico por meio do sentimento religioso, de outra parte questiona a universalidade da filosofia nos termos de uma árvore do conhecimento, imagem segundo a qual os "galhos" representados pelas ciências absolutamente dependeriam de um tronco ou raiz encarnados pela filosofia. Por esse procedimento, seria possível a Gonçalves de Magalhães afirmar-se continuador da concepção de religiosidade presente em Monte Alverne, sem privar-se do que compreendia ser a "filosofia do tempo".

Em 1847, é lançada outra obra dentre aquelas de que Gonçalves de Magalhães parece querer se distinguir. Trata-se do *Manual de philosophia* de Pedro Autran da Mata Albuquerque.[81] Apresentando o que compreende ser o "objeto da filosofia", Albuquerque afirma que, ao longo do tempo, a filosofia teria sido "dominada" por "diferentes preocupações": inicialmente, sua "tendência" seria "cosmológica", uma vez que seu principal objetivo era "explicar o mundo"; posteriormente, na "meia idade", seria ela "teológica", porquanto "referia a Deus todos os seus esforços"; por fim, "presentemente", poder-se-ia chamar sua tendência de "noológica", "pois que o estudo do espírito humano se tornou o seu fundamento e principal objeto".[82] Tal posição, aliás, é bastante próxima à encontrada em outro compêndio de filosofia, de autoria do francês Antoine Charma:

---

[81] *Manual de philosophia, extrahido de differentes authores, e ordenado* pelo Dr. P. A. da M. Albuquerque. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia, 1847. Albuquerque foi professor de economia política na Faculdade de Direito do Recife e traduziu os *Elementos de economia política* de J. S. Mill, em 1833; no proximo Capítulo trataremos de algumas de suas posições. Para mais informações, ver Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 21-23, vol. 7.

[82] Albuquerque, P. A. da M. *Manual de philosophia*, *op. cit.*, p. 1.

> Posto que frequentemente apliquemos às ciências do corpo, e bem assim às do espírito o nome de filosofia, e então sejamos induzidos a reconhecer uma filosofia *cosmológica*, e outra *noológica*, todavia o nome de filosofia cabe especialmente à noologia. Neste sentido restrito definir-se-á a filosofia *ciência do espírito*.[83]

Embora tais denominações não estejam presentes nas reflexões de Gonçalves de Magalhães, e sua posição tampouco compartilhe do escalonamento temporal em jogo nas diversas "tendências" assumidas pela filosofia, parece haver certa concordância entre sua perspectiva e a presente no *Manual* de Albuquerque, tanto no que diz respeito ao abandono da imagem da árvore do conhecimento para hierarquizar a filosofia e as demais ciências, quanto à circunscrição do "objeto" filosófico ao "espírito humano", a qual atenderia aos anseios de "definição" dessa prática em relação a outras formas de conhecimento.

Mas além dessa semelhança entre Magalhães e Albuquerque no que se refere a uma compreensão muito geral da filosofia, há outro aspecto, no entanto, que chama atenção neste *Manual*. Em sua capa, afirma-se que ele teria sido "extraído de diferentes

---

[83] Charma, Antoine. *Questões de philosophia, conteudas no programma adoptado para o exame do Bacharelado em Lettras da Universidade de Paris*. Trad. da 3ª ed. por Antonio Herculano Souza Bandeira. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848, p. 2. Também em outro autor pode-se notar proximidade com a posição apresentada por Albuquerque: "Os diversos ramos dos conhecimentos humanos, sem embargo de sua imensa variedade, podem dispor-se em duas classes: ciências da natureza material, ou do mundo, isto é, ciências *cosmológicas*; e ciências do espírito e do pensamento, isto é, ciências *noológicas*: a estas últimas pertence a filosofia, tal como hoje a costumam entender. A palavra filosofia já não significa, assim como noutras eras, a ciência universal: o desenvolvimento extraordinário, que principalmente nestes últimos tempos têm recebido vários ramos dos conhecimentos humanos, obrigou a fazer deles uma classe separada. Hoje a ciência que conserva especialmente o nome de filosofia, tem por objeto o pensamento e o ser pensante, ou as inteligências em si e em suas relações, quer recíprocas quer com a natureza. [...] Mas ainda assim a filosofia é a ciência noológica por excelência, visto que considera os entes espirituais no que os constitui tais, isto é, em sua natureza e propriedades mais íntimas". Barbe, E. *Curso elementar de philosophia*. Trad. de Joaquim Alves de Souza, Prof. do Lyceu Nacional de Coimbra. Paris: Aillaud Guillard, 1871, 2ª. ed. (1ª ed. de 1846). Este compêndio de Barbe teria sido adotado oficialmente no Colégio de Pedro II a partir dos anos de 1840. A tradução do compêndio de Charma, por outro lado, e sua tentativa de implementação no Curso Anexo da Faculdade de Direito de Recife, o qual, conjuntamente ao da Fac. de Direito de São Paulo (ambos criados em 1831), eram destinados à preparação dos alunos para os exames de admissão nessas faculdades, foi impedida pelo Ministro do Império. Ver Paim, Antônio. *A escola eclética*, *op. cit.*, p. 330; Haidar, M. de L. M. *O ensino secundário no Brasil Império*, *op. cit.*, pp. 45-46 e Beviláqua, Clóvis. *História da Faculdade de Direito do Recife*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, Conselho Federal da Cultura, 1977, 2ª ed., p. 106. Talvez por esse motivo esteja estampado na capa da tradução do compêndio de Charma: "Approvado e adoptado pela congregação dos Srs. Lentes, para servir de texto às lições e exames preparatórios da respectiva disciplina, na mesma Academia".

autores, e ordenado" por Pedro Autran da Mata Albuquerque.[84] Duas questões aqui parecem ter interesse. Em primeiro lugar, a operação de *extração* promovida pelo autor parece tanto dizer respeito à *seleção dos filósofos* dignos de fazerem parte do compêndio, quanto, por meio dessa escolha, configurar a autoria do *próprio compilador*. Ou seja, por meio de uma espécie de *autoria mínima*, Albuquerque cede espaço à presença do que seriam os *verdadeiros filósofos*, todos eles, aliás, longamente citados em seções denominadas *Justificação*, alocadas abaixo de cada ponto de seu compêndio. Note-se que a quase totalidade dos autores selecionados são facilmente identificáveis como pertencendo à perspectiva filosófica de Victor Cousin, filiação que imprimiria uma marca de inovação ou atualização filosófica à obra de Albuquerque. Sendo assim, tais procedimentos apontam para a construção de uma autoria que, não sendo *própria* – no sentido que Gonçalves de Magalhães atribui à sua proposta filosófica, como vimos –, no entanto participaria de um *esforço comum* de transformação das referências mobilizadas para o ensino de filosofia no Brasil.

Em segundo lugar, ao se propor a efetuar uma *ordenação* em seu material de ensino, Albuquerque posiciona-se diante de uma hierarquia dos saberes *no interior* da filosofia, quer dizer, ao decidir a ordem dos objetos a serem ensinados ele pressupõe qual seria o *melhor caminho* para se *começar* a filosofar.[85] Ora, tal caminho "didático" espelha-se no que se imagina ser o melhor processo de aquisição do conhecimento filosófico ou, melhor dizendo, ao aluno de filosofia é oferecido um material que *mimetiza* uma investigação filosófica que se confunde com a operação de *tornar-se filósofo*. Talvez seja por esse motivo que, neste *Manual de philosophia*, se proponha que o início dos estudos filosóficos deva se dar pela *psicologia*, "porque no conhecimento de nós

[84] E em sua dedicatória afirma que oferece "[...] este *Manual de philosophia* que me dei ao trabalho de compor com as doutrinas dos mais abalizados Escritores, extraindo de suas obras o que me pareceu conveniente e acertado". Albuquerque, P. A. da M. *op. cit.*, s/p.

[85] Veja-se a maneira pela qual concebe a "ordem em que se deve dispor" as "partes" da filosofia: "Com efeito, todo o trabalho supõe primeiramente o conhecimento do instrumento a empregar, depois o do manejo ou emprego do instrumento, e finalmente o do resultado determinado que se quer obter. É esta uma sucessão simples e necessária, cujos termos é impossível deslocar. Ora, na aplicação filosófica, a *psicologia* faz-nos conhecer o espírito ou instrumento intelectual: a *lógica* ensina-nos o uso de nossas faculdades, isto é, os modos de aplicação do espírito: a *moral* determina o fim próximo que nossa atividade atingirá, isto é, o bem ou o mal: a *teodiceia* o fim ulterior e supremo a que todo o esforço humano deve referir-se; enfim a *história da filosofia* deve seguir-se, e não preceder à filosofia, porque não só pouco proveitosa seria a leitura da história, como dificilmente compreensível, se de antemão não estivesse o leitor familiarizado com a parte técnica, os processos especiais e o vocabulário particular da filosofia". Albuquerque, P. A. da M. *op. cit.*, p. 7.

mesmos é que está o princípio de toda a ciência filosófica"[86]. Dessa maneira, seria como se a *ordem do aprendizado* fosse ao mesmo tempo a *ordem da investigação*, havendo como que uma mimese pedagógica do processo de produção da filosofia. A temporalidade escolhida para guiar as "partes" da filosofia, portanto, atenderia a um *caminho espiritual do saber* que, iniciando-se pela psicologia, culminaria na história da filosofia. Muitos elementos dessa construção do edifício filosófico estão presentes em outros autores e, por isso, serão apontados mais à frente. Por ora, seria importante apenas notar que, no livro *Factos do espírito humano*, Gonçalves de Magalhães encontra-se desobrigado de discutir tanto o início quanto o fim da filosofia nos termos oferecidos pelos manuais – fator que desloca a medida da temporalidade de sua reflexão para outro registro, como veremos – e, além disso, encontra-se em posição de construir uma voz filosófica que, como afirma em seu *Prólogo*, "arrisca novas teorias", ou seja, sua associação com outras reflexões filosóficas não se esgotaria numa correta *extração* ou seleção dos "mais abalizados escritores", tal como Albuquerque propõe em seu *Manual*.

Por fim, caberia tratar de alguns aspectos presentes em dois outros compêndios publicados em data anterior ao aparecimento de *Factos do espírito humano*: os *Elementos de philosophia* de Moraes e Valle, de 1851, e o *Compêndio de philosophia racional* de Moraes Torres, de 1852.[87] Em ambos materiais ocorre a construção dessa espécie de autoria mínima a que fizemos referência. Ao justificar as razões que o teriam levado a produzir sua obra, Moraes e Valle assim se expressa na seção *Ao público*: "Devo finalmente declarar que não tenho a pretensão de ter inventado e que nada mais fiz do que

---

[86] *Idem*, p. 9.

[87] *Elementos de philosophia. Compêndio apropriado à nova forma de exames da Escola de Medicina do Rio de Janeiro*. Por M. M. de Moraes e Valle. Rio de Janeiro: Typ. do Diário de N. L. Vianna, 1851, 2 volumes. Manuel Maria de Moraes e Valle foi professor na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro a partir de 1852 e traduziu, de Victor Cousin, sua *Philosophia popular*, em 1849. Ver Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 156-157, vol. 6. A respeito dos conteúdos exigidos nos exames de admissão nessa Faculdade, ver Haidar, M. de L. M. *O ensino secundário no Brasil Império*, *op. cit.*, p. 47 e Santos Filho, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1991, vol. 2, p. 91. Quanto ao outro compêndio: Moraes Torres, José Affonso de. *Compêndio de philosophia racional*. Pará: Typ. de Mattos e Comp., 1852, 2 tomos. Moraes Torres congregou-se e foi professor no Colégio Caraça, da ordem dos lazaristas, em Mariana – Minas Gerais. Ver Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 266-268, vol. 4. A respeito desse seminário ver Haidar, M. de L. M., *op. cit*, pp. 20, 170 e 206.

expor o que li pelo modo que o compreendi".[88] E, nessa mesma direção, veja-se o que afirma Moraes Torres:

> A necessidade de um compêndio de Filosofia Racional, que satisfizesse os desejos da mocidade Brasileira, e que ao mesmo tempo apresentasse uma doutrina pura e expurgada dos princípios do Sistema Eclético de que se acham iscados quase todos os compêndios de Filosofia Racional, admitidos hoje na maior parte das escolas públicas, com que se minam surdamente os alicerces da Religião de Jesus Cristo, e se plantam nas tenras almas dos jovens estudantes ideias que vão de encontro às doutrinas Católicas, me obrigou a lançar mão da pena para escrever as presentes lições de Filosofia Racional; que extraí na maior parte da obra de Segismundo Storcheneau, escritor do presente século, obra de tão subido merecimento, que, ainda em vida de seu autor, foi reimpressa em oitava edição; [...].[89]

Parecem equivalentes as posturas assumidas na abertura dessas duas obras: ao *não inventar*, Moraes e Valle afirma-se veículo *de outros filósofos*, e Moraes Torres, de sua parte, *extraindo* suas lições de Storcheneau, autor segundo ele de "subido merecimento"[90], teria certificado o fato de adequadamente ter *transposto* as melhores "doutrinas" destinadas ao ensino de filosofia.

No que se refere a Moraes Torres, note-se que a construção da filiação de seu compêndio se dá a partir da oposição entre, de um lado, a orientação do "Sistema Eclético" e, de outro, sua própria perspectiva, segundo a qual estariam garantidos os "alicerces da Religião de Jesus Cristo".[91] Para o ponto que aqui nos interessa, chamaremos

---

[88] Moraes e Valle, M. M. de., *op. cit.*, seção *Ao público*, s/p. Ver também a abertura dessa seção: "Tendo este ano examinado em filosofia na Escola de Medicina pelo novo regulamento, que concede, apenas meia hora para se dissertar sobre um ponto tirado à sorte, reconheci praticamente a dificuldade, em que se achavam os examinandos de poderem fazer atos regulares. Desde então concebi a ideia de reduzir a pontos as principais questões filosóficas, dando-lhes tanta extensão quanta permitisse escrevê-los no tempo marcado, sem contudo prejudicar a clareza".

[89] Moraes Torres, J. A. de., *op. cit.*, p. 5, t. I.

[90] A respeito de Segismundo Storcheneau e da tradução de seu manual *Instituições lógicas*, pelo cônego Antônio Joaquim das Mercês, consulte-se Lima Júnior, Francisco Pinheiro & Castro, Dinorah d'Araújo Berbert de. *História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: CDPB, 2006, pp. 617-624.

[91] Embora tenha sido publicado em 1867, veja-se a proximidade da posição de Moraes Torres com este trecho do *Compêndio de philosophia, ordenado segundo os princípios e méthodo do Doutor Angélico S. Thomaz d'Aquino*. Por José Soriano de Souza. Recife: Typographia da Esperança, 1867, p. XXXVII:

atenção somente para a diferença de orientações a respeito dos *caminhos filosóficos* implicada nessa oposição. Nesse sentido, o próprio título da obra, *Compêndio de philosophia racional*, indica certa prevalência da lógica sobre os demais saberes, uma vez que a ela é atribuída anterioridade na ordem do aprendizado, assim como em Monte Alverne. Tal anterioridade, aliás, relaciona-se com o modo pelo qual Moraes Torres concebe a divisão das partes da filosofia, a qual:

> [...] compreende a Lógica, Metafísica, Matemática, Física e Ética; as mais ciências tomaram uma classe separada, e distinta. Todavia ainda assim pode chamar-se ciência universal, porque todas as ciências, têm mais ou menos necessidade dos princípios, e verdades que ela estabelece, para chegar-se, com acerto e segurança, ao conhecimento de qualquer verdade: todas as ciências, como diz Mr. Géruzez, são ramos de uma árvore imensa cujo tronco é Filosofia [...].[92]

Uma vez mais, a imagem da árvore do conhecimento é mobilizada para hierarquizar a filosofia e as "mais ciências". No interior da filosofia, a metafísica, por sua vez, subdividir-se-ia em quatro "ciências", a saber, a *ontologia*, a *cosmologia*, a *psicologia* e, por fim, a *teologia*. Especificamente quanto à psicologia, Moraes Torres afirma que ela se-

---

"Aqui [no Brasil] a filosofia que ainda geralmente se ensina, é um misto de cartesianismo e ecletismo, que para cá nos mandam os escritores franceses; e essa mesma se acha reduzida a tão mesquinhas proporções, que quase poderia desaparecer do quadro dos estudos preparatórios sem grande dano da instrução pública. / Os compêndios que servem de texto às lições nas escolas leigas, são todos moldados pela filosofia cartesio-cousiniana, redigidos em forma oratória, em termos vagos e de equívoca significação. [...] E porque o título de glória dessa filosofia é ter se emancipado da teologia, não se encontra naqueles compêndios nada que sirva para elevar o espírito a Deus". A respeito dessa obra e seu autor, ver Barreto, Tobias. *O atraso da filosofia entre nós* (1872). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, pp. 159-180.

[92] Moraes Torres, J. A. de. *Compêndio de philosopiha racional*, *op. cit.*, p. 6, t. I. Veja-se, de Géruzez, E. *Cours de philosophie, rédigé d'après le programme pour le baccalauréat*. Paris: Jules Delalain, 1843, 4ª ed. (1ª ed. de 1833), pp. 3-4: "É evidente que, em sua acepção mais extensa, sendo a ciência dos princípios, a filosofia se liga a todas as outras ciências e que ela as domina; ou melhor, as outras ciências não são senão os galhos da árvore imensa de que a filosofia é o tronco; elas todas se prendem à filosofia pelo que têm de mais nobre, os seus princípios. Os fatos de que se compõem formam o corpo, ou, se se quiser, a carne da ciência, mas, isoladamente, eles não têm vida; o que os vivifica são os princípios que os unem: ora, o encadeamento desses princípios é precisamente a filosofia das ciências; a filosofia não é, portanto, apenas a ciência suprema, ela é a alma de todas as ciências: assim também uma ciência só está verdadeiramente completa pela filosofia". Quanto à proximidade com Monte Alverne, ver seu *Compêndio de philosophia*, *op. cit.*, p. I: "A filosofia divide-se em Lógica, Metafísica, Física, Matemática, e Ética. A Lógica chama-se também Filosofia Racional, ou ciência das conclusões; Metafísica, Física e Matemática apelida-se Filosofia Natural; a Ética denomina-se Filosofia Moral". Atente-se, no entanto, a uma diferença entre ambos: Moraes Torres considera a Metafísica como parte da Filosofia Racional, não da Filosofia Natural, como Monte Alverne.

ria uma "ciência da alma" cujos princípios podem tanto ser estabelecidos pela "experiência" (sendo objetos da "psicologia empírica"), quanto pelo "raciocínio" (princípios que seriam objetos da "psicologia racional"). Entre uma e outra "parte" da psicologia haveria um caminho que vai da psicologia empírica à racional, ponto em que se "chega ao conhecimento das coisas pertencentes à índole interior da alma", trajeto possível porque a psicologia racional "conclui argumentado". Ora, as "regras infalíveis" e os "meios seguros" de tal argumentação proviriam justamente da arte lógica, ou "lógica artificiosa":

> [...] para chegar-se com segurança e acerto ao conhecimento das verdades espalhadas pelas diferentes ciências, faz-se necessário um guia, e qual deve ser este guia? [...] outro não pode ser senão a Lógica artificiosa, que nos subministra regras infalíveis, e meios seguros para obtermos o conhecimento dessas verdades; como é possível entrar-se num labirinto, qual o estado interno de nossa alma, conhecerem-se todas suas faculdades, e maneiras de obrar, entrando-se nesta análise sem regras que nos dirijam para o acerto de nossas indagações? É expor-se ou a continuados erros, ou a nada conhecer senão imperfeitamente.[93]

Para que se *entre* no "estado interno de nossa alma", portanto, seria preciso *inicialmente* adquirir as "regras" aptas à correta orientação nesse "labirinto". As operações da alma enquanto objeto de aprendizado, ou, ainda, suas "maneiras de obrar", deveriam vir *depois* do exame e aquisição dos meios de julgamento fornecidos pela arte lógica, de modo que, utilizando-nos do vocabulário de Gonçalves de Magalhães, ao *espírito humano* não é conferido primeiro lugar na ordem do conhecimento.

A oposição pretendida por Moraes Torres em relação aos compêndios que se filiariam ao "Sistema Eclético" poderia ser preenchida pelos *Elementos de philosophia* de Moraes e Valle, sendo principalmente na parte referente à história da filosofia que se faz perceber com clareza a defesa da perspectiva filosófica de Victor Cousin. Antes, no entanto, de mencionar os traços gerais aí em jogo, importa considerar o lugar ocupado pela lógica em seu compêndio. Ao invés de atribuir-lhe, tal como o faz Moraes Torres, precedência em relação à psicologia, ele a caracteriza como "ciência das faculdades do espírito em relação à verdade", de modo que o conhecimento de tais faculdades deveria

[93] Moraes Torres, J. A. de., *op. cit.*, p. 8, t. I; cf. pp. 3, 46 e 65 do tomo II.

vir primeiro do que as "regras" que trariam "retidão" e "facilidade" à sua aquisição. Começar o estudo pelos "fatos psicológicos", portanto, significaria reconhecer a existência de uma "ciência" cujos objetos "todos possuem", ou seja, a ordem de aprendizado da filosofia coincidiria com uma espécie de *início natural* ou *espontâneo* do saber filosófico, o qual, uma vez que os "fatos psicológicos" seriam "fundados na consciência", e esta seria "razão suficiente da certeza", como que condicionaria todo saber posterior.[94]

Tais passos necessários à aquisição da filosofia, contudo, estariam restritos ao *indivíduo-aprendiz*, ou seja, diriam respeito a uma temporalidade interna ao "espírito humano" em seu momento de aprendizado. Por outro lado, haveria uma temporalidade mais ampla que, incluindo o indivíduo aprendiz de filósofo, tornaria possível o conhecimento de seus movimentos pela *história da filosofia*. Ao discutir qual seria o "método" apropriado ao estudo dessa "ciência", Moraes e Valle afirma:

> A primeira condição do método é pois estudar a natureza humana no indivíduo por meio da consciência antes de estudá-la na humanidade por meio da história. São indispensáveis estes dois estudos; coadjuvam-se e fortificam-se mutuamente. Deve-se julgar da história por meio de uma filosofia já estabelecida, e verificar por sua vez esta filosofia por meio da história.[95]

Guiar-se em meio às transformações pelas quais passou a filosofia ao longo do tempo, portanto, dependeria de um estudo prévio das "faculdades" em operação na "consciência". Mas, no que se refere à história da filosofia, Moraes e Valle proporá que, a fim de que se estabeleça uma "ordem" nos estudos, ela seja escalonada não pelo critério "dos tempos" ou pela "ordem das ideias", o único meio de evitar os "inconvenientes" daí advindos sendo sua divisão em "épocas principais", as quais, em seu compêndio, apresentam-se como *filosofia grega*, *escolástica* e *filosofia moderna*. Em seguida a essa partilha da história em épocas, dever-se-ia determinar suas *escolas*, de modo que fosse possível estudar as "ideias" que contêm para, por fim, "confrontá-las" com outras escolas e "nossas ideias" – o conjunto desses procedimentos denominando-se, segundo Moraes e

---

[94] Cf. Moraes e Valle, M. M. de. *Elementos de philosophia*, *op. cit.*, pp. 4-5, 89 e 110, vol. 1.

[95] Moraes e Valle, M. . de., *op. cit.*, p. 95, vol. 2. Ver também p. 91: "A história da filosofia é a *história de todas as tentativas do espírito humano para dar uma explicação do homem, de Deus, do mundo e de suas relações*".

Valle, *ecletismo*. Vários desses pontos serão melhor tratados adiante, uma vez que tal posição é também assumida por Gonçalves de Magalhães em suas reflexões. Mas note-se, neste momento, que a temporalidade mais ampla representada pela história da filosofia, nesse sentido do escalonamento em épocas e escolas, acaba também por incluir o indivíduo sob um aspecto específico: "As leis, que a história manifesta no desenvolvimento das escolas, também se notam nos indivíduos". Tais "leis" se fariam presentes na ocorrência de quatro "sistemas", seja no indivíduo, seja na história: em primeiro lugar, o "sensualismo", quando "só se atende aos sentidos" ou aos "dados fornecidos pela experiência sensível"; depois, o "espiritualismo", em que há a "negação da matéria" e "do mundo"; em seguida, o "ceticismo", "suicídio da inteligência" porque nega ambos sistemas; por fim, o "misticismo", em que se revela uma razão "desesperada" na sua pretensão de "comunicar com Deus". Apenas o *ecletismo* estaria apto a sopesar o que, nesses quatro sistemas, haveria de verdadeiro, desprezando seus lados de falsidade, não recaindo na adesão exclusiva a nenhum deles.[96] Pode-se dizer, assim, que a "marcha do espírito" seria tanto individual, quanto pertencente ao domínio da "humanidade". O que as lições dos *Elementos de philosophia* de Moraes e Valle pretenderiam, então, seria fornecer uma espécie de *preparação* para que o aluno adentrasse nos caminhos mais gerais do "espírito humano", cujas leis, visíveis na história da filosofia, também fazem parte dele, mas só se tornam perceptíveis desde que esteja munido do conhecimento prévio de suas faculdades e de seus instrumentos. Ora, é precisamente esse conjunto de lições prévias que está ausente no livro de Gonçalves de Magalhães: a iniciação aos caminhos da filosofia, ou, melhor dizendo, a convocação para suas reflexões passa pela construção de uma voz autoral marcada por certa independência em relação aos procedimentos escolares de compilação, ordenação e apresentação das matérias.

Nesse sentido, a análise de alguns aspectos desses compêndios de filosofia publicados anteriormente a *Factos do espírito humano* pareceu-nos interessante não porque Gonçalves de Magalhães tenha *explicitamente* feito referência a eles ou discutido suas propostas, mas sim porque poderia prover os elementos necessários à compreensão

[96] "Se [o espírito humano] ensinado pela experiência busca conhecer o que todos os sistemas têm de verdadeiro, se dá à matéria o que é da matéria, ao espírito o que é do espírito, se duvida do que carece de prova, se presta assenso à revelação, se não desconhece a existência real e distinta de Deus, do espírito e da matéria, e estabelece de uma maneira rigorosa as relações de uns para outros, eis o ecletismo existindo. Sensualismo, espiritualismo, ceticismo, misticismo e ecletismo, eis as leis gerais segundo as quais marcha o espírito humano". *Idem*, p. 173, vol. 2; cf. pp. 96-97, 93 e 172-175 do mesmo volume.

da atribuição de *novidade* ou *originalidade* a seu livro. Ou seja, por esse meio seria possível obter uma medida específica que desse conta de avaliar *em relação a que* essa obra de Magalhães foi considerada inovadora. Inclui-se nessa atribuição, aliás, o próprio esforço do autor em construir uma voz filosófica *distante do compilador*, a qual não precisaria restringir-se à função de filósofo-professor que saberia escolher bem os autores e bem ordenar as matérias. Se, nesses compêndios, o que se busca é *ensinar a ser filósofo*, determinando-se os diferentes caminhos que levariam a isso, um *livro de filosofia*, por outro lado, pressuporia uma espécie de comunidade de já iniciados ou, segundo a expressão de Magalhães, "doutos" aptos a acompanhar sua proposta filosófica, não obstante ele afirmar que a filosofia tanto proviria do "povo" quanto essencialmente diria respeito a ele.

2.3. Uma psicologia espiritualista diante do materialismo: a construção de um adversário

Embora a psicologia ocupe posição central tanto nos manuais de Albuquerque e Moraes e Valle, quanto no livro de Gonçalves de Magalhães, neste último ela não atende a expectativas próprias ao aprendizado da filosofia, no sentido de preparar o aprendiz de filósofo, provendo-lhe o conhecimento de suas faculdades e instrumentos, para que adentre os caminhos do espírito humano. Se em tais compêndios constrói-se uma temporalidade circunscrita ao indivíduo tendo em vista um caminho espiritual do saber, cujo termo seria a identificação entre a investigação filosófica e o próprio fato de tornar-se filósofo, na obra de Magalhães considera-se antes o *homem na história*, de modo que a escala apta a mensurar o início e o fim da filosofia é determinada por outros meios. Especificamente no que se refere à concepção de temporalidade aí em jogo, este ponto receberá tratamento adiante. Por ora, seria importante apenas considerar que, de acordo com citação anterior – "a base e ponto de partida de todas as ciências filosóficas é a psicologia" –, Gonçalves de Magalhães defende uma posição que pressupõe a construção de um *adversário* que concentraria em si todas as consequências advindas da negação da psicologia como ciência filosófica fundamental. De modo geral, tal adversário é agrupado sob a denominação de *materialismo*. Veja-se o que escreve uma vez mais em seu *Prólogo*:

> Como não falta entre nós quem cure dos interesses materiais, quem com escritos os aconselhe, com discursos os apregoe, com obras os promova, com vantagens e lucros excite a cobiça a procurá-los, não será demais, no meio de tanto materialismo industrial, um único livro que atraia por alguns momentos, se tanto merecer, a atenção sobre interesses puramente intelectuais e morais, que não são os menores para o homem, nem os menos profícuos para a prosperidade, ordem, e grandeza das nações; e satisfaça conjuntamente a curiosidade,

> senão a necessidade de muitos, a respeito dos objetos que mais têm relação com o espírito.[97]

Ao direcionar-se ao que seriam "interesses puramente intelectuais e morais", Gonçalves de Magalhães produz uma justificação de sua proposta filosófica que se dá justamente pela oposição com o "materialismo industrial" – expressão por meio da qual se operam demarcações de ordem política, histórica, moral e, sobretudo, filosófica.

A palavra *materialismo*, assim, recobre vários sentidos neste campo discursivo. De início, ela serve a uma caracterização geral do século XIX, tal como se pode ver no texto inaugural da revista *Minerva Brasiliense*, de autoria de Francisco de Salles Torres Homem, em que se diz que o século XIX seria "incontestavelmente" o século do "elemento industrial". No entanto, embora afirme que "a completa emancipação da indústria, e do comércio, será sem dúvida uma das conquistas do nosso tempo", de acordo com seu ponto de vista isso não significa que se deva esperar dessa "conquista" que ela esgote "a lei da perfectibilidade da espécie humana na ordem intelectual", de modo que as "escolas" de Saint-Simon, Robert Owen e Charles Fourier, "correspondentes à civilização mecânica, e industrial", procurariam inadvertidamente promover "um ideal perfeito sobre a terra, com exclusão de Deus e da alma":

> Em uma palavra, não é igualmente evidente, que para aluir pela base as três escolas, basta lembrar que o homem é naturalmente imperfeito; que o industrialismo o mais engenhoso não extirpará nunca as misérias de sua natureza moral; e que em vez de entregá-lo ao incentivo sensual, cumpria pelo contrário comprimi-lo, para dar vigor aos sentimentos da espiritualidade, do amor, da caridade e do sacrifício?[98]

As marcas advindas da denominação *materialismo*, portanto, vão estabelecendo uma polarização de posições que atende a vários objetivos, a tal ponto que aqueles que se

---

[97] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. V (p. 49).

[98] Torres Homem, Francisco de Salles. "Progressos do século actual". Revista *Minerva Brasiliense*. Rio de Janeiro, n. 1, 1º de novembro de 1843, pp. IV-VI. A respeito de Torres Homem, Visconde de Inhomirim, ver Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 114-118, vol. 3. Apropriações de Saint-Simon e Charles Fourier foram principalmente feitas por Antônio Pedro de Figueiredo, de cujos textos trataremos no próximo Capítulo.

alinham à defesa dos "melhoramentos materiais" receberam a alcunha de "materialões"[99].

Para que se tornasse mais compreensível o alcance da caracterização do século XIX como o do "elemento industrial", seria necessário examinar a maneira pela qual se mobilizava a própria ideia de *século* como unidade temporal – tarefa que será empreendida mais adiante. Não obstante essa insuficiência, parece interessante trazer nesse momento à discussão considerações que de algum modo preenchem os sentidos assumidos pela noção de materialismo, ainda que fique por ora em suspenso o que eles poderiam significar em termos temporais. Sendo assim, veja-se o que escreve M. M. de Carvalho no texto *A philosophia no Brasil*, publicado em 1844:

> O espírito humano em sua vida passa por diferentes fases: as tendências para o materialismo afetam seus primeiros ensaios, e um pouco temerário em sua infância ele se lança fora de sua órbita, empenha todas suas forças, no estudo e modificação dos fenômenos que o cercam. [...] Fazendo aplicação destes princípios gerais ao nosso país, observamos que têm sido apenas apreciadas as primeiras tendências do espírito, que a ideia do útil, com todas as suas formas perigosas e seu cortejo material vai, predominando nos espíritos; e que a despeito dos esforços de alguns espíritos ilustrados, não tem podido vingar entre nós o gérmen de uma sã e verdadeira filosofia.[100]

---

[99] A respeito do exagero presente nessa polarização escreve José Maria da Silva Paranhos, em suas *Cartas ao amigo ausente*, p. 273: "Dizem por aí certos filósofos modernos que é materialão quem no meado do ano da graça de 1851 clama por melhoramentos materiais para este pobre Brasil. Ao ouvi-los dar-se-ia que só se alimentam com coisas sólidas, líquidas, e mesmo vaporosas, porque não têm outro remédio, porque não querem ter a triste e material sorte do cavalo do estudante, que morreu quando, depois de ter passado sete dias a roer somente o freio, seu dono já o cria acostumado a não comer; ou imaterial como são os tais espiritualistas a quem me refiro, e de quem muito terá de falar a história dos patriotas inabaláveis e desinteressados. Mas ao passo que esses seres eminentemente sutis ou imponderáveis me transformam em pedra e cal, eu os vejo disputando um lugar na parede dos materialões e alguns até querem ser a sua pedra angular". *Cartas ao amigo ausente*. Rio de Janeiro: ABL, 2008. Trata-se de edição das cartas publicadas no *Jornal do Commercio*, organizada por José Honório Rodrigues; a citação em questão é a da carta de 7 de junho de 1851. A respeito de José Maria da Silva Paranhos, Visconde de Rio Branco, ver *Explicação* de José Honório Rodrigues e Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 50-53, vol. 5.

[100] Carvalho, Maximiano Marques de. "A philosophia no Brasil". Revista *Minerva brasiliense*. Rio de Janeiro, n. 8, 15 de fevereiro de 1844, p. 226. Segundo Blake, Sacramento (*op. cit.*, pp. 264-265, vol. 6), Maximiano Marques de Carvalho foi lente catedrático de filosofia por 28 anos, depois da jubilação de Monte Alverne no Seminário São José.

Segundo a perspectiva do autor, poderia ser notada uma correspondência entre o "espírito humano" e o "país" no que se refere a uma "tendência" para o materialismo: num caso como noutro, ela atestaria uma espécie de *começo* no caminho que as "diferentes fases" do "espírito" percorre. Essa "infância" do indivíduo, que seria também uma infância da história, traduzir-se-ia na "ideia do útil", a qual, por sua vez, se expressa por meio de *doutrinas filosóficas*:

> As doutrinas do sensualismo e materialismo batidas e desconcertadas em todas as escolas da Europa, encontraram um asilo seguro entre nós. A filosofia de Locke e Condillac, que foi vigorosamente refutada por Laromiguière e Cousin, continua a ser propagada entre nós sem ter encontrado quem a inquiete, quem lhe faça sentir seus erros, e o mal terrível de suas últimas consequências. [...] O materialismo equivale ao indiferentismo e incredulidade em religião, ao interesse pessoal, à anarquia em política, ao desprezo e abandono nas artes, à desconfiança e torpor na agricultura e comércio, à superficialidade, arrogância nas ciências.[101]

Sob a denominação *materialismo* ou *sensualismo*, M. M. de Carvalho aloca "doutrinas" filosóficas que, na França, teriam sido superadas por Laromiguière e Cousin. Ao assim proceder, o autor apropria-se de um *debate* que serve ao mesmo tempo como uma espécie de *polarização fundadora*, uma vez que a partir dela produz-se tanto uma leitura do passado filosófico, quanto se determina os marcos pelos quais o presente e o futuro devem ser pensados.[102] A presença da filosofia do século XVIII no século XIX, portanto,

---

[101] Carvalho, M. M. de. *Id.*, *ib.* Ver, nesse mesmo sentido, p. V do texto já citado de Torres Homem: "Nos domínios da ciência da alma, vimos operar-se a reação mais profunda contra o empirismo materialista que formava o alicerce do edifício filosófico do século XVIII. Ao mesmo tempo que na Alemanha ele desabava por seu próprio peso, em presença do *criticismo* da razão pura de Kant; e que Fichte organizava a filosofia do *eu*, Schelling a do naturalismo, e Hegel com as fórmulas mais poderosas lançava as bases de uma nova estética, e levava a luz de um transcendente racionalismo conjuntamente à psicologia, à moral e à história; na França Royer-Collard, o intérprete do escocês Thomas Reid, fazia o primeiro protesto sério e oficial contra a doutrina sensualista, a quem acusava de desconhecer as leis primitivas do entendimento humano, de negar uma parte do homem, cuja natureza moral mutilava, arrancando-lhe seus mais elevados e nobres atributos".

[102] Ver a seguinte passagem de Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris: Hachette, 1872, 3ª ed., 1ª ed. de 1842, pp. 85-86, em que se descreve essa espécie de momento fundador da filosofia francesa do início do século XIX: "Depois do sono do Império, a França então acordava para o movimento filosófico. Dois homens, de um caráter e talento totalmente opostos, mas igualmente raros, vinham reanimá-lo: um [Laromiguière], com uma linguagem de clareza e elegância admiráveis, reproduzindo as doutrinas metafísicas de Condillac, tinha, por assim dizer, ressuscitado a filosofia do século XVIII na Faculdade de Letras; o outro [Royer-Collard], em suas lições de uma lógica incomparável, atacando essas mesmas doutrinas, vinha tomar a iniciativa da inevitável reação que o gênio do nascente século XIX devia

representaria, "entre nós", um *atraso*, ou a permanência de posições que deveriam ter sido suplantadas por uma "sã e verdadeira filosofia", ainda por se fazer.

É em meio à apropriação dessa polarização que Gonçalves de Magalhães movimenta-se. Convocando seu leitor para não "extasiar-se exclusivamente diante da locomotiva", mas entregar-se a "meditações menos industriais e positivas", ele escreve:

> As vastas oficinas, as numerosas fábricas, todos esses arsenais da indústria moderna que alimentam o comércio dos mais longínquos povos e satisfazem os mais extravagantes caprichos do luxo, não satisfazem contudo todas as necessidades do nosso espírito, como não resolvem o problema da existência e da sociedade humana.[103]

Tanto o "problema da existência" quanto "as necessidades do nosso espírito" deveriam ser atentidos por uma filosofia que prezasse, segundo afirma mais adiante em seu texto, por uma "profunda observação psicológica", de modo a escapar da insuficiência de uma posição filosófica que retiraria seus valores apenas dos "arsenais da indústria moderna". Ora, seria justamente o *sensualismo* do século XVIII, cuja consequência faria-se ver no *materialismo*, a perspectiva filosófica que Gonçalves de Magalhães procura combater. A incorporação, portanto, da narrativa dos embates que a história da filosofia teria enfrentado oferece os termos por meios dos quais Magalhães constrói sua posição, apropriando-se, nesse caso, principalmente das reflexões de Victor Cousin e Théodore Jouffroy.

Em muitos de seus textos Cousin constrói uma espécie de *imagem homogênea* da filosofia do século XVIII. Ao repassar as motivações que o levaram à redação do curso *História da filosofia moral no século XVIII*, ele escreve:

---

desenvolver contra o do século XVIII". Em seguida diz-se que houve um "triunfo completo das novas doutrinas", capitaneado sobretudo por Victor Cousin (p. 86). Esse texto de Jouffroy, a segunda parte da seção *De l'organisation des sciences philosophiques*, aliás, foi denominado no Brasil como sua *confissão*, na qual descreve seu percurso pessoal de iniciação à filosofia. A respeito dele, veja-se o que escreve Tobias Barreto, em *A ciência da alma ainda e sempre contestada* (1871), in *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 132: "Ninguém, mais do que eu, rende homenagem ao talento de Jouffroy. Todavia, não me eximo de dizê-lo: – este grave pensador enganou-se a si próprio e aos seus compatriotas, naquela viva e trágica descrição da perda de suas primeiras crenças. Raros serão os que não saibam de cor esse pedaço, uma das páginas mais lidas da literatura contemporânea".

[103] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, pp. 1-2 (p. 53).

> Por fim, tínhamos escolhido o século XVIII porque, reconhecendo o que há de verdadeiro e mesmo de nobre nos votos e tendências gerais do século de que saímos, nós nos propúnhamos a firmemente combater e interromper a tradição do materialismo e do ateísmo, do ódio cego ao cristianismo, da violência revolucionária assim como da servidão, os quais ele nos transmitiu e que, no início da Restauração, pesava ainda sobre os espíritos e as almas e dificultava o estabelecimento da liberdade e da verdadeira filosofia.[104]

Por meio do procedimento eclético de separação do que haveria de falsidade e de verdade em cada sistema filosófico, Cousin afirma ter pretendido "firmemente combater" a presença da filosofia do século XVIII no início do século XIX, presença que teria se constituído como "tradição" a ponto de impedir o "estabelecimento da liberdade e da verdadeira filosofia". A superação, portanto, da *herança presente* do sensualismo se colocaria como condição para a instauração da "verdadeira" filosofia ou, melhor dizendo, o ecletismo tal como defendido por Cousin apenas pode constituir-se por oposição a um adversário – o materialismo – o qual, em certa medida, foi também criado por ele.

Uma das faces do 'remanescente' sensualismo do início do século XIX seria a manutenção da predominância da *observação dos fatos* como principal procedimento filosófico. Nesse sentido, a correta avaliação dos fatos seria como que a medida capaz de prover a certificação de todo conhecimento verdadeiro. Ora, segundo Cousin, tal posição dos "sensualistas" cairia em erro justamente porque não reconheceria que a observação dos fatos exteriores seria *apenas uma* das atividades à qual a filosofia deve se dedicar, ou, dito de outra maneira, o que Cousin defende seria um deslocamento do lugar donde provém a certeza para o conhecimento filosófico: ao invés de atribuir à exterioridade o objeto e a origem do trabalho do filósofo, os quais se resumiriam, para os sensualistas, na *sensação*, propõe que seja a *consciência* o objeto de conhecimento filosófico e a garantia de sua certeza, reivindicando para a *observação interior* um poder de verdade igual ou mesmo superior ao que se costuma atribuir à observação exterior.[105]

---

[104] Cousin, Victor. *Avertissement de cette troisième édition* (1855) em *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*. Paris: Librairie Nouvelle, 1856, 3ª ed., pp. II-III, curso de 1819.

[105] Para Cousin, assim: "No século XVIII, a condição geral para compreender e para crer era ter observado; desde então toda filosofia que aspirava ao império deveria estar fundada na observação." Contrariamente a essa herança filosófica do século XVIII, eis como apresenta sua posição: "Os fatos, eis o ponto de partida, senão o limite da filosofia. Ora, os fatos, quaisquer que sejam eles, apenas existem para nós enquanto chegam à consciência. [...] O campo da observação filosófica é a consciência, não há outro, e

Nessa mesma direção parecem caminhar as reflexões de Théodore Jouffroy. Eis como abre o *Prefácio* a sua tradução da obra de Dugald-Stewart, *Esboços de filosofia moral*:

> O estudo particularmente feliz das ciências naturais nos últimos cinquenta anos autorizou entre nós a opinião segundo a qual apenas são fatos *reais*, ou ao menos que sejam suscetíveis de serem constatados com certeza, aqueles que caem sob nossos sentidos.[106]

A exclusiva atribuição de realidade aos fatos sensíveis teria feito com que, segundo Jouffroy, apenas às "ciências naturais" fosse reconhecida a qualidade de serem rigorosas, de modo que à filosofia, uma vez que não se dedicaria ao estudo dos fatos exteriores, teria sido lançado um "descrédito" responsável por retirá-la do rol dos conhecimentos passíveis de se tornarem "ciência". Mas, contrariamente a essa perspectiva, propõe Jouffroy que haja fatos de "outra natureza", inacessíveis aos sentidos, os quais nem o "microscópio" nem o "escalpelo" podem atingir – o que não os desqualifica de serem observados com "absoluta certeza", desde que seu acesso se dê por *outro tipo de observação*:

> O fato que acabamos de constatar nos revela uma verdade importante, é que nossa inteligência tem duas visadas diferentes; uma sobre o exterior pelo intermédio dos sentidos, outra sobre ela mesma e os fatos que se passam no foro interior, sem nenhum intermediário. A primeira dessas duas visadas é a *observação sensível*; a segunda é a *observação interna*, que se chama tam-

---

nele nada deve ser negligenciado; tudo é importante, tudo ali se encontra, uma parte faltante a unidade total é inapreensível. Entrar na consciência e aí escrupulosamente estudar todos os fenômenos, suas diferenças e relações, tal é o primeiro estudo do filósofo; seu nome científico é a *psicologia*. A psicologia é portanto a condição e como o vestíbulo da filosofia". Cousin, Victor. *Préface de la première édition* (1826) de *Fragmens philosophiques*, *op. cit*., p. 4 e pp. 11-12, respectivamente.

[106] Jouffroy, Théodore. *Préface du traducteur* a Dugald-Stewart, M. *Esquisses de philosophie morale*. Paris: A. Johanneau, 1826, p. I (a 1ª ed. da obra original é de 1793). Em *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 244 (p. 255), Gonçalves de Magalhães afirma ter assistido como "atento ouvinte" às "lições" de Jouffroy. Como Magalhães foi para Paris em 1833, provavelmente teria frequentado as aulas do *Curso de direito natural*, de 1834-1835, publicado como *Cours de droit naturel, professé à la Faculté des lettres de Paris*. Paris: Prévost-Crocius, 1834-1835.

> bém *consciência* ou *senso íntimo*. Há, portanto, duas observações bem distintas, igualmente reais e de uma igual autoridade.[107]

A reivindicação de validade ou autoridade para a observação interna, com seu objeto próprio, pretende conferir realidade e rigor para "outra ordem de fenômenos", ou seja, Jouffroy procura atribuir à filosofia o mérito da observação sensível sem que, no entanto, a investigação filosófica tenha que se ater apenas à sensação: o laboratório do filósofo-observador deverá ser não a natureza, mas o "teatro da consciência", cenário do exame psicológico que possui "leis próprias", leis distintas embora não menos reais que as que regem os corpos.

Por tais razões Gonçalves de Magalhães afirma que "tudo o que é necessário" à filosofia seria "uma profunda observação psicológica". Por meio desse *exame de si* tornar-se-ia possível apreender não só as "leis" em operação no espírito, mas também aquelas em operação no "universo", uma vez que o homem seria "um microcosmo que em si resume as leis do universo todo"[108]. Sumariamente, pode-se dizer que haveria uma correspondência entre interior e exterior sob dois aspectos: em primeiro lugar, sendo o homem alma e corpo, aquilo que diz respeito aos órgãos ou à "sensibilidade" estaria submetido ao mesmo tipo de exame empreendido no estudo dos corpos em geral, estudo que, no caso do homem, deveria ser realizado pela *fisiologia*; em segundo lugar, tanto na observação exterior quanto na observação interior estariam em operação noções sem as quais ambas não poderiam exercer-se: tais noções pertenceriam ao domínio da *metafísica*. Apenas a separação dos diferentes objetos de conhecimento filosófico em jogo no homem, ou seja, o reconhecimento do que seria específico ao "espírito", aos corpos e às noções metafísicas mobilizadas para a observação de ambos, tornaria possível à filosofia escapar da herança do sensualismo, perspectiva filosófica que, atribuindo à sensação a origem das faculdades humanas e, por isso, restringindo todo conhecimento à observação dos fatos exteriores, estaria atenta somente àquilo que, no homem, seria comum aos demais corpos do "universo". Dessa maneira, apropriando-se das reflexões de Jouffroy, ao manter o valor da observação dos fatos como procedimento filosófico ga-

---

[107] Jouffroy, Théodore. *Préface du traducteur* a Dugald-Stewart, M. *Esquisses de philosophie morale*, *op. cit.*, p. XVII; cf. p. V e X.

[108] Cf. Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 22 (p. 70) e p. 14 (p. 63).

rantidor de certeza[109], Gonçalves de Magalhães ao mesmo tempo procura promover uma espécie de substituição do objeto que deve recair sob os olhares do filósofo-observador: são os *fatos do espírito* que devem constituir o campo da investigação filosófica. Por outro lado, alinhando-se à construção histórica promovida por Cousin, segundo a qual o século XIX deveria ser liberto dos restos da filosofia do século XVIII, Magalhães dedica-se ao exame daquilo que imagina revelar como que o fundamento da perspectiva filosófica representada pelo sensualismo: a questão da *percepção*.

A discussão sobre a percepção concentraria em si tanto a origem de incompreensões que resultariam no sensualismo quanto a delimitação do que 'corretamente' competiria a cada campo do saber filosófico:

> A explicação completa da percepção, que, quanto a mim, é a questão fundamental da filosofia, e de cuja solução dependem todas as outras, demanda um estudo especial de cada uma das partes que nela concorrem, e sem as quais não há percepção. / Os elementos distintos que entram na percepção são, 1º o espírito que percebe, objeto especial da psicologia; 2º os fenômenos da sensibilidade, objeto da fisiologia, que estuda o movimento dos órgãos dos sentidos, sem os quais não percebemos; 3º o conhecimento físico dos fenômenos dos corpos, que ocasionam o movimento dos órgãos e as sensações correspondentes; 4º o conhecimento metafísico da realidade, do ser, da causa, do tempo, e de todos os elementos necessários que se contêm confusamente na percepção.[110]

Segundo Gonçalves de Magalhães, no sensualismo ocorreria uma identificação entre sensação e percepção que tornaria impossível uma verdadeira apreensão do ato de perceber. Tal posição poderia de início ser vista em Locke, "pai do sensualismo moderno", e depois em seu "discípulo", Condillac.[111]

Considerar, assim, o "espírito que percebe" – o primeiro dos "elementos" de que se compõe a percepção –, pressuporia admitir que, contrariamente a Locke, a hipótese

---

[109] Ver p. 42 (p. 86) de *Factos do espírito humano*: "O objeto da ciência é antes de tudo reconhecer o fato, procurar as suas relações naturais na ordem das coisas em que ele se manifesta, quais as condições ou as leis que o produziram; e se o fato excede a tudo o que sabemos, e parece contrário a todas as leis conhecidas, devemos procurar que outras leis o podem explicar".

[110] *Idem*, pp. 274-275 (pp. 279-280).

[111] Cf. *idem*, pp. 54-55 (p. 97) e p. 71 (p. 111).

do espírito como uma *tábua rasa* retira da interioridade o que de direito lhe pertence, ou seja, atribui ao exterior a origem das ideias, ainda que Locke reconheça que, ao lado da *sensação* estaria a *reflexão* como fonte, para o "entendimento", de "ideias de suas próprias operações":

> A reflexão, para Locke, é ao que chamamos consciência; faculdade estéril, que se limita a testemunhar os atos do espírito; e como a grande origem da maior parte das ideias que temos depende inteiramente dos sentidos, segundo exprime o autor, não aumenta a reflexão o cabedal da nossa ciência. / Assim começa ele por uma hipótese, concedendo à sua *tábua rasa* essa estéril reflexão, posterior à sensação, que nada lhe dá senão o conhecimento do que nela se passa.[112]

A reflexão como testemunho posterior da sensação, segundo a proposta de Locke lida por Gonçalves de Magalhães, não estaria apta a identificar, na consciência, o *ato* pelo qual se dá a percepção, ou seja, a hipótese do espírito como *tábua rasa* imprimiria à consciência apenas passividade. Além disso, uma vez que em Locke não haveria a correta distinção entre, de uma parte, a impressão e a sensação, e, de outra, a sensação e a percepção, perder-se-ia de vista a necessidade de se considerar a preexistência de uma

---

[112] *Idem, ibidem*, pp. 48-49 (p. 92). A título de ilustração, ver as seguintes passagens de Locke (utilizamo-nos da tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta; Gonçalves de Magalhães, de sua parte, parece ter utilizado a tradução francesa de Coste): "Supondo que a mente seja, por assim dizer, uma tela em branco [para esta expressão Magalhães utiliza *tábua rasa*], sem nenhum caractere, sem nenhuma *ideia* inata: De onde vem seu suprimento? De onve vem o vasto estoque que a diligente e ilimitada fantasia humana pinta nela com quase infinita variedade? De onde vêm os *materiais* de toda razão e conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da *experiência*, na qual se funda todo o nosso conhecimento, que dela deriva em última instância. [...] Em primeiro lugar, *nossos sentidos*, versando de objetos sensíveis particulares, *transmitem à mente*, pelas muitas vias em que esses objetos os afetam, muitas *percepções* distintas de coisas. [...] Ao dizer que os sentidos *transmitem à mente*, quero dizer que eles transmitem a ela aquilo que, nos objetos externos, produz em nós essas *percepções*. Essa nascente da maioria de nossas *ideias*, que dependem inteiramente de nossos sentidos, dos quais o entendimento as deriva, denomino *sensação*. [...] Em segundo lugar, a outra fonte da qual a experiência fornece *ideias* para o entendimento é a *percepção, dentro de nós, de operações de nossa própria mente* com *ideias* que adquiriu; operações que, uma vez refletidas e consideradas pela alma, oferecem ao entendimento um novo conjunto de *ideias*, que não poderiam se obter de coisas de fora [...]. Essa nascente de *ideias* cada homem tem inteira em si mesmo. E, apesar de não ser um sentido, pois não tem a ver com objetos externos, é como um sentido e pode chamar-se propriamente *sentido interno*. Se o sentido externo chama-se *sensação*, aquele chama-se *reflexão*, sendo as *ideias* que oferece tais que a mente depara com elas refletindo sobre suas próprias operações dentro de si". Locke, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta), pp. 97-99.

faculdade própria para que a percepção ocorra: essa faculdade seria justamente *inata* ao espírito.[113]

A *impressão* – elemento de que se compõe a percepção, arrolado em terceiro lugar na citação feita mais acima –, seria aquilo que, não confundindo-se com a sensação, a ocasiona por intermédio da ação ou "movimento" dos objetos exteriores exercido nos órgãos dos sentidos. Por sua vez, todas as *sensações* estariam "naturalmente classificadas" de acordo com cada um desses órgãos: as modificações recebidas pelos "nervos ópticos ocasionam sensações de cores, limites, distâncias e movimentos dessas cores entre si"; os movimentos "transmitidos pelos nervos acústicos ocasionam sensações de sons"; aqueles transmitidos pelos "nervos olfativos são assinalados pelos diversos cheiros"; os "comunicados pelos nervos especiais do tato" são "sentidos como dureza, ou resistência, extensão da resistência, igualdade, ou desigualdade da resistência (lisura e aspereza)"; por fim, os movimentos comunicados pelo "tato geral, que é o tato em todo o corpo, são sentidos como peso, frio e calor".[114] O campo de saber a que competiria o exame de tais "fenômenos da sensibilidade" seria a *fisiologia* – conforme apontado em segundo lugar na mesma referência anterior.

Mas a ocorrência de tais sensações, ocasionadas pelas impressões efetuadas nos órgãos dos sentidos, não tem nessas últimas sua causa suficiente: entre a "vibração" efetuada nos nervos e sua sensação correspondente há a presença de uma *força vital* que opera como mediação entre a alma e o corpo, de modo que não seria a *matéria* a responsável pela *organização* seja dos corpos físicos, seja do corpo humano. Posicionando-se mais uma vez contra Locke, Gonçalves de Magalhães procura negar que a matéria tenha por si a capacidade de auto-organizar-se no sentido da produção de seus efeitos em for-

---

[113] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 99 (p. 135): "A sensação, como todo o mundo o sabe, é um ato interior, uma modificação da faculdade de sentir, como se diz geralmente, e não poderia jamais ser referida a um objeto externo, como o é por todos nós, se a alma não tivesse naturalmente a faculdade de o fazer". Pode-se notar a presença, na posição de Gonçalves de Magalhães a respeito de Locke, de Victor Cousin. Ver *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, *op. cit.*, e *Philosophie de Locke*. Paris: Didier, 1873, 6ª ed., curso de 1829.

[114] Cf. *idem*, *ibidem*, p. 88 (p. 125) e p. 137 (p. 167). Veja-se, além disso, o que está dito nessa mesma p. 137 (p. 167): "Aprazíveis e dolorosas podem ser todas as sensações gerais e especiais; todas podem ser dor. / O prazer e a dor não são pois sensações especiais, são graus de intensidade de todas as sensações; e o mesmo prazer exagerado acaba por ser dor. A dor resume afinal todas as sensações e corresponde ao mais alto grau de força de todas as impressões".

ma de sensações.[115] Mas, por outro lado, tampouco a *alma* seria a sede dos fenômenos da sensibilidade, uma vez que "a sensibilidade não é uma faculdade da alma espiritual que pensa; é uma propriedade da força vital imaterial, que organiza o corpo, e através da qual percebemos". Sendo assim, para que ocorram sensações são necessárias impressões que, agindo sobre o corpo por meio da força vital, requerem uma faculdade – a sensibilidade – a qual, por sua vez, não se identifica propriamente com uma faculdade da alma, ou seja, não se confunde com a *consciência*.[116]

Tal papel caberia justamente à *percepção*:

> O engano dos filósofos, que fazem da passividade de sentir uma faculdade da alma humana inteligente, provém de que a alma parece ter consciência das sensações e imediatamente senti-las. Mas a consciência de uma sensação nada mais é do que a consciência da percepção de alguma coisa acompanhada de sensação.[117]

---

[115] Tal posição de Locke estaria presente em sua "dúvida" a respeito da possibilidade de haver pensamento na matéria. Ver pp. 592-593 do *Ensaio sobre o entendimento humano*, *op. cit.*: "Temos *ideias* de *matéria*, de *pensamento*; mas, possivelmente, jamais saberemos se um ser meramente material pensa ou não pensa, pois nos é impossível descobrir, pela contemplação de nossas próprias *ideias*, sem revelação, se a onipotência não deu a um sistema de matéria prediposta a ele o poder de perceber e de pensar, nem se uniu e fixou a essa predisposição uma substância imaterial pensante". Quanto à argumentação de Magalhães, ver pp. 54-57 (pp. 97-99) de *Factos do espírito humano*. Por fim, consulte-se, de Victor Cousin, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, *op. cit.*, pp. 31-33.

[116] A respeito da força vital, cf. *Factos do espírito humano*, p. 64 (p. 105), p. 148 (p. 176), p. 165 (p. 191) e pp. 170-171 (pp. 194-195); cf. a seção *Força vital*, em *Commentários e pensamentos*, *op. cit.*, pp. 20-30; e, por fim, do mesmo autor, *A alma e o cérebro*. *Estudos de psychologia e de physiologia*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1876, p. 83: "A força vital motriz opera por si mesma, em virtude de leis próprias, sem consciência de seus atos, em relação de impressões ocultas, e independentemente de uma vontade expressa; posto que no homem ela obedeça às determinações de uma tal vontade, de que somos cônscios, e as habitue às nossas exigências, quanto as suas leis o permitem". Quanto a esse ponto, Gonçalves de Magalhães parece ter-se apropriado de Flourens, Pierre. *De la vie et de l'intelligence*. Paris: Garnier Frères, 1858, 2ª ed. (1ª ed. também de 1858), p. 72: "Eu já o disse que, para muitos filósofos, a *inteligência* provém da *sensibilidade*; para alguns mesmo, a *inteligência* não é senão a *sensibilidade*. / Mas esses filósofos, Locke, Condillac, Helvétius, jamais souberam de nada, nem nada puderam saber de exato sobre este ponto". Cf. também p. 122. Nesta obra, Flourens descreve experimentos fisiológicos a respeito do *noeud vital*, noção recuperada por Magalhães como *força vital*. Ver também, de Flourens, *De la phrénologie et des études vrais sur le cerveau*. Paris: Garnier Frères, 1863, pp. 197-207. Tal defesa da *força vital* é associada à perspectiva denominada *vitalismo*, cuja formulação estaria presente na Faculdade de Medicina de Montpellier. A respeito disso, ver Capítulo 4 desta tese. Por fim, cf. crítica de Tobias Barreto a respeito da posição de Magalhães sobre essa noção em *Fatos do espírito humano*, in *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 71.

[117] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 160 (p. 186).

Segundo Gonçalves de Magalhães, seria impróprio dizer que haja consciência *de uma sensação*, uma vez que a força vital, não residindo na alma, mas operando como mediadora entre ela e o corpo, seria aquilo que propriamente diria respeito à *sensibilidade*. Sendo assim, apenas a *percepção* pode ser objeto de consciência, ou melhor, a percepção exatamente se constitui como "uma faculdade da alma humana inteligente" (a *perceptibilidade*), ela é um ato de *conhecimento*, ou, como algumas vezes Magalhães resumidamente profere, "perceber não é sentir".[118]

A percepção, portanto, seria uma "faculdade de saber". De imediato, o objeto sobre o qual recai a percepção seria justamente a sensação enquanto algo cuja origem seria do domínio da *exterioridade*:

> Perceber é saber alguma coisa fora de si, é um modo de saber, um modo pelo qual a consciência recebe as noções das coisas externas, por conseguinte um ato da consciência, que, por assim dizer, se enriquece. [...] Como em toda percepção o sujeito que percebe se distingue da coisa percebida, toda percepção implica um juízo.[119]

O juízo de distinção entre interior e exterior operado pela perceptibilidade produz, assim, a demarcação da proveniência das *causas* em jogo no fenômeno da percepção, de modo a se poder adequadamente atribuir a ação das impressões nos órgãos dos sentidos, cujo efeito perpetrado pela força vital é recebido pela sensibilidade, ao *objeto externo* e não ao espírito: a esse procedimento Gonçalves de Magalhães denomina *percepção externa*, ou seja, a operação por meio da qual a referência à exterioridade significa o reconhecimento da existência de uma causa estranha ao sujeito e que nele age produzindo sensações, causa que ao mesmo tempo provê a unidade, a realidade ou a *identidade* do objeto exterior.[120]

---

[118] Cf. *idem*, p. 76 (p. 115) e p. 161 (p. 187): "Não devemos pois dizer que a alma é dotada de inteligência, de sensibilidade e de atividade, mas sim que é dotada de inteligência, de perceptibilidade e de atividade livre, ou liberdade".

[119] *Idem*, p. 116 (p. 149). Sendo a percepção um "modo de saber", implicando um "juízo", várias outras operações da consciência são depreendidas por Magalhães a partir deste ponto, tais como a *reflexão*, a *indução*, a *dedução*, o *raciocínio*, a *memória*, a *imaginação* e a *fantasia*. A respeito disso ver pp. 116-119 (pp. 149-151) de *Factos do espírito humano*.

[120] Cf. *idem*, pp. 131-132 (p. 162): "A referência das nossas sensações a um objeto fora de nós, e a presença desse objeto como realmente existente com essas sensações por qualidades suas constitui a percepção externa. Sem essa coincidência e união da sensação, que é o sinal da qualidade oculta de algum indi-

Ora, mas se o juízo de distinção empreendido pela percepção tem como resultado a circunscrição da exterioridade enquanto produtora de impressões e sensações, ele também provê ao sujeito sua própria *identidade*, porquanto, em comparação com a variabilidade e mutabilidade do mundo exterior, faz ver uma *interioridade* em que o "eu" se reconhece "sempre idêntico a si mesmo". Embora, segundo Gonçalves de Magalhães, haja portanto uma absoluta separação entre interioridade e exterioridade, ou seja, entre o que seria relativo ao espírito e o que seria relativo à matéria, isso não significa que se deva pensar que *homem* e *mundo exterior* estejam completamente ausentes um ao outro: sendo o homem corpo e espírito, há algo nele que comunga das mesmas determinações em operação na matéria, sendo necessário ao espírito que promova uma distinção *em si mesmo* para poder se conhecer, apartando de si *seu próprio corpo*:

> Para esse exame [o espírito conhecer-se a si mesmo] não precisa nossa alma ir longe procurar objeto algum fora do seu corpo, o qual, sendo matéria organizada por uma força superior, reúne em si todas as condições da vida, e todas as condições da matéria; todas as operações interiores e orgânicas da vida, todos os seus atos sensíveis e instintivos, como todas as propriedades primárias e secundárias atribuídas à matéria [...]. Distinguir-se dele [de seu corpo] é distinguir-se de tudo; é pois dele, do seu próprio corpo, que não é ele nem dele, que o espírito há de se estremar, para conhecer a sua própria natureza, a sua origem e o seu destino.[121]

Essa distinção de si mesmo ou, dito de outra maneira, o fato de que, em mim, encontro o mundo material por meio de meu corpo, constituir-se-ia como o único método apto a corretamente apreender o fenômeno da percepção, prisma por meio do qual tanto a passividade do corpo, quanto a atividade do espírito teriam reconhecidas suas particularidades e domínios específicos. Nesse sentido, pode-se notar o quanto Gonçalves de Magalhães pretende distanciar-se da proposta de Condillac, "o mais completo chefe do sensualismo moderno", segundo o qual todos os "conhecimentos" e "faculdades" proviriam da sensação.[122] A objeção de Magalhães comporta principalmente dois pontos:

---

víduo, e da concepção desse indivíduo, que é a crença de sua realidade como causa externa da sensação, não há propriamente percepção sensível". Cf. também p. 159 (pp. 186-187).

[121] *Idem*, p. 292 (p. 294); cf. também p. 55 (p. 98) e p. 363 (p. 351).

[122] Cf. *idem*, p. 71 (p. 111). Veja-se como abre Condillac o seu *Tratado das sensações*, no *Resumo selecionado* (São Paulo: Abril Cultural, 1973, Col. *Os Pensadores*, trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura), p. 51: "O principal objetivo desta obra é mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas

em primeiro lugar, por defender um inatismo das faculdades do espírito como necessário à percepção, a sensação como fonte de todas as faculdades humanas faria provir do exterior algo que, ao contrário, teria sua origem prévia no interior; em segundo lugar, Gonçalves de Magalhães por isso mesmo acusa Condillac de mobilizar a sensação como um *a priori* a partir do qual *deduziria* todo o sistema, desrespeitando assim o primado dos fatos e da observação por eles requerida, a qual deveria ser antes realizada em forma de indução ou *análise* do que como síntese: a hipótese do *homem estátua* proposta por Condillac seria como que o símbolo de um erro metodológico que minaria todo o seu edifício filosófico.[123] Em uma palavra, a construção de Locke e Condillac como adversários que exemplarmente representariam o *sensualismo* parece servir a Magalhães como um contraexemplo que confirmaria a opção pela análise psicológica, ou observação interior, como a verdadeira tarefa a que a filosofia deve se dedicar.

Distanciar-se do sensualismo, portanto, ao mesmo tempo que tornaria possível uma adequada compreensão da percepção, abriria também caminho para aquilo que

---

faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações: porque, na verdade, os sentidos não são senão causa ocasional. Eles não sentem, só a alma sente ocasionada pelos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela tira todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades". Ver também p. 54, em que o autor como que radicaliza a posição de Locke: "Locke distingue duas fontes de nossas ideias, os sentidos e a reflexão. Seria mais exato não reconhecer senão uma, seja porque a reflexão em seu princípio não é mais do que a própria sensação, seja porque ela é menos a fonte das ideias do que o canal pelo qual elas emanam dos sentidos". Que se note que tanto Victor Cousin quanto Gonçalves de Magalhães utilizam principalmente o *Extrai raisonné* quando empreendem sua crítica a Condillac. Ver, de Victor Cousin, p. 69 de sua *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, *op. cit.*, em que justifica sua opção pela análise desse texto.

[123] Ver Condillac, *op. cit.*, pp. 55-56, em que apresenta a *atenção*, a *comparação*, o *julgamento* e a *reflexão* como provenientes da sensação. A respeito da opção metodológica pelo homem estátua, a qual, segundo Condillac, seria capaz de despojar "o homem de todos os seus hábitos", ver o início do *Avis au lecteur* da mesma obra, *Traité des sensations. Oeuvres complètes de Condillac*. Paris: Lecointe et Durey, 1821-1822, tomo III, pp. I-II: "Advirto portanto que é muito importante colocar-se exatamente no lugar da estátua que vamos observar. É preciso começar a existir com ela, possuir apenas um sentido, quando ela não tem senão um; adquirir apenas as ideias que ela adquire, contrair os hábitos que ela contrai; em uma palavra, é necessário ser apenas o que ela é." Quanto à crítica de Magalhães a Condillac, ver pp. 75-76 (pp. 115-116) de *Factos do espírito humano*: "Ora, começar por supor que da sensação se originam todas as nossas faculdades e ideias, é começar pelo fim; é começar por se estabelecer como verdade o que está em questão; é converter em princípio, antes do tempo, o que deve ser achado pela indução. E tal é o método de Condillac, seguido por toda a escola". E também p. 95 (p. 131): "Em conclusão, a sensação, que é um fato incontestável, supõe necessariamente uma faculdade de sentir preexistente à sensação; a memória preexistente à sensação, e um eu coexistente com a consciência e a memória, que supõe necessariamente um *ser* real, permanente e idêntico, sujeito da consciência e da memória, que se distingue do que nele se passa". Por fim, consulte-se, de Cousin, pp. 70-74 de *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, *op. cit.*

Gonçalves de Magalhães classifica como a *metafísica* – quarto elemento de que se comporia a percepção conforme acima mencionado:

> Não é com olhos pregados no mundo exterior, com todos os sentidos abertos e atentos aos fenômenos sensíveis, que há de o espírito humano conhecer a sua própria natureza, os seus atributos e o seu destino; é recolhendo-se no santuário da sua consciência, refletindo sobre os seus próprios atos, examinando os fatos atestados por eles, que poderá penetrar nesse mundo espiritual da metafísica, de que ele é um dos habitantes que por este mundo exterior viaja, esquecido às vezes da sua nativa pátria, donde veio, que sorte o espera, e tomando esta peregrinação temporária por terras estranhas como o fim único da sua existência.[124]

Voltar-se à interioridade, assim, significaria reconhecer que tanto as ideias não provêm das sensações, ou seja, são independentes da exterioridade, quanto significaria que noções metafísicas tais como *espaço, tempo, causa* e *substância* são *condições* das próprias sensações, de modo que sem elas a perceptibilidade estaria impossibilitada de efetuar a percepção externa, ou seja, seria incapaz de distinguir-se do objeto que lhe afeta por meio de impressões. Por essa razão Magalhães afirma, contra Locke, ser impossível a identificação da "ideia de espaço puro" com a de "corpo", acessível pela vista ou tato, e, de outra parte, também impossível a identificação entre a "ideia de tempo" com a "sucessão" ou "duração", uma vez que tais assimilações atribuiriam a ideias metafísicas características próprias do corpo material, o qual, sendo mutável e contingente, seria antes efeito do que causa em operação nas diversas percepções.[125]

A metafísica, "ciência da realidade absoluta", não sendo exatamente superior à psicologia no sentido de que esta seria dispensável, no entanto possui seu domínio particular e necessário: se a fisiologia dedica-se ao estudo da sensibilidade, ao procurar compreender a maneira pela qual os órgãos dos sentidos são afetados pelas impressões que recebem dos objetos exteriores; se a psicologia, por sua vez, dedica-se ao agente da percepção, o espírito humano enquanto possuidor de uma faculdade de saber; a metafí-

---

[124] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano, op. cit.*, p. 291 (p. 293); cf. também p. 237 (p. 249) e p. 274 (p. 278).

[125] Cf. *idem*, pp. 48-49 (p. 92); ver p. 211 (p. 228): "Não há para o espírito humano uma só percepção externa que não seja acompanhada de todas essas noções de substância, de causa, de espaço e de tempo, independentemente da sua própria existência, e conjuntamente com a sensação, que assinala o objeto, e através da qual, por assim dizer, ele o percebe aparentemente modificado por ela".

sica, por fim, faria reconhecer uma identidade do eu "sempre idêntido a si", conforme expressão de Magalhães. Ora, tal identidade do eu se constitui justamente por oposição àquilo que, no homem, é da esfera do mundo material: seu próprio corpo. Uma vez apartado de seu corpo, portanto, dar-se-ia a ver que o homem possui uma *vontade livre*, a qual não se confunde com o *desejo* tal como concebido por Condillac, cuja finalidade seria apenas a busca do prazer e a recusa da dor, porquanto a origem de todas as faculdades humanas, inclusive a liberdade, residiria na sensação. Por isso Gonçalves de Magalhães assevera: "sem essa vontade livre seria o homem uma máquina fatal".[126]

Se lembrarmos das palavras de M. M. de Carvalho citadas no início desta seção, em que é dito que a "ideia do útil, com todas as suas formas perigosas e seu cortejo material vai, predominando nos espíritos" e, de outra parte, das palavras de Magalhães, segundo as quais "os arsenais da indústria moderna [...] não satisfazem contudo todas as necessidades do nosso espírito, como não resolvem o problema da existência e da sociedade humana", então pode-se pensar, à luz do que vínhamos examinando, que a polarização com o que se denomina *materialismo* adquire também um sentido *moral*. Porque a ideia de liberdade defendida por Gonçalves de Magalhães, enquanto liberdade *interior*, deve ter por guia *princípios morais* que não se baseiam na sensibilidade – posição esta que impinge aos sensualistas.[127] Uma vez que o ato moral é decidido pela vontade livre em oposição à materialidade do corpo, é sua *intenção* a verdadeira medida da moralidade, e não propriamente seu *resultado*:

---

[126] Cf. *idem*, pp. 84-86 (pp. 122-123), p. 274 (p. 278) e, por fim, p. 383 (pp. 366-367): "A teoria do sensualismo e do materialismo é tão falsa em moral como em psicologia, e não somente falsa como princípio, senão também falsa e desmentida pela prática. O homem é muito superior à pintura que dele fazem, e mais fácil a virtude do que parece. [...] Não é nos hospitais, e nos pútridos cadáveres que se estuda a natureza humana; ela aí se mostra em parte, mas enferma, corrupta ou morta".

[127] Gonçalves de Magalhães, apropriando-se principalmente de Benjamin Constant e Victor Cousin, afirma que a "escola" sensualista teria por base de sua moral o "interesse individual". Cf. *idem*, p. 376-380 (pp. 361-364). Ver, de Benjamin Constant, *De la religion*, *op. cit.*, pp. XXXI ss., em que afirma ser Helvétius o "principal fundador do sistema do interesse". Ver também a análise de Cousin a respeito de Helvétius e a maneira pela qual pertenceria à "escola" de Locke e Condillac, em *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, *op. cit.*, pp. 130-181. Por fim, ver *Factos do espírito humano*, p. 86 (p. 123): "Sem essa vontade livre seria o homem uma máquina fatal, indiferente, e irresponsável aos olhos de Deus e dos homens pelos atos necessários que lhe não pertenceriam. Sem essa livre vontade o que seriam então a educação, a moral, a legislação, a religião e a história? Tirania, absurdo, desejos inúteis, aspirações estéreis. Condillac não podia deixar de ter a consciência da sua livre vontade, ele não podia ignorar as tristes mas lógicas consequências do seu sistema, consequências rigorosamente tiradas por Helvétius, Saint-Lambert e outros; [...]".

> Nós distinguimos a intenção justa, pura de todo o cálculo de interesse individual, intenção que dá o verdadeiro caráter de moralidade à ação, da ação em si mesma, que pode ser boa ou má independentemente do motivo moral que a determina.[128]

Não considerar o resultado da ação como critério para a correção do agir moral aponta para o fato de que os efeitos *materiais* casualmente daí advindos – tais como prazer, dor, riqueza, pobreza, etc. –, na verdade devem ser vistos como *obstáculos* pelos quais a liberdade humana não precisa pautar-se, bastando-lhe que se atenha ao *mérito* de sua intenção. A ação moral, portanto, é meritória não porque consegue alcançar determinados objetivos, mas porque tem a *intenção* de fazê-lo guiada por princípios "soberanos" e verdadeiros. Ora, é justamente a *análise psicológica*, segundo a proposta de Gonçalves de Magalhães, o melhor meio de acesso a tais verdades morais:

> Podemos, pois, quanto à bondade do ato, guiar-nos pelo juízo da sociedade; porque nela brilha a mesma razão que nos aclara. Mas como só é bom o que é verdade, e a verdade é o fruto da nossa inteligência desenvolvida pela cultura de todas as ciências, no meio da sociedade, e com os seus próprios socorros, o dever moral dos sinceros cultores da ciência é comunicar a todos o que eles julgam ser verdade, ainda que ela seja contrária à opinião geral.[129]

O acesso à verdade, inclusive à verdade *moral*, franqueado pela observação psicológica, garantiria, portanto, a direção para a qual deve se voltar o bem agir, cujo cumprimento assevera o *mérito* da *intenção* do agente moral.[130] Entre os muitos elementos de *Factos do espírito humano* que mereceriam ser objeto de análise, elegemos alguns que poderi-

---

[128] Gonçalves de Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano*, *op. cit.*, p. 381 (p. 365).

[129] *Idem*, pp. 385-386 (pp. 368-369). Ver também p. 372 (p. 358): "Para o mérito do homem, para a sua virtude, basta a intenção com que ele livremente faz o que deve fazer, ou se opõe, sem que possa subtrair-se à necessidade: e essa liberdade de resolução e o seu mérito são tanto maiores quanto ele ignora o que há de acontecer, e se atribui a determinação e a execução". A esse respeito, consulte-se Macedo, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998, 2ª ed., p. 88.

[130] *Idem*, pp. 379-380 (p. 362): "Se há pois alguma coisa verdadeiramente útil, independentemente do prazer e da dor, de toda qualquer paixão, de qualquer vontade, de qualquer cálculo de interesse, há por conseguinte alguma coisa que seja absolutamente boa, justa e verdadeira, que nos impõe o dever de procurá-la por ela mesma, e não pelo prazer ou interesse particular. Temos pois um bem, um soberano bem, que deve ser o fim de todas as nossas determinações, e um dever rigoroso, absoluto de procurá-lo, e de realizá-lo, apesar de todos os sacrificios, e de todos os cálculos de interesse, sob pena de sermos imorais e corruptos se não o fizermos".

am dar a ver o modo pelo qual se constitui, em Gonçalves de Magalhães, um *exame de si* que, primeiramente apartando o espírito de seu próprio corpo, tornaria possível encontrar tanto as *leis* que regeriam o espírito (leis psicológicas e metafísicas, seja do âmbito do conhecimento seja do âmbito moral), quanto as *leis* em operação no *mundo material*.

Capítulo 3 – Bem-estar material, condição da liberdade: Antônio Pedro de Figueiredo

Anos antes da publicação de *Factos do espírito humano*, de 1846 a 1848 é publicada em Recife *O Progresso – Revista social, litteraria e scientifica*, cujo "redator em chefe" é Antônio Pedro de Figueiredo. Entre os vários posicionamentos de que se compõe o texto de abertura da publicação, logo no início diz-se que:

> Na esfera das ideias filosóficas, pretendemos nós arvorar a bandeira do livre pensamento. – Persuadidos de que para a razão do homem, só há legítimos os dados da razão, não aceitaremos senão aquilo que nos apresentar os caracteres da evidência, e não reconhecemos dogma algum que tenha o privilégio de dirigir os nossos atos, antes de nos ter convencido o espírito.

E, no que se refere à política, eis como se define a redação:

> Para nós pois, a política é a ciência da organização social, com o único alvo de realizar a felicidade dos indivíduos; [...] diremos que para esta nossa terra do Brasil, na atualidade, a ação da política deve ser principalmente econômica e industrial, deve andar sobretudo o caminho dos progressos materiais. Com efeito, quando lá dum ponto de vista elevado, se considera as circunstâncias que influem sobre a felicidade do homem, vê-se facilmente que o bem ser material é a sua condição primitiva, o companheiro inseparável da ordem e da liberdade, o antecedente lógico dos progressos racionais de todos os gêneros.[131]

---

[131] "Exposição de princípios". *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1846, tomo I, pp. 5 e 8, respectivamente. Há uma edição mais recente publicada em Recife: Imprensa Oficial, 1950, prefácio de Amaro Quintas. Em nossas citações indicaremos a primeira edição. A respeito dessa revista e de Antônio Pedro de Figueiredo, ver esse prefácio de Amaro Quintas e *O sentido social da Revolução Praieira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, pp. 9-14; Nascimento, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969, vol. IV "Periódicos do Recife (1821-1850)", pp. 247-252. De Gilberto Freyre, ver *Um*

Entre os muitos campos do saber com os quais *O Progresso* pretende contribuir, tais como "Ciências sociais e políticas", "História e literatura", "Política" tanto da Província de Pernambuco quanto da Corte e do exterior, "Ciências físico-matemáticas", "Poesias" e "Crítica bibliográfica e literária", à filosofia é reservado um espaço autônomo, não no sentido de que seria hierarquicamente superior aos demais conhecimentos, mas sim por requerer um tipo particular de investigação. Além disso, no que diz respeito à "esfera das ideias filosóficas", defende a redação uma postura semelhante à que pudemos ver em Gonçalves de Magalhães, ou seja, a proposta de certa independência autoral, guiada, contudo, por aquilo que se compreende serem os "dados da razão" e "os caracteres da evidência". Como veremos adiante, os textos filosóficos dessa publicação prezam pela distinção com veículos e autores em que, segundo Antônio Pedro de Figueiredo, haveria apenas transposição de ideias alheias – embora, em *O Progresso*, também haja a divulgação de vários materiais que se supõe merecerem ser conhecidos por seus leitores, mas a qual ocorre sempre por traduções ou resenhas. Sendo assim, o não reconhecimento da autoridade de "dogmas" imunes ao exame que deles deve fazer o "espírito", conjuntamente ao fato de que, nesta publicação, haveria uma "redação perfeitamente *uma* de intenções e desenhos", de modo a tornar possível apresentar, "no desenvolvimento do nosso pensamento próprio, ou na exposição das ideias de outrem, as mesmas doutrinas e os mesmos princípios gerais", tais características contribuiriam para um fortalecimento da construção de uma imagem de isenção ou autonomia no tratamento de temas filosóficos ou "doutrinas"[132].

---

engenheiro francês no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940, pp. 147-148; e *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global, 2004, 7ª ed., pp. 142-147. Para informações biográficas a respeito de Figueiredo, além de Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 276-277, vol. 1, ver Lara, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João Del-Rei: Ed. da Fac. Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras, 1977, pp. 47-59; e Nascimento, Márcio Luiz do. *Primeira Geração Romântica versus Escola do Recife: trajetórias de intelectuais da Corte e dos intelectuais periféricos da Escola do Recife*. São Paulo: FFLCH/USP, Doutorado, 2010, pp. 111-117. Muitos dos textos de Figueiredo em *O Progresso* foram publicados sob pseudônimo. Para uma análise da autoria de tais textos, ver Lara, Tiago Adão, *op. cit.*, pp. 65-69. Quanto ao fato de Figueiredo assumir a função de redator em chefe da revista, ver, do próprio autor, *A Carteira* (10 de novembro de 1856), folhetim publicado no *Diário de Pernambuco* de 24 de setembro de 1855 a 16 de setembro de 1858, sob o pseudônimo de Abdalah-el-Kratif. Há uma lista do conjunto desses últimos textos também em Lara, Tiago Adão, *op. cit.*, pp. 290-301. Os demais redatores da revista são: José Soares de Azevedo, Antônio Peregrino Maciel Monteiro, Henrique Augusto Milet e Louis Vauthier, a quem faremos referência mais adiante.

[132] *Idem*, p. 5. Ver, de Figueiredo, este trecho do artigo "Publicação litteraria" no *Diário de Pernambuco* de 23 de maio de 1846, n. 113, p. 2, na ocasião do lançamento de *O Progresso*: "Convencidos da inanição

Aliada, portanto, à proposta de independência filosófica estaria uma posição que não se pautaria pela "política acanhada e rancorosa dos partidos", caminho que permitiria a promoção de "princípios exatos" garantidores da "felicidade dos indivíduos". O que se pretende marcar, neste texto de abertura de *O Progresso*, ao se afirmar que o "bem ser material" seria "condição" da felicidade do homem, é uma outra concepção de política, cuja ação "deve ser principalmente econômica e industrial, deve andar sobretudo o caminho dos progressos materiais". Sendo o "bem ser material", por um lado, o "antecedente lógico dos progressos racionais", e, por outro, o "companheiro inseparável da ordem e da liberdade", no que diz respeito tanto à filosofia quanto à política propõe-se, por assim dizer, um primado do material, porquanto a política deve ser uma "ciência da organização social" cuja finalidade seria a "felicidade" enquanto condição da liberdade. Nesse campo discursivo, como veremos adiante, todas essas noções possuem sentidos específicos. Por ora, seria interessante apenas notar que, de acordo com aquela *polarização fundadora* a que fizemos referência, as reflexões filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo, ainda que nelas não se encontre tal auto-representação, recairiam justamente sob a denominação de *materialismo* – posição com a qual, conforme apontado anteriormente, Gonçalves de Magalhães se colocará em oposição. Aliás, se a centralidade da questão da percepção, em Magalhães, dava ensejo à separação dos saberes nela em jogo, ou seja, o levava a distinguir os âmbitos da fisiologia, da psicologia e da metafísica, distinção tornada possível desde que se atentasse àquilo que, no homem, diria respeito separadamente ao corpo e ao espírito, de modo que a este último era conferido o lugar da *liberdade* e, por consequência, da *moralidade*, configurando o mérito da ação moral antes pela sua intenção do que pelo seu *resultado material*, então pode-se já ver que as posições presentes na *Exposição de princípios* de *O Progresso* caminham no polo oposto disso que se pode denominar *psicologia espiritualista* em Gonçalves de Magalhães. Tal contraposição não quer dizer que ambos autores tenham dialogado um com o outro em seus textos, mas sim que se pode notar neles como que certas balizas que orientam seus posicionamentos e que, inclusive, conferem inteligibilidade a uma grande série de textos nesse campo discursivo particular.

---

da política acanhada e rancorosa dos partidos, e também de que só no estudo das questões sociais é que devemos procurar as condições do nosso desenvolvimento; vendo, pela experiência dos fatos consumados, quão grave erro cometemos todos os dias ao copiar servilmente a Europa, em vez de procurarmos o processo, com que devemos aplicar ao nosso país os dados das ciências sociais, queremos lançar, no meio da incoerência atual, segundo o permitirem as nossas forças, alguns princípios exatos, e gérmens de um futuro generoso".

Procurando esclarecer a exclusividade dos "dados da razão" ou dos "caracteres da evidência" como critério para a legitimidade do conhecimento filosófico, vejamos como Antônio Pedro de Figueiredo discute, no artigo *Certeza humana*, o que seria a "verdade absoluta", ou melhor, neste texto trata-se do exame da própria possibilidade da existência de algo como uma "verdade absoluta". De imediato, note-se que *Certeza humana* foi objeto de polêmica com Antônio Vicente do Nascimento Feitosa, o qual, sob o pseudônimo *Discípulo da philosophia*, publicou cinco textos no *Diário Novo* em interlocução com Figueiredo. Entre os elementos em jogo nessa discussão, gostaríamos inicialmente de marcar a disputa a respeito da construção da voz autoral em ambas posições. Veja-se como Figueiredo se refere a seu próprio texto, opondo-se à maneira como Feitosa o interpreta:

> Tomamos a tarefa de exprimir as nossas ideias e não as de outrem, e, posto que saibamos cabalmente, que para os filósofos em geral a certeza é subjetiva e a verdade objetiva, tomamos a liberdade de ser de uma opinião diferente. É isso sem dúvida grave irreverência, mas como em nosso artigo enunciamos por extenso o nosso pensar a este respeito, apoiando-o em provas que ainda continuamos a reputar boas, nos parece que era, se não mais simples, ao menos mais lógico, discutir a nossa opinião, do que acusar-nos de confusão, sob pretexto de não serem os filósofos e seus discípulos de nosso parecer. A autoridade dos filósofos é de certo alguma coisa; mas seria pormos de parte a razão o conceder a esta autoridade outro valor que não o de uma probabilidade maior ou menor: equivaleria isso até a abalar a filosofia em sua base, – a liberdade do pensamento.[133]

Da defesa da "liberdade de pensamento" como alicerce da filosofia não decorre, contudo, que esteja presente em Figueiredo o valor de uma construção filosófica *sistemática* – posição aliás compartilhada com Gonçalves de Magalhães, conforme assinalado anteriormente. Pois aqui também se encontra uma apropriação das reflexões de Cousin no sentido de uma espécie de leitura seletiva dos sistemas filosóficos, recolhendo neles o que haveria de verdade, afastando seus aspectos de falsidade. Nesse sentido, tanto Fei-

---

[133] Figueiredo, Antônio Pedro de. "Variedades – Primeira resposta ao Discípulo da Philosophia". *O Progresso*, *op. cit.*, tomo I, p. 119. A autoria dos textos assinados pelo *Discípulo da philosophia* como sendo de Antônio Vicente do Nascimento Feitosa é atestada por Nascimento, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco*, *op. cit.*, p. 250. A respeito de Feitosa, ver Blake, Sacramento, *op. cit.*, vol. 1, pp. 326-327. Note-se apenas que foi professor de filosofia no Liceu Pernambucano e publicou em Recife, de 1853 a 1854, o jornal *O cidadão. Periódico social e moral.*

tosa quanto Figueiredo posicionam-se, como vários outros autores que lhes são contemporâneos, diante do ecletismo – o que não significa que o façam da mesma maneira.[134]

Retomando a *Exposição de princípios* de *O Progresso*, nela se afirma que, "na esfera das ideias filosóficas", "não aceitaremos senão aquilo que nos apresentar os caracteres da evidência". A questão filosófica sobre a "verdade", examinada em *Certeza humana*, insere-se, portanto, numa problemática geral sobre a certificação do conhecimento filosófico, figurando nas perguntas iniciais do texto: "Poderá o homem chegar à verdade? Terá ele o direito de acreditar em alguma coisa?" Por um lado, a diversidade de soluções oferecidas pelos filósofos a tais perguntas residiria, segundo Figueiredo, numa indefinição dos termos de que se utilizam, o que o leva a afirmar, apoiando-se em

---

[134] Mais do que do ecletismo, no entanto, Figueiredo apropria-se das reflexões de pensadores socialistas, entre os quais Charles Fourier – como veremos adiante. A título de ilustração quanto à sua posição sobre a "liberdade de pensamento", ver esta passagem de Victor Considerant. "De la liberté de la pensée". *La Phalange. Journal de la Science Sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, 1842, 3ª série, tomo V, p. 17 : "A livre produção do Pensamento é o Direito soberano da inteligência humana. Interromper o desenvolvimento do Pensamento é o maior de todos os atentados. Não há nenhuma autoridade sobre a terra que, quer se qualifique como divina ou humana, possa reivindicar legitimamente o direito de abafar o Pensamento, sob pretexto de erro ou perigo, em nome do estatuto da Sociedade ou do estatuto da Igreja. [...] toda revolução que, em nome da liberdade do Pensamento e da Dignidade humana, lançar por terra semelhante Poder, está previamente justificada". Quanto a Feitosa, veja-se como se refere a Cousin no seu terceiro "Communicado – O Progresso". Recife, *Diário Novo*, 5 de setembro de 1846, n. 191, p. 3: "No meio de todas essas imperfeições [de várias escolas filosóficas], um brado se ouve, uma águia paira sobre nós, um dedo poderoso e gigantesco nos mostra de um lado a fé, e do outro o precipício; este gênio é Cousin!! Sigamo-lo, procuremos aplainar a estrada, que ele só não pôde concluir, mas não o percamos de vista, não procuremos transpor as barreiras que ele tão sabiamente assentou. [...] A Filosofia conheceu seus limites, entrou nos seus domínios, e um código marca as penas que se fulminam àqueles, que se desvairam. Abraçar pois com a inteligência esses três objetos [o homem, a natureza e Deus], que o homem encontra logo que sai da espontaneidade; estudá-los, mas com modéstia e com cautela para que este estudo depois de os reconhecer não os venha a aniquilar, eis a grande lei promulgada por Cousin, eis a chave do seu luminoso ecletismo; aproveitar o que de verdade tem cada um dos sistemas referidos, eis o seu decreto supremo". Lembremos que Antônio Pedro de Figueiredo traduziu, de Cousin, seu *Curso de história da philosophia*, o que lhe valeu a alcunha preconceituosa de "Cousin fusco". Ver Beviláqua, Clóvis. *História da Faculdade de Direito do Recife*, *op. cit.*, p. 317; e Quintas, Amaro. "Antônio Pedro de Figueiredo, o Cousin fusco". *Revista de história*, n. 34, 2º trimestre de 1958. A respeito da tradução de Cousin por Figueiredo, ver o jornal recifense *A Estrella* de 4 de novembro de 1843, n. 10: "O estudo da Filosofia é pois necessário a todas as nações do globo, mas ele é de uma utilidade manifestamente superior à geração brasileira que se levanta, e que tem de incluir grandemente na sorte futura do país. / O *Curso da História da Philosophia* do Sr. Victor Cousin é o melhor livro que hoje possa inculcar-se para semelhante estudo: são as lições do ilustre professor nos anos de 1828 e 29, as quais formam um desses livros importantes, destinados a introduzir a mocidade no santuário da ciência, e a derramar no engenho de quantos o estudam uma soma de luz pura e generosa. A maior parte das nações da Europa possuem o *Curso* do Sr. V. Cousin trasladado para as suas respectivas línguas: a América do Norte acaba de imitá-las; e somente o Brasil ainda não via nas suas bibliotecas este monumento de profunda reflexão e trabalho". Artigo republicado no *Curso de história da philosophia* de Cousin, *op. cit.*, p. III, vol. II.

Locke, que "a maior parte das discussões filosóficas versam sobre palavras mal definidas: são puras disputas de palavras – logomaquias". Sendo assim, uma "significação precisa" das palavras poderia fazer cessar as "dissidências" entre os filósofos. Por outro lado, seria justamente o posicionamento diante da questão da certeza o que tornaria os "sistemas" filosóficos classificáveis, ou seja, imprimiria a cada um deles uma das quatro possíveis denominações sob as quais podem recair: sensualismo, idealismo, ceticismo ou misticismo. Mais especificamente, Figueiredo agrupa sob uma dupla classificação as possibilidades de se lidar com a questão da certeza: os filósofos ou seriam *céticos*, ou *dogmáticos*, ou seja, ou negariam qualquer possibilidade de haver certeza, ou a atribuiriam a determinadas características do "espírito humano", seja do ponto de vista sensualista-materialista, seja do ponto de vista idealista.[135]

Em seu texto *Do ceticismo*, Jouffroy propõe que todo "ato de crença" envolva uma "conformidade" entre o ato e o objeto a que se refere esse ato:

> Todo ato de crença implica, para aquele que crê, numa convicção de que ele participa da verdade absoluta. Assim, quando vejo uma árvore coberta de folhas e frutos, se eu creio que esta árvore realmente existe e que está realmente coberta de folhas e frutos, admito tacitamente que minha inteligência vê esta parte das coisas tal qual é, e que neste ponto ela participa da verdade absoluta. [...] Crer é considerar um certo conhecimento como verdadeiro; é julgar que ele é conforme ao que é: ora, todo conhecimento conforme àquilo que é, é uma porção da verdade absoluta, porque essa conformidade é precisamente o caráter constitutivo da verdade absoluta.[136]

A participação na verdade absoluta por meio de um ato de crença garantiria, segundo Jouffroy, a própria *existência* de algo como uma verdade absoluta. No entanto, uma vez que qualquer demonstração desse ato necessariamente implicaria a "inteligência" do homem, não seria possível à inteligência provar sua própria veracidade, de modo que, entre o ato que atesta uma verdade, e a verdade prévia que sustenta a possibilidade desse ato, forma-se um círculo vicioso: "Portanto, nós não teremos e não poderemos ter ne-

---

[135] Figueiredo, A. P. de. "Certeza humana". *O Progresso, op. cit.*, t. I., pp. 12-13. Provém de Cousin, como dissemos anteriormente, tal classificação dos sistemas filosóficos em quatro escolas, posição também apropriada tanto por Gonçalves de Magalhães quanto por Moraes e Valle. Ver, respectivamente, *Factos do espírito humano, op. cit.*, p. 34 (p. 79) e *Elementos de philosophia, op. cit.*, p. 173, vol. 2.

[136] Jouffroy, Théodore. *Du scepticisme*. In: *Mélanges philosophiques*. Paris: Hachette, 1901, p. 164 (1ª ed. de 1833; o texto *Du scepticisme* foi originalmente publicado em 1830).

nhuma prova do fato sobre o qual se assentam todas nossas crenças, a saber, que a inteligência humana não é enganadora".[137]

Tais considerações de Jouffroy configurariam, segundo Figueiredo, um *ceticismo transcendente*, ou seja, apontariam para o fato de que, embora não se possa atestar a verdade da inteligência, isso não significaria que se invalidasse a ideia de uma verdade absoluta. Mas seria justamente na passagem da crença humana para a verdade absoluta que residiria a falsidade da argumentação de Jouffroy: não seria válido atribuir uma absoluta independência a uma verdade que, contudo, provém da subjetividade. Dito de outra maneira, segundo Figueiredo o ato de crença – nos termos de Jouffroy – deve ser reconhecido como verdade, mas como *verdade subjetiva*. Dirigindo-se a Jouffroy, ele afirma: "A vossa chamada verdade absoluta é pois subjetiva; a indagação da sua identidade com a verdade humana, uma obra vã; e o ceticismo transcendente, um não senso".[138]

No texto *Certeza humana*, assim, a posição de Jouffroy representaria a solução cética para a questão da verdade absoluta. Afastada essa hipótese, restaria examinar a posição dos dogmáticos. Para esse fim, Figueiredo procede por meio de distinções promovidas por Victor Cousin ao analisar as diferentes escolas ou sistemas filosóficos: "Unidade e multiplicidade, tais são os dois polos do conhecimento humano, como mui bem disse V. Cousin". As categorias de unidade e multiplicidade, às quais correspondem às de infinito e finito, e ainda às de eu e não-eu, são, portanto, mobilizadas por Figueiredo em sua avaliação de diversos posicionamentos que se deram ao longo da história da filosofia a respeito da questão da certeza.[139] Sem tratar completamente dos muitos autores a que se faz referência neste texto, note-se apenas que a organização de suas perspectivas se dá, assim como em Gonçalves de Magalhães, através da construção de uma polarização ou dualidade definida justamente pela adesão a um dos dois princípios definidores seja do sensualismo, seja do idealismo. Melhor dizendo, no que se refere

---

[137] *Idem*, pp. 167-168.

[138] Figueiredo, A. P. de. "Certeza humana", *op. cit.*, p. 14.

[139] *Idem, ibidem*. Ver, de Cousin, o *Cours de philosophie*, *op. cit.*, p. 148: "O fato fundamental da consciência é um fenômeno complexo, composto de três termos, a saber: o eu e o não-eu, restritos, limitados, finitos; além disso, a ideia de alguma outra coisa, do infinito, da unidade, etc.; e, mais ainda, a ideia da relação do eu com o não-eu, quer dizer, do finito com o infinito que o contém e o explica; aí estão os três termos de que se compõe o fato fundamental da consciência".

aos sensualistas, tais como Locke ou Condillac, Figueiredo afirma que atribuem à experiência a origem das ideias, ou seja, a multiplicidade do exterior como conjunto de sensações conformaria a interioridade do sujeito, o que equivaleria a dizer que o eu seria absorvido pelo não-eu. O dogmatismo de tal posição residiria no fato de fazerem recair a certificação do conhecimento filosófico em apenas um dos aspectos do espírito humano, o que, no limite, significaria não apenas a negação da interioridade – uma vez que a ela nada restaria de específico diante da multiplicidade da exterioridade –, como também a negação da existência do mundo exterior – porquanto, desde que se considere o conhecimento como conjunto de ideias cuja origem seriam as sensações, nada haveria que permitisse uma substância material independente do sujeito que dela recebe essas sensações – a posição de Berkeley representando, ao "mostrar a impossibilidade de uma substância material", como que a consequência última do dogmatismo sensualista. Numa direção oposta, os idealistas, tais como Kant ou Fichte, procederiam pela absorção da multiplicidade na unidade, ou pela absorção do não-eu no eu: quanto a Kant, Figueiredo afirma que as "formas *a priori* do entendimento" não permitem a passagem à "realidade objetiva", porque as "ideias empíricas *a posteriori*", ainda que cronologicamente anteriores às leis do entendimento, delas dependeriam logicamente, de modo a impedir que se apreenda a correspondência entre ideias e objetos exteriores. Por outro lado, quanto a Fichte, para quem "só existe o sujeito", o mundo exterior apenas seria cognoscível pela aplicação das "leis subjetivas do pensamento", de modo que "os objetos não são senão o que a natureza do sujeito os faz ser". Segundo Figueiredo, portanto, as posições de sensualistas e idealistas não resolvem a questão da certeza porque ora deixam escapar o elemento da subjetividade, ora o da exterioridade.[140]

Diante de tal "embaraço" provocado pela irresolução da questão da certeza:

---

[140] Figueiredo, A. P. de "Certeza humana", *op. cit.*, pp. 14-16. Ver pp. 16-17: "Os materialistas e os sensualistas tinham absorvido a unidade na multiplicidade; por outro lado, o seu sistema tendia logicamente à negação desta mesma multiplicidade, resultado este que ofendia ao bom senso. A sua teoria da origem das ideias não podia explicar convenientemente todas aquelas que a observação psicológica reconhecia no espírito humano: acrescentaremos mesmo que ela não explicava uma sequer; porque para estabelecer a formação de uma ideia é mister um sujeito que entre como elemento no fenômeno, com as leis da sua organização; coisa esta que está em contradição com os princípios daquela escola, que quer que o *eu* seja somente uma coleção de sensações. Por outra parte os idealistas tinham chegado a absorver completamente a multiplicidade na unidade, a negar a multiplicidade, o que conduzia logicamente ao resultado já tirado por Hume da filosofia sensualista de Locke, ao niilismo, pois que como o *eu* já não é limitado, tornava-se necessariamente infinito, e eternamente imóvel".

> Apresentou-se Cousin e declarou que as duas grandes escolas dogmáticas partiam de pontos de vista incontestavelmente verdadeiros, e que a sua união constituiria a verdadeira filosofia. Tudo ia bem até aí. Desgraçadamente o ecletismo, que tinha declarado que todos os erros dos seus predecessores provinham do dogmatismo exclusivo, se deixara assaltar pela febre do dogmatismo.[141]

Antônio Pedro de Figueiredo vê na *teoria das apercepções puras* de Cousin mais uma falsa resolução para o problema da certeza. A expectativa cousiniana de reunir as verdades contidas nos sistemas sensualista e idealista nada mais faria que repartir, no pensamento, as características específicas a cada uma delas: ao espírito caberiam ideias "necessárias e absolutas", ao mundo exterior ideias "contingentes e relativas". Segundo Cousin lido por Figueiredo, essa espécie de kantismo, não obstante, é formulada tendo em vista uma repartição no próprio sujeito de conhecimento, pois "todo o campo do conhecimento possível" possuiria apenas dois "momentos", a espontaneidade e a reflexão. A reflexão nada mais faria que "aclarar" os termos já espontaneamente surgidos no primeiro exercício do pensamento, de modo que todas as ideias necessárias à investigação filosófica – as de finito, infinito e sua relação, conforme apontamos acima – teriam sua existência atestada sem o uso voluntário da razão. Melhor dizendo, para que Cousin pudesse assegurar uma "objetividade real" ao mundo exterior, era preciso que propusesse que a razão, em sua atividade involuntária ou espontânea, fosse *impessoal*, reservando propriamente ao *eu* tanto a função de reflexão quanto a da vontade. Sendo assim, a razão e o eu enquanto atividade voluntária seriam distintos e independentes – posição avaliada por Figueiredo como abstrata, uma vez que, embora Cousin pudesse apartar do sujeito a reflexão enquanto ato voluntário, não poderia fazê-lo no que diz respeito a seu aspecto involuntário, ou seja, não seria possível desconsiderar as "formas preexistentes do entendimento" visto que são, tais como a reflexão, "elementos necessários do *eu*". Nisso residiria o dogmatismo da proposta filosófica de Cousin: em sua perspectiva ocorreria uma seleção arbitrária de apenas uma característica do espírito humano no que toca à certificação do conhecimento verdadeiro. Por isso Figueiredo afirma: "Cousin provou a tese, constituindo o *eu* com um dos pontos de vista abstratos do *eu*".[142]

---

[141] *Idem*, p. 17.

[142] *Idem*, pp. 17-18; ver nesta mesma p. 18: "Ora, admitindo como justa, a redução dos elementos da razão, em três termos, como o propõe Cousin, e a realidade da distinção que ele faz entre a ação espontânea

Recusadas, portanto, as posições cética e dogmática, incluindo a proposta conciliatória de Cousin, Figueiredo finalmente afirma:

> Todo o conhecimento para o homem é necessariamente subjetivo, pois que ele se resume numa ideia, e toda a ideia não é senão o resultado da percepção de uma relação; fenômeno em que o homem é sujeito e a relação objeto. A ideia de uma verdade absoluta é um não senso [...]. Mas porque a verdade humana não é absoluta, nem por isso deixa de ser revestida de toda a certeza possível, pois que o sujeito (homem) é o elemento indispensável da criação da ideia mesma de uma certeza qualquer, e a ideia de verdade é alguma coisa puramente humana.[143]

É justamente essa a postura que, aos olhos do *Discípulo da philosophia*, Figueiredo imagina ser uma "grave irreverência".[144] A relatividade de todo conhecimento, não obstante, garantiria que se escapasse do necessário "paralogismo" presente em toda tentativa de fundamentação da questão da certeza. Se, de uma parte, o sensualismo procurava definir a realidade pelas sensações provindas do mundo exterior, desconsiderava que era o próprio sujeito quem proferia tal juízo de realidade. Se, de outra parte, o idealismo possuía a expectativa de estabelecer a verdade a partir apenas do interior, compreendia mal a ideia sobre a qual se baseava – a noção de *existência*, a qual seria por definição *relacional*:

---

e a ação voluntária, distinção que julgamos perfeitamente fundada, a argumentação supra mostra sem dúvida que a razão humana pode ser considerada como independente do *eu*, enquanto *eu voluntário*, mas não pode de sorte alguma subtraí-la à subjetividade das formas preexistentes do entendimento, formas que, assim como a vontade, são elementos necessários do *eu*". De Cousin, ver *Cours de philosophie*, *op. cit.*, pp. 151-152; *Du premier et du dernier fait de conscience, ou de la spontanéité et de la refléxion*, in *Fragmens philosophiques*, *op. cit.*, pp. 353-354 e o *Préface de la première édition* a essa mesma obra, p. 18: "A razão é impessoal por sua natureza. Não somos nós que a fazemos, e ela é tão pouco individual que seu caráter é precisamente o contrário da individualidade, a saber, a universalidade e a necessidade, porque é a ela que devemos o conhecimento de verdades necessárias e universais, de princípios aos quais todos nós obedecemos, e aos quais nós não podemos deixar de obedecer".

[143] Figueiredo, A. P. de. "Certeza humana", *op. cit.*, p. 19.

[144] Por considerar a verdade como subjetiva, Figueiredo, segundo Feitosa, cairia nas "garras do ceticismo". Ver, de Feitosa, seu primeiro "Communicado – O Progresso" no *Diário novo*, 22 de julho de 1846, n. 156, pp. 2-3: "O que porém mais nos compunge no meio de tudo isto é ver como em seu ímpeto de juventude o autor do artigo se vai lançar nas garras do ceticismo; depois de desacreditar o materialismo apresentando-lhe diante desse fantasma hediondo e necessário, depois de desacreditar o espiritualismo fazendo-lhe ainda enxergar o terrível fantasma, vêmo-lo desviar-se do caminho do bom senso que lhe abre o grande Cousin, este célebre filósofo que pensa com o gênero humano, quando este dá um constante desmentido às teorias exclusivas da filosofia!"

> [...] porque a ideia da nossa própria existência, que lá para mais adiante transportamos para fora de nós, afim de afirmar outras existências exteriores, é o resultado de um fenômeno, em cuja produção entra como elemento indispensável: 1º, a nossa inteligência com a organização que lhe é própria; 2º, uma sucessão de relações entre nós e alguma coisa exterior a nós.[145]

As abstrações promovidas por ambas posições dogmáticas, portanto, atestam sua falibilidade desde que interrogam seja pela *identidade* entre as ideias de *verdade* e *absoluto*, seja pela *correspondência* entre *ideias* e *realidade*, uma vez que, sendo a verdade subjetiva, invalida-se sua pretensão de total independência em relação ao sujeito que profere tal verdade; por outro lado, sendo a realidade um "produto humano", invalida-se sua pretensão de total exterioridade em relação ao sujeito. Desse modo, poderiam ter resolução as "dissidências" entre os filósofos: todo conhecimento é subjetivo, mas no entanto provido de certeza.[146]

Se a polarização entre sensualismo ou materialismo, de uma parte, e idealismo ou espiritualismo, de outra, é um dos elementos que podem conferir inteligibilidade e legibilidade a textos filosóficos produzidos nesse campo discursivo, isso não significa, contudo, que essas características esgotem as determinações presentes em cada perspectiva filosófica, ou seja, tais categorias não são classificações objetivas a que os autores estariam submetidos ou, de outra parte, categorias que os autores almejariam enquanto finalidade de suas propostas filosóficas. Nesse sentido, tanto por recusar a ideia de abso-

---

[145] Figueiredo, A. P. de. *Certeza humana*, *op. cit.*, p. 19.

[146] Ver *idem*, pp. 19-20: "Se o que precede é exato, achar-se-á a certeza humana destarte estabelecida sobre a sua verdadeira base, subjetiva e objetiva ao mesmo tempo; mas nós podemos ir mais longe ainda, e, esquadrinhando mais profundamente o fenômeno da formação da ideia de existência, encontraremos a explicação de todos os resultados em aparência absurdos, mas em essência perfeitamente legítimos, que hão obtido, de um lado, os sensualistas, e do outro, os idealistas; e veremos também que entre ambos a questão não passava de uma questão de palavras – uma pura logomaquia". No texto *Processos lógicos*, publicado no mesmo tomo I de *O Progresso*, Figueiredo afirma que, porque "ainda não há língua verdadeiramente filosófica", os filósofos "se perdem por não se entenderem". A lógica, assim, seria "a ciência que tem por alvo investigar e estabelecer os processos que o homem deve empregar para chegar à verdade". Nessa perspectiva, retomando o artigo *Certeza humana*, justifica-se o estudo da lógica: "Todo o conhecimento, para o homem, resulta, como já vimos precedentemente, da percepção de uma relação; esta percepção, nos limites da inteligência do indivíduo que percebe, constitui o que se chama um juízo, e todo o juízo, para manifestar-se exteriormente, toma a forma de uma proposição, composta de sujeito, verbo e atributo" (pp. 64-67). A partir deste ponto, são estudados neste artigo as formas dos juízos "imediatos" e "mediatos", além do silogismo, das causas dos sofismas, etc. Note-se que a função atribuída à lógica por Figueiredo não se coaduna com a pretensão de universalidade e fundamentação do conhecimento tal como se pode ver, por exemplo, em alguns manuais de filosofia anteriormente analisados.

luto como atributo da verdade ou da certeza, quanto por considerar o "bem ser material" como "condição primitiva da felicidade do homem", bem estar material que além disso seria o "companheiro inseparável da ordem e da liberdade", as reflexões de Antônio Pedro de Figueiredo poderiam ser alocadas no campo do materialismo – muito embora, como vimos, em *Certeza humana* haja a refutação da posição sensualista segundo a qual a origem da verdade proviria das sensações. Dentre as muitas marcas pelas quais são estabelecidas distinções tais como *materialista* ou *espiritualista*, posicionamentos a respeito do que seja a *liberdade* fazem necessariamente parte delas: como vimos, em Gonçalves de Magalhães era a metafísica o saber apto a apreender um "eu sempre idêntico a si", no interior do qual a vontade, apartada do que no homem haveria de material – seu próprio corpo – era a responsável pela ação moral livre, posição que faria frente a adversários nos quais haveria um "excessivo materialismo industrial". Em Figueiredo, pelo contrário, haver uma condição material para a liberdade implica, como veremos adiante, em disputas que se dão em torno do que seja o *socialismo*.

Em um dos textos de uma polêmica com Pedro Autran da Mata Albuquerque – a quem fizemos referência no capítulo anterior –, veja-se como Figueiredo descreve sua posição a respeito do socialismo:

> O socialismo não é uma doutrina, ainda não passa de uma aspiração; mas esta aspiração tende a reformar o estado social atual em prol do melhoramento moral e material de todos os membros da sociedade. Para este fim cada escola socialista oferece meios diferentes, mas não há uma sequer, cujas intenções deixem de ser puras e generosas, cujo ideal não seja a realização na terra dos princípios de liberdade e fraternidade.[147]

---

[147] Figueiredo, A. P. de. "Correspondência". *Diário de Pernambuco*, Recife, 12 de agosto de 1852, n. 179, p. 2. Nessa polêmica Albuquerque publicou seis textos no jornal *A União*, entre agosto e setembro de 1852, números 464, 469, 471, 488, 491 e 494. Figueiredo, por sua vez, publicou dois textos no *Diário de Pernambuco*, números 171 e 179, e um texto em *A Imprensa*, no dia 6 de setembro de 1852. Este último artigo foi republicado em Lara, Tiago Adão, *op. cit.*, pp. 180-189. A respeito da denominação *socialista* atribuída a Figueiredo e a *O Progresso*, ver este texto de Figueiredo publicado no tomo II da revista, em que se narra uma conversa que teria dado ocasião à sua fundação: "Era o meado de abril de 1846. Quatro homens, que designaremos pelas letras A, B, C e D, moços na idade, mas velhos pelo pensamento, seguiam juntos, no Trapiche-Novo, para o bairro de S. Antônio. Três dentre eles tinham bebido as sãs e generosas doutrinas da escola societária na sua mais límpida fonte; todos três eram animados de vivo amor para com a humanidade; todos três experimentavam enérgica necessidade de trabalharem para a sua regeneração. O outro ainda se achava emergido nas trevas do criticismo; ainda o lume da ciência social não tinha podido traspassar a espessa venda com que as abusões reinantes e os lugares comuns do XVIII século lhe haviam tapado os olhos: era um perfeito *civilizado*". "Variedade – Nascimento d'*O Progres-*

Segundo a perspectiva de Albuquerque, a rubrica "socialista" significaria a defesa da "comunhão das mulheres e dos bens" – sendo esta a asserção que deu ensejo à polêmica com Figueiredo. Atendo-nos apenas ao modo pelo qual o redator de *O Progresso* demarca sua posição, diante de tais acusações ele afirma, em primeiro lugar, que "não há socialista que pretenda abolir a família"; em segundo lugar, "que a imensa maioria dos socialistas não nega a utilidade da propriedade individual, e nenhum quer suprimi-la completamente".[148] Tratar-se-ia, portanto, "entre nós", de promover um "estímulo da propriedade individual", sendo ela o "melhor incentivo para acelerar a marcha da civilização" na "esfera da produção" – apenas na Europa havendo a possibilidade de se defender o "desenvolvimento integral do princípio de associação". Isso não significa, contudo, que, segundo Figueiredo, não se deva atacar a base da "feudalidade" constituída pelos "novos *latifundia*", os quais mantêm "diretamente, sob jugo terrível, metade da população da província, e oprime a outra metade por meio do imenso poder que lhe dá esta massa de vassalos obedientes"; sendo assim, "a mais urgente das nossas necessidades sociais me parece ser o facilitar a todos o acesso à propriedade territorial".[149] A es-

---

so", p. 52. No final do texto, transcreve-se parte de duas notícias dadas pela revista *Démocratie*, n. 19 e 20, "o principal órgão do socialismo em França", notícias com o seguinte título: "Fundação de um novo órgão socialista no Brasil". Em seguida, diz-se: "[...] hoje, é do Brasil que uma voz amiga responde à nossa. Recebemos o primeiro número de uma revista social, científica e literária, *O Progresso*, que se publica em Pernambuco desde o mês de julho passado, com esta lacônica epígrafe: I (avante!). Traduzimos algumas páginas do seu programa, que está em perfeita conformidade com o nosso" (p. 54). A palavra *civilização* utilizada acima como adjetivo deve ser entendida no interior do campo semântico da "escola societária" inaugurada por Charles Fourier. Ver este trecho de Considerant, Victor. *Destinée sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, 1834, p. 48, t. I : "A palavra civilização será aqui empregada como característica do período social no qual a humanidade entrou na saída da Barbárie: é o estado no qual estamos, nós e a maior parte da Europa. / A Civilização é um progresso em relação à Selvageria e à Barbárie; mas é ainda uma sociedade incoerente, cheia de males e misérias". Obras de Considerant e de muitos outros socialistas que se autodeclaravam continuadores de Fourier, além de periódicos a ele associados, figuravam na lista que Louis Vauthier, engenheiro francês em missão no Recife de 1840 a 1846, apresenta ao final do seu *Diário íntimo*, lista que contém pedidos de encomendas de livros e assinaturas de revistas, requerentes entre os quais se encontra Antônio Pedro de Figueiredo. Ver *Diário íntimo do Engenheiro Vauthier – 1840-1846*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1940, prefácio e notas de Gilberto Freyre, pp. 191 e ss. Por fim, note-se de passagem que Fourier é qualificado, pelos redatores de *O Progresso*, como o "maior gênio do século", no texto "O direito de viver", p. 7, tomo III.

[148] Figueiredo, A. P. de. "Correspondência". *Diário de Pernambuco*, 3 de agosto de 1852, n. 171, p. 2; "Sr. Dr. Pedro Autran da M. e Albuquerque". *A Imprensa*. Recife, 6 de setembro de 1852, *apud* Lara, Tiago Adão, *op. cit.*, p. 183.

[149] *Idem*, p. 186; ver nessa mesma página: "A fórmula geral da escola socialista a que pertenço, é a realização progressiva do princípio cristão de liberdade, igualdade e fraternidade, efetuada sem violência, e por meio de medidas apropriadas às necessidades dos diversos países". Ver também "A todos". *O Progresso*, *op. cit.*, pp. 158-159, tomo II. Quanto ao "princípio de associação", veja-se como Victor Considerant o define em "Exposition abrégée de la théorie sociétaire". *La Phalange*, tomo I, n. 23, Maio de 1837,

ses dois pontos de que se compõe a objeção de Albuquerque contra Figueiredo, além disso, soma-se um procedimento argumentativo que procura atribuir ao socialismo insuficiências doutrinárias, de modo a apontar que a fonte em que se apoiaria Figueiredo para construir sua perspectiva fosse ela própria contraditória. Nesse sentido, um dos traços que alinhava os textos da polêmica são compreensões diversas do que seja uma filiação e, consequentemente, do que sejam as amarras implicadas na defesa de uma ou outra *doutrina*. Dito de outra maneira, Figueiredo pretende invalidar a perspectiva de Albuquerque propondo uma independência autoral que o desobrigue de atender ao critério da absoluta fidelidade e da completude na apropriação de autores socialistas, ou seja, segundo seu ponto de vista, pode-se ser socialista sem que seja necessário haver uma *doutrina socialista*.[150]

Havíamos mencionado que posicionamentos sobre a questão da *liberdade* eram definidores de distinções em jogo na polarização entre materialismo e espiritualismo. De fato, veja-se o que escreve Albuquerque ainda nesta polêmica com Figueiredo:

> O socialismo quis, pois, elevar-se acima da natureza humana, e por isso mesmo ficou-lhe inferior. Ele ideou uma harmonia, uma subordinação e uma unidade perfeitas; mas essa ideia não é possível realizar-se. [...] Aqui temos, pois, a guerra declarada ao *eu*: é, portanto, necessário primeiramente suprimir a *propriedade* que é o mais natural desenvolvimento do eu, e depois su-

---

p. 893: "A ideia de Associação supõe, portanto, simultaneamente: / 1º A unidade de alvo e a unidade de ação, ou a convergência de forças dirigidas a um mesmo alvo; / 2º O concurso voluntário dessas forças; / 3º A proporcionalidade de repartição, a atribuição a cada força, para o benefício geral, de uma parte proporcional a seu concurso". Em nota: "A unidade de alvo e de ação corresponde à ideia absoluta de ordem; o concurso voluntário à ideia de liberdade, a proporcionalidade de repartição à ideia de justiça. A ordem, a liberdade, a justiça são, portanto, para falar a linguagem das abstrações comuns, os três elementos da Associação".

[150] Ver Figueiredo, A. P. de. "Sr. Dr. Pedro Autran da M. e Albuquerque", *op. cit.*, p. 182: "Ora, da mesma sorte que a Religião não é uma doutrina, ainda que haja muitas doutrinas religiosas, nem tampouco a Filosofia, apesar de haver muitas doutrinas filosóficas; da mesma sorte o Socialismo não é uma doutrina, ainda que haja muitas doutrinas socialistas. Temos a doutrina socialista de S. Simon, a de Morelly, a de Babouef, a de Fourier, a de Vidal, a de Buchez, a de Luiz Napoleão, a de Pierre Lerroux, a de Cabet, etc., etc., etc.; mas não há doutrina socialista!!" Segundo Figueiredo, Albuquerque confunde dois sentidos da palavra "doutrina": o sentido "verdadeiro", como complexo de dogmas, regras ou preceitos sistematizados; e um outro "sentido mais geral", que se aplica apenas a "movimentos, tendências ou aspirações", o qual não se deve propriamente atribuir à palavra "doutrina".

> primir também a *família* que é uma espécie de extensão e prolongamento da pessoa.[151]

A defesa do "eu" ou da "natureza humana" como critério de avaliação do socialismo, tal como o compreende Albuquerque, implica numa oposição entre, de um lado, uma absoluta liberdade conferida ao indivíduo, e, de outro, uma limitação dessa liberdade por meio das noções de "harmonia" ou "unidade", ou ainda, de modo mais geral, uma limitação operada por meio da ideia de *organização*. Se Figueiredo, de sua parte, caracteriza sua posição como atendendo ao "princípio cristão de liberdade, igualdade e fraternidade", Albuquerque, por sua vez, nada mais vê nisso do que uma "guerra ao eu" cujo fundamento seria o desprezo à *desigualdade natural* entre os homens.[152]

Haver uma liberdade absoluta para o indivíduo significaria, segundo Antônio Pedro de Figueiredo, não apenas desviar-se do que seria uma verdadeira liberdade no plano político[153], mas também compreender mal o próprio alcance do que seja uma *in-*

---

[151] Albuquerque, P. A. da M. "Communicado". *A União*, 19 de agosto de 1852, n. 469, pp. 3-4.

[152] Ver Albuquerque, P. A. da M. "Communicado". *A União*. Recife, 16 de outubro de 1852, n. 494, p. 1: "A desigualdade, como diz Ancillon, está na natureza; ou, antes, tudo na natureza funda-se na desigualdade: desigualdade de forças físicas e morais do homem; desigualdade do solo que o sustenta e do céu que o cobre; desigualdade das circunstâncias em que ele recebe, passa e termina a vida. [...] A igualdade cristã não consiste, pois, em todos terem a mesma soma de bens, e para que ela se realize não é necessário tentar o povo, como fazem os socialistas, levando-os à sumidade dos palácios dos ricos, afim de lhe mostrar as riquezas do mundo, e infiltrar-lhe n'alma a cobiça dos bens materiais. Basta que as instituições sociais assegurem a cada um o justo exercício de suas faculdades, e protejam igualmente a vida, a propriedade e a liberdade de todos".

[153] A respeito das consequências políticas advindas da defesa de uma liberdade absoluta para o indivíduo, ver "Exposição de princípios", *op. cit.*, p. 8:"E entretanto que é o que vemos nós, na região chamada política? Infindas discussões sobre as garantias políticas dos cidadãos, sobre os direitos e as liberdades constitucionais, direitos frívolos, liberdades vãs, quando não saem da atmosfera metafísica das constituições e não se apoiam numa organização social que lhes permita encarnar-se nos fatos, máquinas aerostáticas sobre que batem os ambiciosos no assalto dos empregos e do poder, para abafarem com o rumorejar de suas inúteis contendas a expressão do seu verdadeiro pensamento, prenhe de ambição e de personalidade". A palavra *personalidade* tem aqui um sentido específico, tal como se pode ver no verbete homônimo em Morais Silva, Antônio de. *Diccionario da lingua portugueza, composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e accrescentado*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, 2 tomos: "Nas críticas, censuras, ou votos, se diz ser qualquer dito, razão, que ofende a pessoa do autor, e não vem a propósito da questão que se trata". Por fim, veja-se como Victor Considerant, em registro irônico, se refere aos "grandes homens" que se ocupam com "belas coisas" tais como a "liberdade", a "dignidade humana", a "justiça", a "fraternidade", o "progresso", a "moralidade", ou a "perfectibilidade", homens que impingem aos socialistas o epíteto de materialistas: "É usual entre esses pobres tolos que pululam hoje na imprensa política, filosófica, em folhetos religiosos, etc, tratar como materialistas todos aqueles que se ocupam de realidades da vida humana, deixando-os brincar com as palavras, agitar lugares comuns, e lançar ao vento velhas abstrações em pleno voo. Sob esse aspecto, sobretudo, nós estamos na

dividualidade. As noções de individualidade e liberdade, portanto, articulam-se com uma compreensão da organização social que, ao invés de contrapor-se ao "eu", poderia prover-lhe "maior gozo da liberdade". O modo pelo qual Figueiredo compreende tais noções compõe o principal objeto do texto *Actividade humana*, publicado no tomo I de *O Progresso*. Logo no início, diz-se que:

> Todos os atos da individualidade humana, como com muita razão observara Theodoro Jouffroy [...] tendem a um único fim – ao prazer que resulta da satisfação dos desejos que a organização de cada indivíduo determina em si próprio.[154]

Utilizando-se de termos da "economia política", Figueiredo procura esclarecer essa atividade do homem dirigida à satisfação de seus desejos com vistas ao prazer: "ao que pode ser o objeto de desejos, deu a economia política o nome de *riquezas*, e o de *consumo*, ao ato que faz que tais riquezas sirvam ao prazer". Uma vez que em geral as riquezas não estão naturalmente ao alcance do homem, é a *distribuição* a operação capaz de "colocar as riquezas ao alcance do consumo". Por fim, por haver uma insuficiência de "riquezas naturais", tem lugar a *produção*:

> Logo, móvel da atividade humana, o desejo; fim o prazer; meio o consumo; daí necessariamente produção e distribuição, e isto indefinidamente, porque um desejo sucede a outro, enquanto existir o indivíduo, em quem esta sucessão mesma é a manifestação indispensável da persistência da vida.[155]

Pode-se notar aqui, novamente, uma interlocução com Pedro Autran da Mata Albuquerque, cuja obra *Elementos de economia política* é publicada em 1844, e sobre a qual é feita uma resenha da autoria de Figueiredo. Mas mesmo em *Actividade humana* é possível entrever uma reformulação de posições que suporíamos pertencer à perspectiva de Albuquerque, embora neste texto não se faça referência explícita a ele, de modo que Figueiredo parece procurar legitimar sua posição simultaneamente no interior da eco-

---

mira das inocentes e caridosas calúnias dessa brava gente". "Exposition abrégée de la théorie sociétaire", *op. cit.*, p. 896.

[154] Figueiredo, A. P. de. "Actividade humana". *O Progresso*, *op. cit.*, p. 124, tomo I. A respeito de Jouffroy, ver *Réflexions sur la philosophie de l'histoire* (1825). In: *Mélanges philosophiques*, *op. cit.*, p. 49.

[155] Figueiredo, A. P. de. "Actividade humana", *op. cit.*, p. 124.

nomia política e do socialismo tal como a escola societária o compreende. Talvez o principal ponto sobre o qual incida a divergência entre ambos seja, como vimos assinalando, a articulação da ideia de liberdade com a de individualidade. Veja-se como Antônio Pedro de Figueiredo se refere a seu próprio texto ao contrapor-se a Albuquerque:

> No nosso artigo – *Actividade humana* – lançamos as verdadeiras bases da economia política, ou antes social: aí mostramos nós que *a maior soma de gozos, e por consequência de riquezas para a humanidade, correspondia ao máximo de liberdade concedido ao livre desenvolvimento das individualidades de toda a espécie que representam um papel nos fenômenos de produção, distribuição e consumo*.[156]

Ora, renomear a economia política como *social* e, além disso, referir-se a "individualidades *de toda a espécie*", significa alterar significativamente o ponto de vista de Albuquerque, de acordo com quem a finalidade da economia política seria, entre outras coisas, a de determinar "as proporções em que ela [a riqueza] se divide pelas diferentes classes da sociedade", respeitando-se as *desigualdades naturais* de que partilham os homens – posição distante da de Figueiredo desde que, para este, a finalidade de tal ciência deveria ser a garantia das condições de felicidade do *indivíduo social*.[157]

---

[156] Figueiredo, A. P. de. "Elementos de Economia Política, do Dr. Autran". *O Progresso, op. cit.*, p. 126, tomo 2. Ver também pp. 125 e 126: "Os *Elementos de economia política* do Sr. Autran, em geral, são filhos da velha escola econômica do *laissez faire, laissez passer*, que reconhece por patriarcas Adam Smith e J. B. Say, e cujas diversas ramificações, mais ou menos ortodoxas, ainda lhes defendem obstinadas a doutrina incoerente e simplistas soluções contra as vitoriosas teorias da economia social". "O máximo de liberdade para cada individualidade exige um meio, em que as tendências individuais se achem harmonizadas entre si, e se possam desenvolver pacificamente. Então, e só então, o *laissez faire, laissez passer* torna-se máxima verdadeira e benéfica. Mas, no estado de guerra permanente em que ora se acham todas as forças individuais, este aforismo não passa de inumano, anti-econômico, anti-social". Da redação de *O Progresso*, ver "O direito de viver", *op. cit.*, p. 7. Quanto à posição de Albuquerque sobre a *riqueza*, o *consumo*, a *distribuição* e a *produção*, ver, respectivamente, pp. 8, 358-359, 263 e 25 de *Elementos de economia política*. Pernambuco: Typ. de Santos & Comp., 1844.

[157] Ver Albuquerque, P. A. da M. *Elementos de economia política, op. cit.*, p. 9. Note-se que o texto *Actividade humana* está alocado na seção *Sciencias sociaes e politicas* de *O Progresso*. A respeito da denominação *ciência social*, ver Considerant, Victor. "Déclarations de principes". *La Phalange*, tomo 1, n. 1, 9º ano, 3ª série, 1840, p. 1: "A Escola societária foi fundada para propagar Princípios fixos e Conhecimentos determinados cuja descoberta é devida a Charles Fourier, e cujo efeito será, segundo nosso ponto de vista, o de operar, sem Revoluções, em proveito imediato de todos os Interesses, a Associação dos indivíduos, das Classes e dos Povos, e realizar a Ordem, a Justiça e a Liberdade na Sociedade. / Esses Princípios e esses Conhecimentos, considerados como conjunto sistemático, constituem uma Ciência. Essa Ciência é a Ciência Social. A Propagação da Ciência Social e a Realização de benefícios imensos que esta Ciência guarda, tal foi e tal é o Alvo da Escola societária".

Harmonizar as "tendências individuais" de modo a garantir um "máximo de liberdade" significa, em primeiro lugar, fazer cessar um "estado de guerra" no *interior* do indivíduo. Quando no início de *Actividade humana* afirma-se que a individualidade age movida pelo desejo de alcançar o prazer, deve-se compreender por isso que, ao contrário do que a denominação *materialista* faz supor, de acordo com Figueiredo a satisfação das *paixões* no homem é aquilo que justamente tornaria possível a plena realização da liberdade, de modo a se estabelecer uma *harmonia* no próprio indivíduo.[158] Sendo esse o primeiro procedimento que faria frente aos males advindos da civilização, dele decorre, em segundo lugar, uma espécie de generalização ou alargamento do que seja propriamente um indivíduo:

> Vemos pois que o alvo da atividade humana, que é a satisfação dos desejos iniciais, emanados das diversas paixões do indivíduo, encontra a sua mais completa realização na maior liberdade concedida a cada um dos elementos desta mesma atividade, e que a soma possível desta liberdade vai sempre em aumento, do homem isolado no estado selvagem, ao homem no estado social, e enfim ao homem, membro de uma sociedade que seria por si mesma um dos elementos da humanidade.[159]

Do homem à humanidade, portanto, há uma harmonia ou solidariedade que não dá lugar a uma compreensão do indivíduo *em oposição* à sociedade. Dito de outra maneira, se tomarmos como contra-exemplo as considerações de Gonçalves de Magalhães a respeito da moralidade da ação, cuja correção deveria ser avaliada não pelo seu resultado material, mas sim por sua intenção, tal postura significando o mesmo que, para a análise

---

[158] Ver Pellarin, Charles. *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*. Paris: Librairie de l'École Sociétaire, 1843, 2ª ed. (1ª ed. de 1838), pp. 306 e 336 : "Pela palavra Paixão não se deve entender aqui, como se faz comumente, o excesso habitual de algum sentimento, o abuso de uma afecção ou de um prazer sensual, mas sim a força interior pela qual nós nos sentimos solicitados, impulsionados em direção aos objetos que estão em afinidade com nossa alma ou nossos sentidos". "O homem é tanto mais livre quanto mais esteja em posição de seguir todos os impulsos de sua natureza sem contrariar nenhum. O mal-estar moral pelo qual ele passa no estado atual talvez se deva muito menos à impotência em que ele se encontra de dar vazão às suas atrações, do que à impossibilidade na qual sente que se encontra ao dar vazão a algumas delas sem ferir e abafar outras igualmente imperiosas. (Guerra interna do homem consigo mesmo, situação que o regime civilizado coloca a todos)".

[159] Figueiredo, A. P. de. "Actividade humana", *op. cit.*, p. 127; ver também nessa mesma página: "As nações na humanidade, assim como os indivíduos em a nação, são solidárias umas para com as outras; assim, elas encontram o seu gozo mais completo, a sua maior soma de felicidade, na do indivíduo humanidade, em cujo proveito devem ser dirigidos, definitivamente, os fenômenos de produção, distribuição e consumo".

psicológica, o afastamento daquilo que no homem comungaria com a materialidade do mundo exterior, pode-se ver que, em Figueiredo, tanto aquilo que seria do âmbito do corpo ou da materialidade, ou seja, as *paixões*, quanto a mensuração da correção da atividade humana pelo critério das *condições sociais* em meio às quais o indivíduo pode agir, tais elementos configuram uma espécie de dissolução da dicotomia entre *interior* e *exterior*, pelo menos tal como Magalhães a compreende – posição aliás já presente na recusa de Figueiredo em atribuir à verdade ou à certeza um caráter absoluto, considerando, pelo contrário, que a verdade seria subjetiva sem que perdesse seu valor de certeza. Porque a ideia de absoluto seria um "não senso", ela não deveria ser aplicada nem à noção de verdade nem à de *liberdade*: o alvo em direção ao qual deve rumar a "ciência social" não se aplica ao indivíduo tomado como unidade que se bastaria a si mesma, mas se aplicaria à promoção de uma organização social que garantisse, para os homens, uma "feliz harmonia" entre "o interesse individual e o interesse geral".[160]

Ao definir sua posição diante do socialismo como a defesa do "princípio cristão da liberdade, igualdade e fraternidade", Antônio Pedro de Figueiredo acrescenta o seguinte a respeito da *Declaração dos direitos do homem*:

---

[160] Essas últimas palavras são de Victor Considerant em "Déclarations de principes", *op. cit.*, pp. 7-8. Ver p. 6: "Com efeito, todos os homens aspiram à felicidade, cuja posse é o sentido da nossa vida, o único sentido que pode luminosamente explicar o enigma de nossa existência. Ora, a felicidade do indivíduo está ligada à felicidade de todos; pois todos os membros são solidários no grande corpo, e os indivíduos não atingirão essa felicidade à qual aspiram, senão quando o corpo inteiro funcionar de acordo com sua lei e cumprir sua obra". Ver Pellarin, Charles, *op. cit.*, p. 315, em que se diz que, segundo os princípios de Fourier, "[...] a indisposição contra os indivíduos se volta inteiramente contra os entraves que resultam da forma social". Quanto a Figueiredo, ver "Porque se occupa *O Progresso* com política", p. 121, tomo III: "A felicidade é o alvo superior dos esforços do homem, e o desejo incessante que o agita e arrasta desde o berço até o túmulo; é o pensamento imutável que faz palpitar o seio da humanidade, e, que, desde que ela existe, a conduz através das idades históricas, e a faz caminhar com passos ora vagarosos ora rápidos a estrada gloriosa do progresso". Ver também pp. 127-128 de *Actividade humana*: "Seguir-se-á acaso daqui forçosamente, como alguém o poderá crer, que seja necessário conceder uma liberdade absoluta às individualidades (nações, homens, paixões ou faculdades) no exercício da sua atividade? De certo que não. Seria necessário para isso que cada força produtora se achasse colocada de tal sorte, que a sua ação espontânea fosse a mais vantajosa possível, que a distribuição se fizesse por si só, por assim dizer, do modo mais simples e direto, e o consumo pudesse ser adequado às necessidades. / Ora, é evidente que estas condições não existem hoje, e até não são absolutamente realizáveis: o que podemos e devemos concluir do que precede, é que o caráter do progresso é permitir a cada individualidade um desenvolvimento de mais e mais livre da sua atividade, com a condição de que esta atividade seja sempre dirigida, segundo o alvo que se deve atingir". Por fim, eis um trecho de "Reformadores modernos. Johann Ronge", p. 161, tomo III: "[...] na sociedade a liberdade absoluta gera a anarquia e a guerra, e só obtém o seu mais completo desenvolvimento numa organização social e política da humanidade tal que todos os interesses convirjam em lugar de divergirem, como ora acontece [...]".

> É que faltava a esta carta sublime o enunciado de um direito que é o seu complemento, ou antes o antecedente necessário: - *o direito de viver*, sem o qual, a *liberdade*, a *igualdade*, a *fraternidade*, não são senão audaciosas mentiras, empregadas por alguns para disfarçar a dependência e depredação indireta que exercem sobre o resto da humanidade.[161]

Segundo Figueiredo, os ideiais de liberdade, igualdade e fraternidade só possuem sentido desde que destituídos de seu caráter de valores absolutos e restritos a uma individualidade, também ela, considerada como absoluta. Sendo assim, o reconhecimento do "direito de viver" conduz necessariamente ao do "direito ao trabalho", sendo este condição "logicamente anterior" para a felicidade dos indivíduos sociais.[162]

Guiar-se pelo *princípio cristão* de liberdade, igualdade e fraternidade, significaria ainda considerar que, sendo o homem corpo e espírito, ou inteligência e paixão, seria inapropriado encarar a felicidade como pertencente apenas às faculdades espirituais, uma vez que, sendo o homem *em seu todo* obra divina, nada haveria nele que indicasse alguma falta ou pendor para o mal, pois, caso assim fosse, isso indicaria que Deus teria

---

[161] Figueiredo, A. P. de & Redatores. "O direito de viver", *op. cit.*, pp. 5-6. Veja-se como continua esse trecho: "De feito, que papel podem representar a *Igualdade*, a *Fraternidade* e a *Liberdade*, nas nossas sociedades modernas? Que é a Igualdade onde o pequeno número de privilegiados gasta na ociosidade o produto do trabalho de muitos milhares de seus irmãos? Que é a Fraternidade num grêmio social que deificou o egoísmo sob todas as formas, e escreveu na sua bandeira esta imoral divisa: *chacun pour soi*; *chacun chez soi*? Que é que pode significar o vocábulo *Liberdade* numa sociedade em que as massas dependem de um pequeno número de homens que, de fato, exercem sobre elas um direito de vida e de morte, por mercê do capital!"

[162] Ver "O direito de viver", *op. cit.*, p. 6: "Há largo tempo que os trabalhos dos filósofos e socialistas dos três séculos que precederam o nosso, fizeram adotar como princípio que o fim da sociedade consiste em proporcionar a cada um dos seus membros a maior soma de felicidade possível; e como a primeira condição para sermos felizes é incontestavelmente o viver, segue-se naturalmente que o primeiro dos deveres contraídos pela sociedade para com os indivíduos consiste em proporcionar-lhe os meios de viver". Ver também, de Figueiredo & Redatores, "Revista política – Exterior". *O Progresso*, *op. cit.*, p. 33, tomo III: "O alvo e a moralidade da revolução francesa [de fevereiro de 1848] estão resumidos no princípio do direito ao trabalho, e têm como consequência inevitável a passagem da civilização para o *garantismo*". Segundo Fourier, o *garantismo* seria o "período" subsequente à *civilização*. Ver Pellarin, Charles, *op. cit.*, p. 428. Quanto à posição de *O Progresso* a respeito da revolução de fevereiro de 1848 na França, ver todo esse útlimo texto e, quanto a junho de 1848, ver "Revista política – Exterior", pp. 83-84. De outra parte, a respeito da assim chamada revolução Praieira ocorrida em Pernambuco, ver "Revista política – Interior", pp. 43-44. Veja-se o que escreve Victor Considerant em "Droit au travail". *La Phalange*, tomo 1, n. 11, 1º ano, 1836, p. 340: "Não é verdade que é pelo trabalho que o homem obtém coisas de que tem necessidade para viver? O trabalho é, portanto, uma das condições essenciais da existência do homem. Ora, reconhecendo-se-lhe o direito de viver, deve-se forçosamente também reconhecer-lhe o direito de trabalhar. Um implica no outro". Por fim, consulte-se Dameth, Henri. *Notions élémentaires de la science sociale de Fourier*. Paris: Librairie de l'École Sociétaire, 1844, pp. 121 ss.

produzido obras imperfeitas: essa seria mais uma razão para Figueiredo propor um *simultâneo* "melhoramento moral e material da sociedade". Referindo-se a *O livro do povo*, de Lamennais, de acordo com quem "O destino do homem neste mundo é aproximar-se o mais possível de Deus, desenvolvendo as suas faculdades", ele escreve:

> Os homens, diz Lamennais, não deveriam formar senão uma grande família, unidos pelo amor; mas surgiu o egoísmo que se apoderou dos corações de alguns, e eles perderam seus irmãos, e deles fizeram seus escravos. [...] E, contudo, o povo é o gênero humano, e os privilegiados não formam senão uma fração quase imperceptível. O povo é que sustenta a sociedade pelo seu trabalho, e por cuja defesa derrama o seu sangue; é quem produz tudo, e em paga só tem a escravidão e a miséria. A sorte deplorável do povo melhorará quando ele quiser, pois existem cem proletários contra um privilegiado.[163]

Tais considerações indicam que Figueiredo procura demarcar sua posição no interior do socialismo *e* do cristianismo, visto que tais perspectivas, nesse campo discursivo de produção da filosofia, não são excludentes. Apropriando-se de Lamennais, ao propor uma ideia de liberdade de direitos *dirigida* em proveito da felicidade de todos; uma ideia de igualdade de direitos sem privilégios sociais ou políticos; uma ideia de fraternidade entendida como solidariedade entre irmãos de uma família, de modo que o povo seria a humanidade inteira, a palavra "estrangeiro" sendo um vocábulo "imoral"; e, por fim, sendo o povo o legítimo herdeiro do "globo", ao qual tem o direito de usufruir enquanto seu "capital primitivo", Figueiredo assevera que seria possível aos homens chegar a um estado em que "[...] já não haverá aí nem monopólio, nem privilegios hereditários, mas sim liberdade indefinida de associação; e livre, enfim, dos óbices que há largo tempo o embaraçam, o trabalho do homem mudará o aspecto do mundo".[164]

---

[163] Figueiredo, A. P. de. "*O Livro do povo*, de Lamennais". *O Progresso*, *op. cit.*, pp. 225-6, tomo II. Ver pp. 224-225: "*O Livro do povo* de Lamennais é uma obra de alto alcance filosófico-político, e nesta qualidade deu ele lugar aos mais contraditórios juízos. [...] Este livro é um tratado de moral meio filosófico e meio cristão [...]: tratado que, apesar de alguns vislumbres de misticismo, ainda apresenta um caráter de lógica mui motável". Ver também pp. 227-228.

[164] *Idem*, p. 227. Ver "Interesses provinciaes", pp. 118-119, tomo II: "Todo o homem, ao nascer, traz pois consigo o direito imprescritível a uma parte do gozo, e do capital primitivo – o globo; e igualmente do trabalho acumulado pelas gerações precedentes [...]". Da acusação recorrente de materalismo imputada aos socialistas, decorre a de *ateísmo*. Ver, de Feitosa, seu segundo "Communicado – O Progresso". *Diário novo*, 31 de agosto de 1846, n. 186. Também Albuquerque procede à mesma acusação contra Figueiredo, o qual procura responder-lhe arrolando uma série de citações da Bíblia e dos Padres da Igreja que corroborariam sua posição. Ver "Sr. Dr. Pedro Autran da M. e Albuquerque", *op. cit.*, pp. 186 ss. Ver

também Considerant, Victor. “Déclaration”. *La Phalange*, tomo I, n. 1, 1º ano, 1836, p. 2: “Cremos em Deus; cremos num Destino pleno de magnificência para a humanidade, e sabemos que cabe ao homem trabalhar com suas mãos para a obra de seu Destino. Quando Deus deu ao homem a inteligência e a força, ele quis que o homem fosse filho de suas obras”. E, por fim, ver Charles Pellarin, *op. cit.*, p. 311: “Sabemos positivamente, além disso, que o homem tem razão em aspirar a felicidades ulteriores a ele reservadas, no curso de outras existências, pela munificência infinita de Deus. Apenas não cremos que haja incompatibilidade entre as duas ordens de satisfações, entre os dois termos da felicidade a que o homem pode se propor. Não poderíamos admitir que uma antinomia real exista entre o mundo material e o mundo moral, um e outro obras da Suprema Sabedoria”.

Capítulo 4 – Medicina da alma, filosofia do corpo: Eduardo Ferreira França

Eduardo Ferreira França abre suas *Investigações de psicologia* com a pergunta: "O que é o homem?". Em seguida, afirma:

> O homem, dizem uns, é uma organização, onde se passam fenômenos que dependem inteiramente do arranjo das moléculas materiais; o homem, dizem outros, é um espírito puro, que acidentalmente está unido à matéria; o homem, dizem estes, é um corpo constituído por certo número de aparelhos, que executam certas funções; o homem, respondem aqueles, é uma inteligência servida por órgãos. Não fica nisto: o homem, replicam outros, é formado de espírito e de matéria. E a divergência não para [...].[165]

Ao repertoriar as "divergências" resultantes de tentativas de solucionar essa questão geral, Ferreira França procede por meio daquela polarização entre materialismo e espiritualismo a que muitas vezes fizemos referência: por um lado, o homem seria um "espírito puro" ou uma "inteligência", aos quais a materialidade do corpo – os órgãos – estaria submetida; por outro lado, o homem seria uma "organização" em que as "moléculas materiais" regeriam suficientemente a vida. Antes de investigar melhor as várias características atribuídas por Ferreira França a essa dupla perspectiva e, além disso, apresentar seu posicionamento diante de tal conjunto de questões, vejamos como tal polarização opera no interior de sua própria trajetória, ou seja, a construção de seu percurso filosófico é auto-significada lançando-se mão de categorias que circulam como definidoras de movimentos ou correntes que caracterizariam os embates da *história da filosofia*.

---

[165] Ferreira França, Eduardo. *Investigações de psicologia*. São Paulo: Grijalbo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973, introdução de Antônio Paim, p. 47. A 1ª edição foi publicada na Bahia: Typ. de E. Pedroza, 1854, 2 tomos. Para informações biográficas sobre Ferreira França, ver essa introdução de Antônio Paim, além de Blake, Sacramento, *op. cit.*, pp. 247-248, vol. 2; e Lima Júnior, F. P. & Castro, D. d'A. B. de. *História das ideias filosóficas na Bahia*, *op. cit.*, pp. 368-375.

Em 1834, é impressa sua tese de doutorado defendida na Faculdade de Medicina de Paris, que tem por título *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre o moral do homem*. Ainda em suas *Investigações de psicologia*, veja-se o que escreve a respeito dessa primeira obra:

> Imbuído nas ideias da escola, chamada sensualista, entusiasta de Destutt de Tracy a ponto tal que só procurava conhecer e estudar as obras dos sábios a que ele dava preferência, tornei-me um discípulo do materialismo e estava convencido que nada havia além da matéria e que o espírito era uma simples função de um órgão. [...] Materialista, encontrava em mim um vazio, andava inquieto, aflito até, comecei então a refletir e minhas reflexões me fizeram duvidar de muitas coisas que tinha como verdades demonstradas, e pouco a pouco fui conhecendo que não éramos só matéria, mas que éramos principalmente uma coisa muito diferente dela.[166]

Autodenominar-se *materialista* significa, na economia de sua tese de doutoramento, considerar que o "encéfalo", órgão que abriga funções seja "afetivas", seja "intelectuais", possa ser *modificado* pela ingestão de bebidas ou alimentos. Na medida em que as faculdades afetivas e intelectuais são as responsáveis pelo "moral" do homem, a modificação de sua sede levaria à modificação do próprio moral, mesmo no caso de tal ação exercida pelos alimentos e bebidas incidir apenas indiretamente sobre o encéfalo, pois, agindo sobre outros órgãos, estes enviariam ao cérebro "diferentes materiais que darão ao moral um caráter novo".[167] A noção de *influência*, assim, é mobilizada tendo em

---

[166] Ferreira França, E. *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, pp. 50-51. Ver p. 51: "Discípulo da escola sensualista apresentei-me na defesa de minha tese no doutoramento em medicina, hoje apresento-me novamente ao público, mas pertencendo a outra escola [...]". A respeito de Destutt de Tracy, ver Damiron, Jean-Philibert. *Les philosophes français du XIXe siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2011, pp. 105-117 (1ª ed. de 1828, cujo título é *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*). Eis o comentário de Sílvio Romero sobre essa passagem de Ferreira França: "Este pedaço é um eco rouco e débil da célebre confissão de Jouffroy, distanciado enormemente da página fulgurante do romântico francês pelas agruras de um estilo incorreto. Raro foi, até certa época, o eclético que não se julgou obrigado a abrir os recessos da alma para fazer-nos revelações de lutas e descrenças que, graças à sua filosofia, acabaram por apaziguar-se". *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, p. 17. Lembremos que o texto da "confissão de Jouffroy" foi referido no Capítulo 2 como objeto de uma apropriação no sentido do estabelecimento de uma polarização fundamental que organizaria perspectivas de passado e futuro filosóficos, ou seja, que organizaria modos de inserção numa concepção de história da filosofia – ponto fundamental para a construção da voz de filósofo.

[167] Ferreira França, E. *Essai sur l'influence des alimens et des boissons sur le moral de l'homme. Thèse présentée et soutenue à la Faculté de médecine de Paris, le 1er août 1834, pour obtenir le grade de Docteur en médecine*. Paris: Didot le Jeune, 1834, pp. 7 e 9-10. A título de ilustração, veja-se como Ferreira França descreve os efeitos do *leite*: "O leite tem uma influência marcada sobre o moral; por seu uso

vista atribuir à exterioridade a determinação de modos de agir do homem, o que inclui, na perspectiva "materialista" que Ferreira França afirmava professar, a determinação de certa origem dos *valores morais* em operação no homem. Por essa razão seria legítima a investigação das características presentes nos alimentos e bebidas e, mais do que isso, legítimo o estudo da medicina para a *filosofia*:

> Saibamos aliar as pesquisas da filosofia às da medicina; façamos marchar juntas essas duas ciências que sempre iluminaram uma à outra. / E se não podemos fazer nenhum progresso na filosofia sem conhecer a medicina, esta marchará bem lentamente, e sempre num passo incerto, se aqueles que a cultivam ignoram os procedimentos da nossa inteligência. Além disso, como curar as doenças, se o médico não conhece o moral do homem? / Desse modo, também é muito verdadeiro dizer que não se pode ser filósofo sem ser médico, nem médico sem ser filósofo.[168]

Conforme veremos adiante, para que se compreenda melhor a relação entre esses dois campos do saber, é necessário considerar como se articulam, segundo variadas perspectivas, discursos que têm por objeto seja o corpo, seja a alma. Melhor dizendo, o jogo de que fazem parte a filosofia, a fisiologia, a frenologia e a psicologia, nesse campo discursivo específico, faz com que a medicina, enquanto um tipo de conhecimento que abarcaria o conjunto desses saberes, assuma procedimentos próprios ao discurso filosófico, ao atender a expectativas tanto de generalidade do saber, quanto de definição de filiação teórica a correntes ou doutrinas. Ser médico, nesse sentido, significaria estar apto a co-

---

tornamo-nos moles, preguiçosos; a sensibilidade geral é diminuída; as impressões são fracas, pouco numerosas; as ideias parecem mais claras, porém são pouco ativas. / As paixões tornam-se sem vigor, suaves, amáveis; mas a inteligência dormita" (p. 19). Ver também como essa mesma substância é descrita em Gardeton César. *Dictionnaire des alimens*. Paris: Naudin; Genève: Barbezat et Delarue, 1826, p. 139: "Não é raro ver aqueles que dele [do leite] fazem um uso habitual tornarem-se gordos, pesados, estúpidos: acontece frequentemente com quem os médicos prescrevem uma dieta branca tornarem-se melancólicos". Por fim, ver este trecho (em parte utilizado como epígrafe por Ferreira França) de Adelon, Nicolas-Philibert. *Physiologie de l'homme*. Paris: Compère Jeune, 1823, p. 519, tomo 1: "Presta-se à observação que o moral do homem e dos animais se modifica bastante rápida e profundamente por influências materiais, pelo regime, clima, instituições, etc. Certos alimentos, certas bebidas entorpecem as faculdades do espírito; outros, pelo contrário, despertam o pensamento, irritam as paixões". A principal referência para essa obra de Ferreira França parece ser, contudo, Virey, Julien-Joseph. *Histoire naturelle des médicamens, des alimens et des poisons, tirés des trois règnes de la nature*. Paris: Rémont et fils, 1820.

[168] Ferreira França, E. *Essai sur l'influence des alimens et des boissons sur le moral de l'homme*, *op. cit.*, p. 11.

nhecer o homem em sua totalidade e, simultaneamente, propor o melhor caminho para que se possa adquirir tal conhecimento.[169]

Antes de procurarmos apresentar alguns aspectos das *Investigações de psicologia* de Ferreira França, note-se que em 1876 foi publicada a obra *Funcções do cérebro*, tese proposta na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1874, por Domingos Guedes Cabral, e recusada pela Congregação desta Faculdade como "lesiva à religião do Estado".[170] Das várias questões presentes nessa obra, gostaríamos apenas de marcar alguns

---

[169] Eduardo Ferreira França foi professor de química médica na Faculdade de Medicina da Bahia. Essa instituição e a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro são resultado das Escolas de Cirurgia criadas em 1808 e transformadas, em 1832, em faculdades. Ver Azevedo, Fernando de. *A Cultura brasileira*. São Paulo: Edusp, 2010, 7ª ed., p. 621; Santos Filho, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*, *op. cit.*, pp. 27-172, vol. 2; Sigaud, Jean-François-Xavier. *Du climat et des maladies du Brésil, ou statistique médicale de cet Empire*. Paris: Fortin, Masson et Cia., 1844, pp. 466-481, em que se transcreve o decreto de criação das faculdades de medicina; Edler, Flávio Coelho. "A Escola Tropicalista Baiana: um mito de origem da medicina Tropical no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, vol. 9(2):357-85, maio-ago. 2002; especificamente quanto à Faculdade de Medicina da Bahia, ver Lima Júnior, F. P. & Castro, D. d'A. B. de. *História das ideias filosóficas na Bahia*, *op. cit.*, pp. 521-540. Apenas a título de ilustração quanto ao alcance do saber médico, ver Mello Moraes, A. F. de. *Physiologia das paixões e afecções*. Rio de Janeiro: Typographia Dous de Dezembro, 1844, p. 20: "Sendo assim, é de razão que o Médico, defensor da honra da sua profissão, e zeloso do bem estar de seus doentes, cultive cuidadosamente o estudo da Anatomia do Espírito, bem como a do corpo; pois que ela está tão anexa à Natureza racional e metafísica do homem e de todas as suas ações morais, que ajunta a investigação, o saber outrora mais recomendado pelos nossos maiores: *nosce te ipsum*". Ver também o verbete *medicina*, de autoria de Raige-Delorme, em Adelon, N.-P. (org.). *Dictionnaire de médecine*. Paris: Bechet Jeune, 1826, p. 55, tomo 14: "As ciências morais e políticas não poderiam, portanto, ser tratadas de maneira exata e completa sem o estudo de fenômenos orgânicos, tanto no estado de saúde quanto no de doença. E se acreditamos poder sustentá-lo é porque os maiores filósofos, malgrado seu gênio, quase sempre negligenciaram esse estudo, sendo muito frequentemente conduzidos a erros combatidos e destruídos por outro erros, e porque à sua ciência faltam princípios estáveis sem os quais tudo pode ser continuamente posto em discussão". Quanto aos procedimentos de filiação filosófica em operação no discurso médico, ver Tourinho, Demétrio Cyríaco. "O eclectismo em medicina". *Archivo medico brasileiro*, maio de 1847, tomo III, n. 9, p. 201: "Filha da sã filosofia, da filosofia do século atual, deve ser a escola eclética a que devemos seguir: nela encontramos todos os benefícios, que porventura a Medicina possa trazer à humanidade: firme no seu posto ela não é de temer o vento furioso dos sistemas! / O ecletismo em Medicina, que renega o exclusivismo sistemático, é o verdadeiro método que nos deve guiar na análise dos sistemas [...]". Por fim, ver Borges, Abílio Cezar. "O eclectismo experimental em Medicina". *O crepúsculo*, dezembro de 1846, *apud* Veiga, J. & Rocha, E. & Pedrosa, S. *Corrente eclética na Bahia*. Rio de Janeiro: Documentário: Pontifícia Universidade Católica: Conselho Federal de Cultura, 1979, introdução e notas de Antônio Paim, pp. 63-64: "O método eclético é o único verdadeiro porque ele só prova a imparcialidade, porque ele não lisonjeia nem os prejuízos que são exigentes, nem as vaidades que são exclusivas. [...] nem se o confunda com a indiferença, e muito menos com um cego empirismo. [...] Ver e fazer, provar e concluir; eis, em breves palavras, a invariável base deste método aplicado à Medicina".

[170] Blake, Sacramento, *op. cit.*, p. 207, vol. 2. Para discussões sobre Guedes Cabral e sua tese, ver esta obra e: Lima Júnior, F. P. & Castro, D. d'A. B. de. *História das ideias filosóficas na Bahia*, *op. cit.*, pp. 540-541; Pereira Filho, Roberto Sobreira & Waizbort, Ricardo. "As funções de um cérebro darwinista: Guedes Cabral e o evolucionismo de *Funções do cérebro* (1876). *História, Ciências, Saúde* –

pontos que dizem respeito à construção do alcance do saber médico. Pois assim como em Ferreira França, em Guedes Cabral há uma compreensão da medicina como discurso que não somente se relaciona com a filosofia, mas seria capaz de prover-lhe seu verdadeiro sentido: a "medicina filosofa, porque ela é a única verdadeira filosofia". Nesse sentido, objetos comumente filosóficos teriam seu sentido aclarado pela perspctiva da medicina:

> A Faculdade perguntava-nos quais entendíamos ser as funções do cérebro, isto é, em que se ocupa esse órgão, porque não deve haver órgãos ociosos na economia. / Para responder-lhe, socorrendo-nos à fisiologia e suas ciências auxiliares, tivemos que interrogar os *movimentos*, as *sensações*, o *pensamento*, o *sentimento* e finalmente a *alma*; isto é examinar o que o cérebro tem de relativo a cada uma destas coisas. / Sensação, movimento, pensamento, sentimento, encontramo-los nós como propriedades dos elementos cerebrais: a alma, porém, não, nem lhe encontramos vestígios aí.[171]

O fato das reflexões de Guedes Cabral lidarem com os "movimentos", as "sensações", o "pensamento" e o "sentimento" levaria necessariamente a ser examinada não apenas uma possível função reservada à alma, mas mesmo sua própria existência. A defesa do cérebro, portanto, como órgão que seria uma espécie de sede de todos esses fenômenos conformaria uma posição *filosófica* oposta à de "espiritualistas" ou "metafísicos", os quais reivindicariam à alma ou espírito tanto uma absoluta irredutibilidade em relação ao corpo, quanto a própria determinação do que seria uma identidade do eu – tal como ocorre em Ferreira França, conforme veremos abaixo.[172] Diante da polarização entre

---

Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, out.-dez. 2013, pp. 1585-1604; Almeida, Ronnie Jorge Tavares de & El-Hani, Charbel Niño. "A medicina como "philosophia social": Domingos Guedes Cabral e a tese inaugural "Funcções do Cerebro" (1875)". *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, pp. 6-33, jan-jul de 2007. Veja-se como Guedes Cabral se refere à recusa de sua tese: "Ignorava que fosse uma cruel irrisão esse estribilho aí infinitamente repetido a cada momento: *A Faculdade não aprova nem reprova as opiniões emitidas nas teses*. Entendendo estas palavras na acepção real de seu sentido, estava longe de supor que pudesse haver uma dialética tão extravagante para as leis deste país, que sob as palavras de suas disposições ocultasse-se sempre um sentido sibilino, direi melhor – um sentido católico. [...] Ignorava que a medicina devesse, entre nós, trajar à romana e trazer sempre debaixo do braço uma Bíblia para poder ser reconhecida". Guedes Cabral, Domingos. *Funcções do cérebro*. Bahia: Imprensa Econômica, 1876, pp. XIV-XV.

[171] *Idem*, p. XXX; ver p. XXXIV.

[172] Ver *idem*, pp. 147-148: "O que é o pensamento, pois? / Nada mais do que o mero produto da atividade celular dos centros nervosos, isto é, dos lóbulos cerebrais, ou, mais precisamente ainda, da sua parte essencial – a substância cinzenta. / O que são as ideias? / Apenas as relações que vão dessa atividade para a

materialismo e espiritualismo, por conseguinte, a perspectiva de Guedes Cabral seria alocada na primeira delas – ainda que tal denominação não ocorra em sua obra, mas cujo sentido é atestado desde que a construção de seu ponto de vista se dá por meio da negação do que compreende ser o espiritualismo.

Quanto a Ferreira França, a narrativa de sua mudança de perspectiva, contudo, não anula o fato de que, seja no estudo do moral na sua relação com a ingestão de alimentos e bebidas, seja em suas *Investigações de psicologia*, o saber médico incluiria em si espaços de conhecimento que lhe seriam em princípio alheios. Nesta última obra, a propósito, veja-se como se descreve a relação entre a psicologia e a fisiologia – saber este que estaria aparentemente mais próximo da medicina:

> Posto que a fisiologia preste muitos socorros à psicologia, e seja indispensável para o conhecimento dos fenômenos que têm condição orgânica, não é menos positivo que os socorros prestados pela psicologia à fisiologia são de muito maior monta. Estas duas ciências esclarecem-se mutuamente, mas não deixam por isso de ser distintas e hoje não é lícito confundir a psicologia com a fisiologia sem mostrar que se desconhece o que é o homem.[173]

Para o conhecimento do que seja "o homem", portanto, a psicologia estaria mais apta do que a fisiologia, ou seja, assim como em Gonçalves de Magalhães, em Ferreira França a psicologia seria a "ciência" capaz de fazer cessar as "divergências" presentes nas variadas compreensões do que seja o homem. Delimitar os objetos em jogo no saber psicológico, estabelecendo os diferentes espaços de atuação das demais ciências participantes do discurso filosófico-médico, e, além disso, corretamente classificar os "fenômenos de consciência" de acordo com os "princípios" a partir dos quais se originam são as questões fundamentais de que se compõem as *Investigações de psicologia*.

Vimos que em Gonçalves de Magalhães a observação psicológica tinha por condição apartar aquilo que, no homem, lhe era exterior, ou seja, seu próprio corpo. O cor-

---

objetividade que a põe em jogo. / Eis realmente um grande *escândalo*, um grande *crime* filosófico, digno de todas as punições... mas eis também, e a despeito de tudo, uma grande verdade científica! / Blatere-se embora contra a ciência; não hão de com isso destruir os fatos". Ver também pp. 99-104.

[173] Ferreira França, E. *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, p. 50. Ver nessa mesma página menção e crítica a este texto de Jouffroy: *De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*. In: *Nouveaux mélanges philosophiques*, *op. cit.*, pp. 165-206.

po como essa espécie de *exterioridade interna* também está presente em Ferreira França:

> Não há pois dúvida alguma, que no homem existem dois princípios, dois seres, um que é o *eu*, causador ou participante, e outro que não é o *eu*, que é nosso corpo, onde se efetuam fenômenos de que o *eu* não participa e fenômenos de que o *eu* participa. E se aqueles, que provêm do corpo, e de que não temos consciência, – e sobre os quais é impossível que o *eu* influa diretamente, – são por isso mesmo independentes do *eu*, os fenômenos, cujo autor é o *eu*, e que só se passam no *eu*, são também independentes do corpo; cada uma destas ordens obedece às suas leis especiais. Mas, a par desses fenômenos independentes, há outros, aos quais o *eu* participa, posto que não seja o autor, e outros de que ele é o autor, e que faz participar ao corpo. São estes últimos fenômenos que provam claramente que, apesar de ser o corpo e o espírito duas substâncias diferentes, entretêm um comércio recíproco.[174]

Caso a dualidade entre corpo e espírito, ou, nas palavras de Ferreira França, entre o eu e o que não é o eu, seja vista como a única possibilidade de explicação da origem dos fenômenos de consciência, perder-se-ia de vista que o corpo do homem, embora não esteja "fora do alcance das leis gerais dos corpos", no entanto é regido por "outras leis imprimidas pela vida". Melhor dizendo, a determinação do que seja o homem a partir apenas de um dos elementos de que se compõe o dualismo espírito/matéria implicaria necessariamente em anular um dos termos, recaindo-se justamente nas posições exclusivas seja de um materialismo que desconhece o que é específico à alma, seja de um espiritualismo que desconhece o que é específico ao corpo. Por esse motivo Ferreira França propõe que haja um *princípio vital* cuja ação, embora independente da "consci-

[174] Ferreira França, E. *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, pp. 49-50. Entre as muitas apropriações mobilizadas por Ferreira França nas *Investigações de psicologia*, a principal parece ter sido a obra de Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*. Paris: Hachette, 1865, 3 tomos, 2ª ed. (1ª ed. de 1852). A respeito da exterioridade do corpo em relação ao eu, ver p. 4 do tomo 1 desta última obra: "O corpo é meu, ele não sou eu [...]. Se ocorre que, algumas vezes, falando de meu corpo, eu diga eu, ocorre muito mais vezes que eu o distingua de mim mesmo: eu o vejo como vejo todos os outros corpos da natureza exterior, eu o toco como toco os outros corpos, eu posso considerá-lo um dentre eles". No *Prefácio* de Paul Janet a esta obra, diz-se que Garnier fora sucessor de Jouffroy na *Faculté des Lettres* e "discípulo convicto das doutrinas espiritualistas" (p. II).

ência", no entanto revelaria, entre o corpo e a alma, um "comércio recíproco" cuja expressão seria a "vida".[175]

Ferreira França classifica em cinco o número de "fenômenos de consciência" ou "estados do espírito": *modificabilidade*, *motividade*, *faculdades intelectuais*, *instintos* e *vontade*. Examinando cada uma delas, talvez seja possível entrever os critérios pelos quais tal classificação opera e, além disso, aproximar-nos da própria função assumida pelo que se compreende ser uma *correta determinação* das faculdades do homem – fato que resulta na delimitação dos saberes em jogo na apreensão de cada objeto filosófico-psicológico. Em primeiro lugar, portanto, a *modificabilidade* caracterizar-se-ia pela ausência de distinção do eu com a *sensação* por ele recebida, o que equivale a dizer que, quando da ocorrência da modificação, embora haja aí *consciência*, não se promove a percepção de uma exterioridade em relação ao eu:

---

[175] Ver Ferreira França, *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, p. 47. Lembremos da apropriação realizada por Gonçalves de Magalhães da noção de *noeud vital* em Pierre Flourens. Aliás, veja-se como Garnier se refere à posição de Flourens: "Pode-se supor, com os médicos que se denominam *organicistas*, que há um princípio vital separado em cada órgão? Como explicar o concurso de todos os órgãos a um fim comum! De onde viria seu concerto? "A vida, diz M. Flourens, não é somente uma coleção de propriedades: é preciso aqui uma ligação positiva, um ponto central, um vínculo de vida, *nexus vitae*"". *Traité des facultés de l'âme*, *op. cit.*, p. 11, t. 1. O *organicismo* é atribuído à perspectiva da Faculdade de Medicina de Paris. Ver Édouard Auber, T.-C.-E. *Philosophie médicale*. *Esprit du vitalisme et de l'organicisme ou examen critique des doctrines médicales des écoles de Paris et Montpellier*. Paris: Germer Baillière, 1855, pp. 30-31 : "O organicismo repousa sobre o pretenso fato de que a vida é o resultado e não a causa da organização, que a substância organizada é simultaneamente matéria e agente e, portanto, que não é o homem que está doente, mas apenas um ou vários de seus órgãos que o estão". Por outro lado, o *vitalismo* é associado à Faculdade de Medicina de Montpellier. Ver *idem*, p. 29: "Para a Escola atual de Montpellier, há no homem um domínio e um duplo proprietário: o domínio, é o agregado material, é a organização; o duplo proprietário, é a força vital e a alma pensante, que combinadamente executam o grande ato da vida. O primeiro ato da força vital é o de animar o agregado material; sua segunda função é a de formar servidores fiéis, órgãos, instrumentos. Quando tudo está disposto segundo a ordem da natureza, a alma entra em função no seio do corpo que ela anima, e o homem é livre". Ver também Bérard, M. F. *Doctrine médicale de l'école de Montpellier et comparaisons de ses principes avec ceux des autres écoles d'Europe*. Montpellier: Jean Martel, 1819. Embora isso não possa ser feito no espaço desta tese, seria interessante verificar como o debate entre *vitalistas* e *organicistas* foi apropriado pelo discurso médico-filosófico no Brasil. Ver repertório de teses de doutoramento defendidas nas Faculdades de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro: Lima Júnior, F. P. & Castro, D. d'A. B. de. *História das ideias filosóficas na Bahia*, *op. cit.*, pp. 534-540; Massimi, Marina. "O estudo do "homem moral" na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, no século XIX". *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, 1991, v. 7, n. 1, pp. 71-82; Dulieu, Louis. "Aperçu sur les relations entre l'Amérique et l'École de Médecine de Montpellier: les thèses médicales montpelliéraines imprimées aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. *Revue d'histoire des sciences*, tomo 29, n°3, 1976. pp. 223-242; Campos, Rafael Dias da Silva & Santos, Christian Fausto Moraes dos. "Doutores da devassa: sedição e teses médicas de luso-brasileiros em Montpellier". *História Unisinos*, 17(1):61-65, Janeiro/Abril 2013.

> O que é pois a sensação? É uma modificação, é um estado de espírito, é um modo de ser do *eu*, é um fenômeno de consciência, mas produzido por ocasião de uma modificação no organismo. / A sensibilidade é a faculdade, que possuímos, de ser modificados por ocasião de uma impressão orgânica. A sensibilidade não é uma propriedade do organismo, mas do espírito; é a propriedade que tem o espírito de experimentar modificações em consequência de modificações no corpo.[176]

A consciência de sermos modificados pelo encontro de corpos exteriores com nosso corpo seria, assim, função da sensibilidade, "propriedade do espírito" e não do "organismo" – embora deste último dependa a ocorrência da sensação, uma vez que as "partes afetadas", os "nervos" e o "cérebro" são os primeiros elementos de que se compõe a modificação. À ação dos corpos exteriores sobre o organismo do homem Ferreira França denomina *impressão*, reservando portanto à *sensação* uma faculdade espiritual de que faz parte a consciência. Caso tal modificação ocorra acompanhada de prazer ou dor, a faculdade apta a ter dela consciência seria a *afetividade*: assim como a sensação, a *afecção* revela tanto uma relação ou "laço" entre corpo e espírito, quanto atesta, nessa relação, a "passividade" do espírito, o qual, aqui também, não promove uma distinção entre o eu e a exterioridade cuja impressão é a causa da sensação ou afecção.[177] Desse modo, sensibilidade e afetividade são ambas propriedades espirituais por meio das quais poder-se-ia ter consciência de modificações ocasionadas por impressões orgânicas, e, nesse sentido, atestariam a presença, no homem, da *modificabilidade*.

---

[176] Ferreira França, E. *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, p. 90. Ver também pp. 57 e 187; ver desta última página: "Nos atos desta faculdade [sensibilidade] somos simplesmente modificados, não há elemento distinto do eu, e, se nenhuma outra faculdade se exercesse, nenhum conhecimento teríamos de qualquer existência. [...] Na sensibilidade o espírito é passivo; não é ele que toma a iniciativa no ato; a sua ação se faz depois que tem recebido a modificação e esta ação no ato de simples sensibilidade é muito limitada".

[177] Ver *idem*, pp. 81-82: "A sensibilidade é uma faculdade do espírito, mas que depende de ações no organismo. A sensibilidade é um meio, que a natureza nos concedeu para por o nosso corpo em relação com nosso espírito; é um laço que une o organismo à inteligência. Modificações que se passam no corpo produzem modificações que se passam no espírito: o corpo é modificado, o espírito experimenta modificações e tem conhecimento delas". Quanto à *impressão*, ver. p. 81; quanto à participação do cérebro e nervos na sensação, ver pp. 85-90. Mais adiante em sua obra, Ferreira França propõe uma classificação das sensações em *internas* e *externas*, estas últimas dividindo-se em sensações do *olfato*, do *gosto*, do *ouvido*, da *vista* e do *tato*. Ver pp. 191-218. Quanto à *afetividade*, ver p. 91: "Somos modificados em prazer ou em dor, sentimos prazer, sentimos dor. A esta propriedade dei o nome de afetividade".

Se na modificabilidade há consciência da sensação sem que, no entanto, haja uma atividade do espírito que lhe daria a *localização* dessa sensação, permitindo ao eu que se distingua da exterioridade – como veremos adiante – também na *motividade* haveria participação da consciência, porém sem intervenção da *vontade*, ou seja, segundo Ferreira França dever-se-ia necessariamente reconhecer uma "faculdade da alma" capaz de fazer mover o corpo *involuntariamente*:

> Ora, se movimentos involuntários são percebidos pela alma e se a alma os pode fazer nascer voluntariamente, é porque foram eles o efeito involuntário da própria alma; é porque estes atos nos pertencem, visto como a vontade não se pode estender além do que está em nosso poder e só estão em nosso poder as nossas faculdades, porque as nossas faculdades são as únicas coisas que pertencem ao *eu* e o corpo não pertence ao *eu*, é uma existência separada. Sendo o corpo uma existência separada, não podemos senão influir sobre ele, não dispomos dele e se não dispomos dele não podemos exercer nossa vontade sobre ele e se queremos certos movimentos é porque influímos diretamente sobre alguma força que os provoca e esta força não pode ser senão uma faculdade da alma, uma coisa que nos pertença, da qual dispomos e que está em nosso poder.[178]

Assim como a modificabilidade, a motividade compreenderia "fenômenos mistos" em que, entre a alma e o corpo, haveria uma relação que não se caracterizaria *propriamente* como uma *ação* do espírito.[179] O corpo enquanto "existência separada" impediria, portanto, à alma dele "dispor", apenas nele "influindo" por meio de uma "força" que seria justamente a motividade. Dito de outra maneira, a precedência de moções ou movimentos *involuntários* sobre a atividade voluntária da alma – realizada, conforme veremos adiante, pela *vontade* – atestaria a existência de um fenômeno de consciência simultaneamente distinto do que no homem seria sua organização material – seu corpo – e também distinto do que seria específico ao espírito, visto que tais movimentos involuntários dependem do corpo para ocorrer. Sendo assim, entre a materialidade externa ao eu e a

---

[178] *Idem*, p. 109.

[179] *Idem*, p. 76: "Cumpre fazer aqui uma observação importante: nos fenômenos mistos, que constituem as sensações, somos completamente passivos, e naqueles a que demos o nome de moções, conquanto sejamos ativos, esta atividade é sempre subordinada a outras atividades mais enérgicas; o que prova que tudo o que vem do corpo ou se faz pelo corpo apresenta grandes diferenças do que se faz pela alma ou vem dela".

interioridade desse próprio eu Ferreira França propõe, com vistas a abarcar aquilo que no homem seria da ordem das moções involuntárias, a existência de uma "faculdade locomotriz" ou motividade.[180]

Como dissemos, tanto a modificabilidade quanto a motividade não estariam aptas a fornecer ao eu algo que se distingua dele, ou seja, tanto as modificações recebidas em forma de sensações ou afecções, quanto os movimentos involuntários do corpo não dão a ver uma *exterioridade* em relação ao eu. Seriam, portanto, as *faculdades intelectuais* os estados de espírito em que ocorreria essa espécie de reconhecimento seja do *corpo próprio*, seja dos *corpos exteriores*. Retomando a pergunta que abre as *Investigações de psicologia* – o que é o homem? – pode-se notar que Ferreira França começa a respondê-la circunscrevendo "o homem" a uma interioridade apartada do que está fora dela, ou seja, ainda que a modificabilidade e a motividade dependam do corpo para exercer sua ação, isso não significa que tais modificações ou moções promovam um conhecimento do eu *enquanto eu*, ou um conhecimento do corpo *enquanto corpo próprio*. Desse modo, para que este último tipo de conhecimento possa ocorrer, Ferreira França em primeiro lugar propõe, no que diz respeito às sensações ou afecções, que seria a *localização* o estado responsável pela distinção do eu com sua modificação, ou, dito de outra maneira, seria a *locabilidade* a faculdade capaz de fazer entrever, quando da ocorrência de modificações no espírito, a presença do "nosso corpo":

> Quando não há localização não sabemos que nosso corpo intervém no fenômeno; a localização é que nos patenteia esta intervenção, é portanto pela localização que sabemos da existência de nosso corpo; e por esta razão dou o

[180] A respeito da precedência dos movimentos involuntários sobre os voluntários, ver *idem*, pp. 551-552: "Para se querer obrar é necessário que antes se tenha obrado sem querer. Os movimentos não são voluntários senão porque foram involuntários". Neste ponto Ferreira França parece ter-se apropriado de Garnier, A. *Traité des facultés de l'âme*, *op. cit.*, pp. 77-78, t. 1: "O *eu* não pode fazer senão o que de início fez involuntariamente e por si mesmo. Só posso querer dispor de um poder que eu conheço, e não posso conhecê-lo senão porque o exerci sem o querer. Eu quero escutar, porque de início escutei sem querer; quero lembrar-me, porque me lembrei involuntariamente. Se não tivesse escutado, se não tivesse me lembrado, como eu poderia escutar e me lembrar? Assim, quero mover meu braço, porque de início pus-me em movimento sem o querer, por uma faculdade que me é própria e que não é a vontade". Ver também pp. 77-91, em que se trata da faculdade locomotriz, considerações apropriadas e criticadas por Ferreira França. Deste último, ainda sobre a motividade, ver pp. 97 e 115: "Dou o nome de motividade à faculdade que possui a alma de obrar sobre o corpo, principalmente movendo-o". "A motividade não é propriedade do corpo, também não é a vontade, é portanto uma faculdade da alma e diferente da vontade. É uma faculdade especial da alma, porque seus fenômenos se distinguem dos fenômenos produzidos pelas outras faculdades da alma".

> nome de *locabilidade* à faculdade pela qual adquirimos o conhecimento de nosso corpo.[181]

O elemento que faria a consciência da modificação tornar-se consciência de um corpo que seria "nosso" denominar-se-ia, portanto, localização. Nesse sentido, a ausência da localização na sensação ou afecção imprimida ao eu pelos corpos exteriores impediria que esse mesmo eu se concebesse como separado de seu próprio corpo, e, como veremos, também dos demais corpos exteriores. Como se vê, segundo Ferreira França não basta, para o conhecimento do corpo próprio, apenas que a consciência aja seguindo-se a uma sensação: é preciso a presença da locabilidade como elemento de "reduplicação" da consciência, quer dizer, como elemento que faz com que o eu, a partir de sua interioridade, perceba-se como separado *de si mesmo* enquanto *seu próprio* corpo.[182]

Se, portanto, a presença da locabilidade nas sensações ou afecções produz a consciência de um corpo próprio, seria, de outra parte, a *percepção externa* ou *receptividade* a faculdade produtora de uma *percepção* dos corpos *exteriores*. O caminho seguido por Ferreira França para a apresentação do que compreende ser "o homem", assim, é o de um movimento que parte da interioridade rumo à exterioridade, rumo a um *fora do eu* cujo conhecimento requereria a receptividade:

> Esta coisa real, de cuja existência temos plena convicção e que está *fora* de nós, é o objeto exterior ou a *exterioridade*. A ação dos corpos exteriores ou produz simplesmente uma *sensação*, isto é, uma modificação do espírito, ou produz também uma *percepção*, isto é, conhecimento da exterioridade. [...] A faculdade, que possuímos, de conhecer o *não-eu*, de cuja existência atual

---

[181] *Idem*, p. 117.

[182] Ver *idem*, pp. 121-122: "O conhecimento do nosso corpo será dado pela consciência? Não. A consciência é esta faculdade de perceber, pela qual tomamos conhecimento do eu e de suas modificações, a consciência não nos revela outra existência senão a nossa própria existência, do eu. Na sensação não localizada temos simplesmente conhecimento do eu, modificado deste ou daquele modo, mas na sensação localizada temos conhecimento de outra existência que não é o eu, visto como referimos a sensação a uma parte de nosso corpo, sentimo-nos modificados, mas em nosso corpo; na sensação localizada não há simplesmente conhecimento do eu, há conhecimento de um não-eu, de uma existência exterior ao eu". Quanto à consciência em geral, ver pp. 314-315. Ferreira França, apoiando-se em considerações da "fisiologia", afirma haver "duas espécies de localização": a "interna" ou "imediata", e a "externa" ou "mediata" (ver pp. 125-133). A respeito desse ponto das *Investigações de psicologia*, ver crítica de Sílvio Romero à distinção entre localização interna e externa, e à própria ideia de locabilidade enquanto "potência do espírito": *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, pp. 19-22.

> estamos firmemente convencidos, se chama *percepção externa*, ou como Tissot, receptividade.[183]

Da percepção de um corpo exterior, não obstante, necessariamente participariam noções ou princípios do âmbito da *razão*, ou seja, a receptividade proveria ao eu apenas a percepção de um fenômeno *interior* no entanto causado por objetos exteriores, de modo que a própria atribuição da ideia de *causa* à exterioridade, assim como a atribuição da ideia de *substância* a esses mesmos objetos exteriores, só seria possível por meio de um juízo de conhecimento empreendido pela razão.[184] Assim como em Gonçalves de Magalhães, em Ferreira França a determinação de uma exterioridade em relação ao eu, seja enquanto corpo próprio, seja enquanto objetos propriamente materiais, é construída a partir de uma interioridade que, embora afetada pelos corpos exteriores, põe-se a conhecê-los lançando mão de princípios pertencentes ao espírito – sendo este o polo que fornece como que a medida da existência e realidade daquilo que seria do âmbito do não-eu.[185]

---

[183] Ferreira França, E. *Investigações de psicologia, op. cit.*, p. 145. A referência a Tissot parece ser ao seu *Cours élémentaire de philosophie, rédigé d'après le programme officiel de l'examen pour le baccalauréat ès lettres*. Dijon: Popelain, 1837.

[184] Ver *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, p. 166: "Só conhecemos os fenômenos que se passam em nós, e conhecemos também fenômenos que passam fora de nós, mas não sabemos que os primeiros são provocados pelos segundos; a recepetividade não me dá este conhecimento, ela me mostra somente a existência de fenômenos exteriores; se atribuo os fenômenos internos aos externos é em virtude do princípio de causalidade. Por intermédio deste princípio é que sei que os fenômenos internos são causados pelos externos. Também devo ter a noção de substância que a receptividade não fornece". *Causalidade* e *substância* são, com efeito, princípios da *razão*. Ver p. 330-331: "Para o espírito não há fenômeno sem uma causa, não há modo de ser sem uma substância, não há corpo que não ocupe o espaço, não há coisa existente que não implique o tempo. Adquirimos pois outros conhecimentos, que não nos são dados nem pela consciência, nem pela receptividade, nem pela locabilidade. A faculdade que nos dá estes conhecimentos tem o nome de Razão, de Razão a priori, de Razão intuitiva, de Percepção do absoluto. Estes conhecimentos não são fornecidos pela observação, mas a Razão concebe diferentes noções e revela outras tantas existências exteriores". Muitas são as *faculdades intelectuais* segundo Ferreira França; a respeito disso ver todo o Livro IV das *Investigações de psicologia*. Entre as faculdades intelectuais, concentramo-nos na *locabilidade* e na *receptividade* ou *percepção externa* porque seu exame talvez possa contribuir para a inteligibilidade de sua proposta filosófica como um todo.

[185] Ver *idem*, p. 167: "O conhecimento das modificações do eu é dado pela consciência; o conhecimento de causa é dado pela razão; o conhecimento do fenômeno exterior é dado pela receptividade, e como sei que não é o eu a causa do fenômeno interno, concluo que a causa é o fenômeno fora do eu. E como pela razão já tenho o conhecimento de substância que é o eu ou a alma, também conhecendo os fenômenos externos ou fora do eu, os atribuo a uma substância, e estas substâncias são os objetos exteriores ou os corpos exteriores. O eu e o não-eu se apresentam fenomenalmente antes de se manifestarem como substância e como causa. Eis aqui como chego à noção de corpos exteriores".

Ao investigar a afetividade, Ferreira França afirmara que se tratava de uma faculdade do espírito em que a impressão dos corpos exteriores resultava, para o eu, em modificações em forma de prazer ou dor. A modificabilidade era, portanto, uma faculdade *passiva* por meio da qual o espírito sentia-se apenas afetado, sem que pudesse se distinguir nem de seu próprio corpo, nem dos corpos exteriores, uma vez que, na afecção, não estava presente o elemento da localização. Ao investigar os *instintos*, por outro lado, Ferreira França encara o prazer ou a dor no que podem revelar de uma *atividade* da alma: desse ponto de vista, prazer e dor seriam "sinais" de uma "necessidade" a ser cumprida pelo espírito, para a qual entram em ação, justamente, *inclinações* ou *instintos*.

> A inclinação é pois uma faculdade ativa que excita e dirige as faculdades para certo objeto; ela tem por alvo a aquisição de um objeto próprio para satisfazer uma necessidade. A necessidade nasce e põe em exercício a inclinação que excita as outras faculdades para que lhe proporcionem o objeto próprio. A inclinação usa sem reflexão das mesmas faculdades de que a vontade usa com um fim previsto. Aquilo que a vontade faz com conhecimento de causa, faz a inclinação irrefletida e cegamente.[186]

Como se pode ver, os instintos agem pela presença de um prazer ou dor que, no entanto, não são por eles gerados, mas sim pela afecção provocada pelos objetos que, estes sim, são resultado das ações instintivas. Além disso, por procederem "irrefletida e cegamente", as inclinações se distinguem do modo pelo qual a *vontade* é exercida – como veremos logo adiante. Dessa maneira, os instintos configurariam uma atividade da alma desprovida de conhecimento, ou, melhor dizendo, uma atividade da alma em que o eu, enquanto reflexão, estaria de certo modo ausente.

Ferreira França classifica os instintos em três ordens: instintos *físicos*, que dizem respeito à "conservação do indivíduo e propagação da espécie"; instintos *intelectuais* e

---

[186] *Idem*, p. 499. Ver p. 495: "O prazer e a dor são sinais, pelos quais conhecemos que uma necessidade deve ou não ser satisfeita ou já o está, é uma advertência da natureza, para que a alma provoque uma ação nesta ou naquela direção, ou deixe de promovê-la, ou a faça parar [...]". A respeito da denominação *inclinação* ou *instinto*, ver p. 505: "Preferi o nome de instinto, não porque ignore que esta palavra tenha tido diversas acepções, mas porque me parece a melhor para exprimir as faculdades que Reid chama ativas e Spurzheim, afetivas, e porque pelas razões ponderadas, as palavras tendência e inclinação não exprimem bem o que sejam. [...] A palavra instinto, que quer dizer impulso interno, indica uma ação que se faz sem ainda se conhecer o fim. [...] Por estas razões preferi a palavra instinto, na qual se compreende atividades, cegueira e infalibilidade de fim". Ver também p. 503.

instintos *morais*. Tal classificação seguiria uma distinção presente no próprio homem: sendo corpo e alma, matéria e espírito, haveria instintos que seguiriam as "leis da matéria", e outros as "leis do espírito". Acrescenta-se a essa dupla classificação o fato de que, sendo o homem um "ser moral", haveria instintos responsáveis pela "relação com nossos semelhantes".[187] Para este ponto de sua análise Ferreira França apropria-se das reflexões de frenologistas, sobretudo Spurzheim, que, em seu *Manual de frenologia*, apresenta os "fenômenos mentais" classificados em duas ordens: em primeiro lugar, as *faculdades afetivas*, divididas, por sua vez, em *tendências* e *sentimentos*. As tendências "estão principalmente destinadas a fazer agir os animais e o homem"; os sentimentos, por outro lado, "modificam as ações das tendências". No que diz respeito às faculdades afetivas em geral, Spurzheim afirma que "são os grandes móveis de nossas ações, porém não conhecem os objetos de sua satisfação, e agem sem juízo". Em segundo lugar, haveria outra ordem de fenômenos mentais, denominada *faculdades intelectuais*, subdividida em três gêneros: *sentidos exteriores*, *faculdades perceptivas* e *faculdades reflexivas*.[188] Note-se que Ferreira França, em sua *Investigações de psicologia*, recupera de Spurzheim apenas o que diz respeito às *faculdades afetivas*, ou seja, segundo sua perspectiva, os instintos restringem-se em geral àquilo que, no *Manual de frenologia*, aparece como *tendências* e, em poucos casos, como *sentimentos*.[189] Sendo assim, Ferreira França mantém o que compreende serem as *faculdades intelectuais* como faculdades *da alma*, de modo a distanciar-se de uma posição materialista por meio da qual a frenologia

---

[187] Ver *idem*, p. 509. A título de ilustração, eis os instintos propostos por Ferreira França (pp. 510-540): entre os instintos físicos, estão a *alimentação*, *respiração*, *atividade física*, *reprodução*, *amor da vida*, *astúcia*, *habitação*, *contrução*, *propriedade*; entre os instintos intelectuais, estão o instinto das *modificações*, *imitação*, *expressão*, *amor próprio*, *emulação*, *amor do louvor*, *pudor*, *amor ao poder*, *conhecer*, *crer*, *fantasia*, instinto para o *bem moral*; por fim, entre os instintos sociais e morais estão o instinto de *amor à família*, *amor*, *amizade*, *reconhecimento*, *sociedade*, *sujeição*, *amor do próximo*, *ridículo* e *malevolência*.

[188] "A segunda ordem de faculdades encerra as do entendimento. Pode-se subdividi-las em três gêneros: 1) em sentidos exteriores; 2) em faculdades perceptivas ou nas que fazem com que os animais e o homem conheçam os objetos exteriores, suas qualidades físicas e suas relações; 3) em faculdades reflexivas que agem sobre a atividade de todas as outras faculdades afetivas e intelectuais". Spurzheim, Johann Gaspar. *Manuel de phrénologie*. Paris: Porthmann, 1832, pp. 23-24. Ver também pp. 25-26 e 40-41.

[189] Para Spurzheim são *tendências*: *alimentatividade*, *amatividade*, *filogenitura*, *habitatividade*, *afeccionabilidade*, *combatividade*, *destrutividade*, *secretividade*, *aquisitividade* e *construtividade*. *Manuel de phrénologie*, *op. cit.*, pp. 26-40. Tal nomenclatura não é adotada à risca por Ferreira França, o qual propõe modificações segundo sua perspectiva. Outras referências importantes para Ferreira França neste tópico são, de Garnier: *Traité des facultés de l'âme*, *op. cit.*, pp. 105-318 e *La psychologie et la phrénologie comparées*. Paris: Hachette, 1839.

é acusada: asseverando que às partes cerebrais corresponderiam fenômenos mentais, inclusive aqueles que Spurzheim denomina *faculdades intelectuais*, os frenologistas defenderiam que a matéria seria suficiente para explicar todos os fenômenos de consciência no homem, o que faria com que se prescindisse, portanto, de uma *alma* ou *espírito* para se compreender o que seja a vida.

> Essa doutrina [a frenologia], dizem eles [seus adversários], sustentando que as faculdades afetivas e intelectuais se manifestam por meio das partes cerebrais, estabelece o *materialismo* do homem. / Os frenologistas respondem que eles não se ocupam com a natureza da alma, e que eles abandonam essas pesquisas aos metafísicos e teólogos; e respondem que a alma não se torna mais material pela sua dependência de partes cerebrais [...] ora, é um fato que a alma se serve de instrumentos ou órgãos para aparecer nesta vida, e são estes órgãos que os frenologistas estudam.[190]

Pela discussão com a frenologia, portanto, repõe-se mais uma vez a dualidade entre matéria e espírito: a apropriação da frenologia empreendida por Ferreira França tanto recusa considerar as faculdades intelectuais como instintivas, quanto, de modo mais geral, não está centrada na determinação ou localização das partes cerebrais envolvidas na delimitação de cada instinto. Melhor dizendo, os instintos, enquanto atividade cega da alma com vistas a atender a necessidades provocadas pelas sensações de prazer ou dor, não conduziriam à exclusão daquilo que, para Ferreira França, seria constitutivo do eu: a alma ou o espírito.

O fato de os instintos realizarem suas ações sem reflexão, "cegamente", significa que neles estaria ausente a *vontade* – assim como, na motividade, também a vontade estaria ausente, visto que a atividade da alma que faria movimentar o corpo agiria involuntariamente. Por oposição, portanto, a essa dupla ação involuntária do espírito, uma ação voluntária seria aquela apta a ser *causa* de si mesma:

---

[190] Spurzheim, J. G. *op. cit.*, p. 66. Gonçalves de Magalhães dedica sua obra *A Alma e o cérebro* quase que inteiramente a combater o que seria o materialismo da frenologia. Ver p. 4: "[...] os frenologistas, atendendo a certas coincidências entre o predomínio de algumas inclinações com as diversas formas da cabeça, foram induzidos não só a distribuir as faculdades intelectuais e morais por diferentes partes do cérebro, senão também a classificá-las por um modo inteiramente novo prescindindo da unidade do sujeito atestada pela consciência, que eles deixam às lucubrações metafísicas, como desnecessário às suas explicações empíricas".

> Não há fenômeno sem causa; não há mudança que não implique a existência de uma causa capaz de a produzir. [...] Esta causa pode ser considerada como residindo em um ser; então ela toma mais particularmente o nome de força. Quando dizemos força, entendemos uma causa residindo em um ser. A ideia de força traz a ideia de causa e a de ser, em que ela reside. Agente é o ser que possui a força, ou em que ela reside; é um ser causador. De sorte que a ideia que temos de causa, ou de força, é sempre considerando-a incorpórea, ainda que a façamos residir em um corpo.[191]

Este último estado de espírito analisado por Ferreira França seria o que propriamente diria respeito ao *eu*, ou melhor, proveria ao eu a possibilidade de identificar-se consigo ao mesmo tempo distinguindo-se do que não é ele – seu corpo ou o não-eu. Esta ação voluntária, assim, sendo força de um agente causador, seria em princípio independente das leis que regem a matéria, o corpo próprio e o espírito enquanto móvel involuntário, ainda que, para o *resultado* da atividade da vontade, seja imprescindível a consideração de todas esses elementos, seja o organismo, a vida ou os instintos e faculdades involuntárias. Por esse motivo, seria a vontade a "única causa livre" no homem, espaço da *liberdade* em que o eu agiria por seu próprio "impulso".[192]

A vontade como essa espécie de último momento de constituição do eu revela um percurso descritivo em que, partindo-se de um eu indistinto de suas modificações – seja em forma de sensações, seja em forma de afecções –, e também indistinto dos movimentos involuntários de seu corpo por meio da motividade; passando por faculdades intelectuais responsáveis pelo conhecimento da exterioridade, em que a locabilidade tornaria possível a percepção do corpo próprio, e a receptividade a percepção dos corpos exteriores, conhecimento este auxiliado por elementos da razão; passando também por instintos que fariam outras faculdades agirem em busca da satisfação de necessidades pelo prazer ou pela dor; a análise da vontade, dizíamos, revelaria um espaço da liberdade identificado à interioridade, fazendo com que a pergunta inicial proposta por Ferreira França em suas *Investigações de psicologia* – o que é o homem? – fosse respondida por meio de um percurso que partiria de um eu indistinto que, abrindo-se à exterioridade,

---

[191] Ferreira França, E. *Investigações de psicologia*, *op. cit.*, p. 543. Ver p. 547: "Só a vontade obra por si sempre, sem excitamento estranho, e portanto é a única força em nós sempre ativa, no rigor da palavra".

[192] Ver *idem*, p. 555: "[...] a vontade é a única força livre no homem, porque somente ela entra em ação – ou deixa de entrar ou de continuá-la – por seu próprio impulso. [...] Logo, no homem, a única causa livre é a vontade. A liberdade é um atributo inseparável da vontade".

voltasse a um interior cujos domínios pertencentes ao corpo e à matéria estivessem suficientemente delimitados.[193] Assim, aos domínios do corpo e do espírito estariam destinados saberes correspondentes a cada objeto: para a apreensão das leis orgânicas em jogo no corpo, a fisiologia seria a ciência mais apta; por outro lado, para a apreensão do que no homem seria da ordem instintiva, a frenologia em parte proveria a classificação de cada um dos instintos; por fim, para as leis do espírito, seria a *psicologia* o saber mais apropriado, uma vez que tornaria possível observar e distinguir cada um dos cinco fenômenos de consciência que, segundo Ferreira França, comporiam o homem.

[193] Ver *idem*, p. 548: "O primeiro ato da vontade produz uma revolução extraordinária no nosso espírito. Tudo estava nele no estado de síntese, de confusão quase completa. Os elementos que constituem o conhecimento se achavam envolvidos nas trevas. Mas raiou a vontade e as trevas se dissiparam, e a confusão desapareceu inteiramente e ao estado de síntese sucedeu a distinção, a clareza, a luz. Doravante não nos confundimos mais com nossas modificações; doravante cada modificação se distingue uma da outra; doravante existe o *eu*, existe o *não-eu*, bem discriminados um do outro; doravante existe o *eu* e existe o corpo, a que está unido, bem distintos entre si".

Capítulo 5 – A construção de uma novidade: a Escola do Recife

Gonçalves de Magalhães, ao procurar se contrapor ao que considerava um excessivo "materialismo industrial", operava a construção de um adversário por meio da apropriação de um debate em jogo na história da filosofia, tal como formulado principalmente por Victor Cousin e Théodore Jouffroy – como vimos. Nesse sentido, a posição materialista significava tanto uma característica geral do século XIX – século industrial ou material – quanto, por outro lado, indicava as consequências filosóficas advindas do sensualismo do século XVIII. Se a *Fatos do espírito humano* foi atribuída uma marca de inauguração da filosofia no Brasil – juízo cuja efetividade depende de considerações de várias ordens, conforme procuramos analisar anteriormente, de modo que a própria noção de inauguração deve ser compreendida no interior de um campo discursivo particular –, se a este livro de Magalhães, então, impingiu-se tal característica, note-se, de outra parte, o modo pelo qual Sílvio Romero constrói sua posição diante da "nossa vida espiritual":

> O decênio que vai de 1868 a 1878 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram a nossa vida espiritual. [...] Até 1868 o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica e eclética, a mais insignificante oposição [...]. Nas regiões do pensamento teórico o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso. Um bando de ideias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte. Hoje, depois de mais de trinta anos, hoje, que são elas correntes e andam por todas as cabeças, não têm mais o sabor da novidade, nem lembram mais as feridas que, para as espalhar sofremos os combatentes do grande decênio. Positivismo, cientificismo na poesia e no romance, *folk-lore*, novos processos de crítica e de história literária, transformação da intuição do direito e da política, tudo então se agitou e o brado de

> alarma partiu da escola do Recife. Tobias [Barreto] foi o mais esforçado combatente, com o senso de visão rápida de que era dotado.[194]

A localização de sua posição, como se vê, é construída através de uma espécie de *coletivização* cujos adversários seriam justamente os responsáveis, no Brasil, pela "filosofia espiritualista, católica e eclética": contra eles ter-se-ia erguido a *Escola do Recife*, cuja liderança é outorgada a Tobias Barreto. Mais uma vez, não procuraremos analisar a *realidade* ou *objetividade* de tal denominação, no sentido da busca por alguma unidade doutrinária, definição dos possíveis membros, características gerais, etc. Gostaríamos apenas de marcar que, nisso que Romero afirma ser um "bando de ideias novas", há uma reformulação daquela polarização fundamental entre espiritualismo e materialismo que de certo modo orientou os posicionamentos de autores que até aqui procuramos investigar, ou seja, Sílvio Romero, ao propugnar a existência de algo como a Escola de Recife, procura produzir uma *outra polarização* em relação àquela em que os autores precedentes se moviam.[195]

---

[194] Romero, Sílvio. *Explicações indispensáveis.* In: Barreto, Tobias. *Varios escriptos*. Sergipe: Edição do Estado do Sergipe, 1926, *Obras completas X* (1ª ed. de 1900), pp. XXVI-XXVII.

[195] Veja-se alguns exemplos, na historiografia, em que se descreve a "Escola de Recife": "Sílvio Romero denominou *Escola do Recife* o brilhante movimento intelectual, que teve por teatro a cidade do Recife, que foi, primeiramente, poético, depois, crítico e filosófico, e, por fim, jurídico, sendo, em todos eles, figura preponderante Tobias Barreto [...]". Beviláqua, Clóvis. *História da Faculdade de Direito do Recife, op. cit.*, p. 350; "Em 1870, novos matizes de ideias começam a se fazer sentir na vida intelectual brasileira. O positivismo, o naturalismo, o evolucionismo, enfim, todas as modalidades do pensamento europeu do século XIX – vão se exprimir agora no pensamento nacional e determinar um notável progresso de espírito crítico". "A *escola* do Recife é, certamente, a parte mais fulgurante na renovação intelectual do Brasil no século XIX, mas esta renovação cobria o País todo, que atingira nessa época uma das mais prósperas fases de sua vida econômica". Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil, op. cit.*, pp. 115 e 122; "Na segunda metade da década de 80, a Escola do Recife ocupa – sobretudo com a parte final da obra de Tobias Barreto – uma posição cuja originalidade consiste em não se reduzir à adesão a uma filosofia já constituída". Paim, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil, op. cit.*, p. 10; deste último autor, ver também *A filosofia da Escola do Recife*. Rio de Janeiro: Saga, 1966. Por outro lado, ver Veríssimo, José. *História da literatura brasileira*. Brasília: Ed. da Univ. de Brasília, 1963, 4ª ed. (1ª ed. de 1916), p. 256: "A "escola do Recife" não tem de fato existência real. O que assim abusivamente chamaram é apenas um grupo constituído pelos discípulos diretos de Tobias Barreto, professor disserto e, sobretudo, ultrabenévolo, eloquente orador literário e poeta facundo, mais do que Tobias pensador e escritor. Cumpre, aliás, repetir que esse grupo, salvo imigrações individuais posteriores, restringiu-se ao Norte, donde era a máxima parte de seus alunos, e mais exatamente a Pernambuco". Ver também Schwarcz, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo Companhia das Letras, 1993, pp. 24-42. Por fim, veja-se posição de Alonso, Angela. *Ideias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 134: ""Escola de Recife" é uma tradição inventada. O inventor foi o mais famoso de seus membros, Sílvio Romero, num artigo publicado na *Revista Brasileira*, 1879 – *A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brasileiro*. O ensaio lançava uma espécie de plataforma geracional, autoproclamando a si e ao seu grupo

Isso não significa que as categorias *materialismo* e *espiritualismo* deixarão de ser utilizadas: elas apenas carregarão outro sentido. Contudo, antes de entrar na análise de alguns aspectos das reflexões de Tobias Barreto e Sílvio Romero, gostaríamos de apontar para o fato de que, para a construção de uma posição que se pretende *nova* – a Escola de Recife –, Sílvio Romero elege como adversários tanto o que agrupa sob a denominação *espiritualismo eclético*, quanto, por outro lado, o *positivismo*. Nesta última perspectiva, não obstante, Romero encontra "méritos", entre os quais estariam principalmente a oposição à metafísica, uma proposta de classificação das ciências e, por fim, "sua lei da História", ou seja, a "lei dos três estados" – ainda que com ressalvas e reformulações, como veremos adiante. Daí afirmar, referindo-se ao positivismo e à sua classificação das ciências:

> A ideia de sujeitar a Filosofia aos fatos demonstrados pelas outras ciências, elevando-a ao caráter de ciência geral, incumbida de preparar a intuição do mundo, o que é um resultado da classificação, que o leitor já conhece, é um não menor título do sistema que analisamos. Ficaram, assim de uma vez por terra os métodos *a priori*, os fatos improvados, as conclusões arbitrárias, e a Filosofia, sob a tutela das ciências de observação, pisou no solo das verdades demonstráveis.[196]

---

como vanguarda intelectual destinada a operar uma renovação espiritual no Brasil: a "Escola de Recife". O fenômeno não foi tomado a sério pelos contemporâneos. Muito pelo contrário". Entre os "contemporâneos" citados pela autora, estão José Veríssimo e Carlos de Laet. Deste texto de Sílvio Romero, ver p. 486: "De todos os centros intelectuais do Brasil, se é que neste país os há, a cidade do Recife, nos últimos dezesseis anos, é o que tem levado a palma aos outros na iniciativa das ideias". "A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brazileiro". *Revista Brazileira*, 1º ano, tomo II, out.-dez. de 1879. A título de indicação no que se refere à poesia nos anos 1870, ver de Machado de Assis: "A nova geração". *Revista Brazileira*, vol. II, tomo 1 dez. 1879.

[196] Romero, Sílvio. *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, p. 58. A respeito da classificação das ciências, ver pp. 57-58. Ver também p. 490 de "A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brazileiro", *op. cit.*: "Cumpre adveritr que do positivismo só a fecunda noção dos três *estados* e a morte salutar que infligiu à teologia e à metafísica é o que foi aproveitado para a intuição crítica da literatura de hoje, como eu a pude compreender". A respeito da oposição ao espiritualismo, ver este trecho de Clóvis Beviláqua, em que, ao referir-se à obra de Antônio Ferrão Moniz de Aragão (*Elementos de mathematica*. Bahia, Typ. de E. Pedroa, 1858), a qual seria a "primeira adesão brasileira às doutrinas de Augusto Comte", escreve: "[...] ao mesmo tempo que ele [Moniz de Aragão] arrancava, dos modestos prelos da Bahia, um livro que havia de passar desconhecido de seus coevos, mas que refletia um raio, ao menos da ciência moderna, um seu compatrício titular e célebre, com aplauso geral publicava os *Fatos do espírito humano*, repetindo velharias abandonadas, depois de ter ouvido Jouffroy em Paris, depois de ter podido ser testemunha da grande transformação do pensameno moderno". *A philosophia pozitiva no Brazil*, in *Esboços e fragmentos*, *op. cit.*, pp. 72-73.

Se o positivismo, segundo Sílvio Romero, teria então feito parte desse “bando de ideias novas”, isso não quer dizer que ocorra um alinhamento entre suas posições e a de autores que se autodenominam, propriamente, *positivistas*.

5.1. Morte da metafísica, leis da história: positivismos

Da vasta produção positivista no Brasil no século XIX, daremos somente algumas indicações que possam contribuir para a compreensão do que Sílvio Romero afirma ser a "morte" da metafísica levada a cabo por essa perspectiva. Nesse sentido, veja-se o que escreve Luís Pereira Barreto em *As três filosofias: filosofia metafísica*:

> A filosofia positiva se contenta simplesmente com o saber que não há pensamento sem cérebro e que entre a evolução do pensamento e a evolução orgânica da substância cerebral existe a mais indissolúvel correlação e simultaneidade. [...] Ignoramos profundamente a razão por que o cérebro pensa, mas sabemos firmemente que a faculdade de pensar é a função característica do cérebro, e só dele. Que importa à filosofia positiva que o materialismo se veja reduzido ao silêncio, não podendo dizer o que é a matéria em si? Que lhe importa igualmente que o espiritualimo fique mudo e quedo, quando se lhe pergunta o que é o pensamento em si? – Nem espiritualista, nem materialista, o que só lhe importa é descobrir as leis do entendimento, determinando com toda a exatidão possível as funções de cada órgão cerebral e reciprocamente, a sede de cada faculdade elementar do espírito. Se, não obstante estas formais explicações, ainda o epíteto de materialista nos couber em partilha, aceitamo-lho de bom grado, não discutimos.[197]

---

[197] Pereira Barreto, Luís. *As três filosofias: filosofia metafísica*. In: *Obras filosóficas de Pereira Barreto*. Londrina: Ed. UEL, 2001, organização de Roque Spencer Maciel de Barros, vol. II, pp. 212-213 (1ª ed. de 1876). Para informações biográficas sobre Pereira Barreto, ver Barros, Roque Spencer Maciel de. *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo, 1967, pp. 42-47; Lins, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, pp. 47-97; Alonso, Angela. "O positivismo de Luís Pereira Barreto e o pensamento brasileiro no século XIX". Coleção Documentos. Série Teoria Política. IEA/USP, São Paulo, v. 09, 1995, pp. 1-18. Da obra *As três filosofias*, foram produzidos apenas os dois primeiros volumes, *Filosofia teológica* e *Filosofia metafísica*. O primeiro foi também republicado por Roque Spencer Maciel de Barros, como 1º vol. das *Obras filosóficas* de Luís Pereira Barreto. São Paulo: Grijalbo, 1967 (1ª ed. de 1874). Essas duas obras foram qualificadas pelos contemporâneos como obras de divulgação da filosofia de Comte. Ver Romero, Sílvio. *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, p. 56 (texto de 1878): "*As três filosofias* devem ser três volumes; possuímos os dois primeiros: *Filo-*

A recusa tanto do materialismo quanto do espiritualismo, em Pereira Barreto, é guiada pela suposição de que ambas posições comungariam da expectativa, própria à metafísica, de buscar as *causas* que poderiam conferir veracidade às suas investigações. Nesse sentido, segundo a *lei dos três estados*, haveria necessariamente "três estados históricos" pelos quais passariam nossas "concepções": estado "teológico" ou "fictício", estado "metafísico" ou "abstrato", e estado "científico" ou "positivo". Abstraindo por enquanto o fator temporal em jogo nessa classificação, note-se que tal tripartição significa também que aos três estados históricos correspondem "três métodos de filosofar" ou, ainda, "três sortes de filosofia": no estado teológico, estaria presente uma tentativa de explicação dos fenômenos por meio da suposição de "seres fictícios" que deles seria a causa, de modo que tal perspectiva se pautaria pela busca de "conhecimentos absolutos", subdividindo-se em "fetichismo", "politeísmo" e "monoteísmo". Por outro lado, no estado metafísico a função da ideia de causa seria preenchida pela de "forças abstratas", cujas diversas perspectivas configurariam o "deísmo", o "panteísmo", o "ateísmo",

---

sofia Teológica e *Filosofia Metafísica*. / O seu autor, ao que parece, não quis fazer mais do que um trabalho de popularização; os volumes, que temos, são um apanhado da doutrina positiva; são claros e regulares. Ali, porém, não há originalidade alguma; o médico brasileiro cingiu-se por demais aos seus mestres, e copiou-lhes até bons pedaços, como, com razão, já lhe foi censurado". Ver também Lemos, Miguel. *1ª Circular Anual do Apostolado Positivista do Brasil*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1900, 2ª ed. (1ª ed. de 1881), p. 15, *apud* Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*, *op. cit.*, p. 144: "Este volume [a *Filosofia metafísica*], como o anterior [a *Filosofia teológica*], se compõe de uma manta de retalhos, escandalosamente, plagiados aqui e ali". E, por fim, Beviláqua, Clóvis. *A philosophia pozitiva no Brazil*, *op. cit.*, pp. 125-126 (texto de 1883): "Esse trabalho [*As três filosofias*], ainda hoje por concluir, mira somente à vulgarização da doutrina de Comte, pois que as ideias centrais, sobre que gira, foram pedidas aos próceres da escola em França". Não tomamos tal qualificação das obras de Pereira Barreto, contudo, como independente de interesses que cada um desses autores almeja. Embora não iremos desenvolver aqui este ponto, note-se que Miguel Lemos procura desqualificar Pereira Barreto também porque estão em campos opostos no interior do positivismo – como veremos; de outra parte, Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua assim procedem porque procuram se distinguir do própria perspectiva positivista. O que é problemático, a nosso ver, é a simples transposição de tais juízos dos contemporâneos para a historiografia, desde que não se discuta o sentido específico dos procedimentos de apropriação, citação e filiação em jogo em tais produções – transposição que pode ser vista em Barros, Roque Spencer Maciel de. *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*, *op. cit.*, p. 18: "Tomados isoladamente, os seus livros pouco nos dizem [...] os dois volumes das *Três Filosofias* nada seriam além de um documento histórico morto, composto efetivamente, como iremos mostrar, de trechos aqui e ali pilhados, nem sempre nos melhores autores, com alguns erros graves de exposição, revelando – como não poderia deixar de ser em uma pessoa sem estudos filosóficos especiais – parca informação filosófica e quase nenhuma leitura dos textos dos pensadores que examina". E também em Arantes, Paulo Eduardo. "O positivismo no Brasil. Breve apresentação do problema para um leitor europeu". *Novos estudos*, n. 21, julho de 1988, p. 188: Pereira Barreto seria um "[...] compilador perfeitamente nulo de tratados positivistas franceses, cuja doutrina professava cuidando de evitar entretanto as demasias especulativas em que esta por vezes se perdia, pois era um espírito eminentemente prático, interessado antes de tudo em introduzir no país os últimos progressos da humanidade".

o "espiritualismo", o "materialismo" e, por fim, o "ecletismo". Desses dois estados se apartaria a filosofia positiva na medida em que não se ocuparia com causas primárias ou finais, atendo-se somente àquilo que seria verificável ou demonstrável.[198] Haveria também, segundo a apropriação de Comte por Pereira Barreto, uma outra maneira de encarar a distinção entre teologia e metafísica, por um lado, e o estado positivo, por outro: considerar que nos dois primeiros estados estaria em operação uma busca pelo "absoluto" – característica ausente no estado científico. Seria por esse motivo que o materialismo, procurando definir o que seja a "matéria em si", e o espiritualismo, procurando definir o que seja o "pensamento em si", ambos malograriam em suas tentativas porque a base de que partiriam seria "puramente subjetiva e não experimental; a observação e a experiência não são consultadas, e, em vez do espírito sujeitar-se às leis da realidade do mundo, é o mundo que deve subordinar a sua realidade às leis *a priori* concebidas pelo espírito".[199]

Se, portanto, nem a "matéria em si", nem o "pensamento em si" seriam cognoscíveis, o "pensamento", contudo, poderia ser objeto de conhecimento desde que considerado como "função característica do cérebro, e só dele": sendo assim, não haveria "pensamento sem cérebro". A respeito dessa posição de Pereira Barreto[200], gostaríamos de notar apenas o fato de que ela implica numa oposição com o que talvez seja o princi-

---

[198] Sobre a fase teológica em geral, e suas divisões em fetichismo, politeísmo e monoteísmo, ver pp. 167-175 de *As três filosofias: filosofia teológica*, *op. cit.* Quanto à fase metafísica em suas subdivisões, ver, respectivamente, pp. 161, 179, 225, 171, 211 ss., 229-230 de *As três filosofias: filosofia metafísica*, *op. cit.* Ver Comte, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os pensadores*), 1973, tradução de José Arthur Giannotti, p. 10 (1ª ed. de 1830): "Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é esencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição". Ver também Littré, Émile. "Les trois philosophies". *La philosophie positive. Revue dirigée par É. Littré et G. Wyrouboff*. Paris: Librairie Germer Baillière, tomo 1, jul.-dez. de 1867, p. 5: "Toda filosofia é uma concepção de mundo; é isto o que sustento há muito tempo, de encontro a quem a vê sobretudo como uma doutrina do espírito humano. As teologias concebem o mundo como regido por vontades; as metafísicas, como regido conforme às ideias que, à nossa inteligência, aparecem universais e necessárias; a filosofia positiva, como regido por leis, no sentido científico da palavra".

[199] Pereira Barreto, L. *As três filosofias: filosofia metafísica*, *op. cit.*, p. 80.

[200] A título de ilustração, ver *As três filosofias: filosofia teológica*, *op. cit.*, p. 277.

pal procedimento da psicologia espiritualista: a *observação interna* – tal como procuramos desenvolvê-la, por exemplo, em Gonçalves de Magalhães. Assim, em primeiro lugar, de acordo com Pereira Barreto, uma vez que não haveria "pensamento sem cérebro", o que o espiritualismo principalmente atribuiria à psicologia deveria pertencer ao domínio da *fisiologia*.[201] Em segundo lugar, a impossibilidade da observação interna residiria em que incorretamente apartaria de sua análise o "ambiente externo", porquanto "nossas construções subjetivas estão sempre subordinadas aos materiais objetivos".[202] A psicologia e, por consequência, a observação interna, fariam parte do regime metafísico porque defenderiam uma espécie de princípio absolutamente subjetivo para a determinação do que seja o conhecimento sobre o homem, quer dizer, defenderiam um conhecimento da interioridade garantido apenas por essa própria interioridade. Nesse sentido, talvez possamos dizer que, em relação àquela polarização fundamental entre sensualismo e materialismo, de uma parte, e espritualismo, de outra, na qual os primeiros termos estariam identificados à exterioridade, e o segundo à interioridade, em relação a essa polarização o positivismo proporia, segundo Pereira Barreto, uma reformulação de acordo com a qual tanto o materialismo quanto o espiritualismo estariam alocados no polo da interioridade, pois, ao procederem por meio das noções de causa ou absoluto, procurariam fazer provir apenas da subjetividade o critério de determinação do que seja um conhecimento verdadeiro. O positivismo, contra esses diferentes modos de metafísica, proporia, pelo contrário, que a correta medida do conhecimento deveria advir da *objetividade*, ocorrendo portanto uma espécie de outorga ao exterior da validade

---

[201] Ver *As três filosofias: filosofia teológica*, *op. cit.*, pp. 272-273: "Ora, desde Bichat e Cabanis, a psicologia não pode ser sensatamente considerada senão como um capítulo da fisiologia, do mesmo modo que, como aliás hoje ninguém mais contesta, o estudo da alienação mental, ou a psicologia mórbida, deve naturalmente cair no domínio da patologia". E *As três filosofias: filosofia metafísica*, *op. cit.*, p. 82: "Esta invenção da observação interna merece que nos demoremos um pouco; quando não tenha outro valor, terá sempre o de marcar um dos pontos negros, que mareiam o fundo do quadro do espírito humano no século XIX; aliás é pela observação interna que passa toda a nossa mocidade estudiosa".

[202] Ver *As três filosofias: filosofia teológica*, *op. cit.*, p. 276: "Aug. Comte [...] estabeleceu que, no contato com o mundo, o espírito não permanece passivo e que a ação do ambiente externo provoca sempre mais ou menos uma necessária reação interna, de modo que a sensação ou a apreciação do objeto se modifica no encontro com o estado do sujeito de onde resulta que todas as nossas concepções são ao mesmo tempo objetivas e subjetivas, e que *as nossas construções subjetivas estão sempre subordinadas aos materiais objetivos*". De Comte, ver *Curso de filosofia positiva*, *op. cit.*, p. 23.

de todo conhecimento, o que tornaria possível uma determinação do real que levaria à descoberta de suas "leis".[203]

No que diz respeito a Sílvio Romero, embora mantenha ressalvas mesmo quanto ao que considera méritos do positivismo, tal como a classificação das ciências, a oposição à metafísica e a lei dos três estados, o principal ponto sobre o qual incide sua crítica se refere ao que denomina positivismo *ortodoxo*, um dos campos que pretende produzir, portanto, como adversário do que constrói como Escola de Recife. Veja-se o que escreve Clóvis Beviláqua sobre as diferentes perspectivas do positivismo no Brasil:

> No Recife preponderou sempre o ramo positivista dissidente que vai se transformando no monismo alemão por intermédio do neopositivismo inglês de Spencer; enquanto que, ao sul, sempre a balança pendeu mais para o lado ortodoxo. Aqui apareceram as primeiras adesões apreciáveis do positivismo adaptado às exigências do tempo; no sul espontaram as primeiras adesões à religião da humanidade sistematizada.[204]

O positivismo enquanto "religião da humanidade sistematizada" foi praticado, sobretudo, pelo *Apostolado Positivista do Brasil*, situado no Rio de Janeiro, cujos principais membros são Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Para os propósitos desta análise, talvez

---

[203] No que diz respeito ao materialismo como metafísica, segundo Pereira Barreto, ver *As três filosofias: filosofia teológica, op. cit.*, p. 101: "Mas, que nos seja permitido tão somente dizer, do materialismo, que, filosoficamente, não é mais do que uma terceira forma de metafísica, se caracterizando essencialmente por sua pretensão a conhecer o que seja a matéria em si, e por seu método de explicações, que consistem, unicamente, em fazer intervir sempre o jogo *inexplicável* das *forças ocultas* da matéria". Note-se de passagem que Pereira Barreto apresentou à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro a tese *Teoria das gastralgias e das nevroses em geral*, publicada em 1865 e republicada por Roque Spencer Maciel de Barros no 1º vol. das *Obras filosóficas, op. cit.* A título de ilustração sobre a falibilidade de um conhecimento do homem a partir apenas da interioridade, na perspectiva do saber médico, ver pp. 38 e 95: "[...] a *origem da maior parte das nossas moléstias é social ou moral, e que por consequência a terapêutica urgente a instituir-se não pode ser senão da mesma natureza*". "Enquanto não estudarmos o homem no seu completo estado de unidade, como um todo indivisível, como faziam os antigos, melhores observadores do que nós e incomparavelmente mais sintéticos, não cessaremos de jogar entre um ignóbil materialismo e uma delirante metafísica em desvario".

[204] Beviláqua, Clóvis. *A philosophia pozitiva no Brazil, op. cit.*, p. 80. E ver de Sílvio Romero, *Doutrina contra doutrina, op. cit.*, p. 317: "Antes de tudo, importa assinalar que dos dois modos mais correntes de apreciar o famoso sistema, o daqueles que o consideram como uma obra unitária, cuja feição política e religiosa está de perfeito acordo com a parte filosófica, e o daqueles que o querem cindir em dois pedaços, um filosófico aceitável e outro político-religioso desprezível, não hesitamos em seguir o primeiro modo de julgar, como mais justo e mais atento aos fatos. / O segundo sistema é, como geralmente se sabe, o de Littré, Stuart Mill, Wyrouboff, Roberty e outros. O primeiro é o dos chamados ortodoxos, Robinet, Lonchampt, Audiffrent, Laffitte, Congrève, Sémérie".

haja um duplo aspecto que seja ilustrativo da distância que Sílvio Romero pretenderia conferir para si em relação a essa perspectiva. Em primeiro lugar, nela haveria uma espécie de abdicação de uma voz autoral caracterizada pela independência: diante do comtismo como sistema, a "fidelidade" teria um valor muito maior do que a "originalidade".[205]

Por outro lado, e em segundo lugar, a recusa dessa ortodoxia positivista visaria justamente seu aspecto *religioso*:

> A doutrina positivista parte do pressuposto da necessidade de uma crença, de um *dogma geral*, unanimemente seguido pela humanidade nas diversas fases de seu desenvolvimento através dos tempos. A esse dogma devem subordinar-se todos os impulsos, todas as manifestações da atividade humana, sob todos os aspectos considerada. A convergência das ideias, sentimentos e atos à doutrina fundamental e unitária é a *conditio sine qua non* da marcha normal da vida humana. O contrário disto é desordem, é agitação dispersiva, é a

[205] Ver Lemos, Miguel. *Sacramento da aprezentação. Discurso consecratório*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1934, 2ª ed. (1ª ed. de 1885), p. 5: "É desnecessário declarar que tudo quanto ali exponho na parte dogmática, é tirado das obras de Augusto Comte, por vezes textual ou quase textualmente. Não fazemos praça de originalidade, mas de fidelidade, mesmo porque a primeira é muito mais rara do que geralmente presume o vulgo literário. Por isso julguei escusado indicar todos os lugares que traslado ou resumo: a fazê-lo teria que repetir o nome de Augusto Comte, pelo menos, a cada período". A respeito de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, e também do Apostolado Positivista, ver Lins, Ivan. *História do positivismo no Brasil*, *op. cit.*, pp. 413-449; Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*, *op. cit.*, pp. 128-134; 145-167 e 173-276; Alonso, Angela. *Ideias em movimento*, *op. cit.*, pp. 129-131; Carvalho, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 132-140. Ver também Bosi, Alfredo. *O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração*. In: *Do positivismo à desconstrução. Ideias francesas na América*. Perrone-Moisés, Leyla (org.). São Paulo: Edusp, 2004, p. 22: "Pertencem ao saldo positivo [do positivismo]: o pensamento antropológico anti-racista; a precoce adesão à campanha abolicionista mais radical; a luta pelo Estado republicano leigo com a consequente instituição do casamento civil, do registro civil obrigatório e da laicização dos cemitérios; a exigência sempre reiterada da austeridade financeira no trato da coisa pública; enfim, o interesse pela humanização das condições de trabalho operário, que resultou, tanto na França da Terceira República como no Brasil, em propostas de leis trabalhistas, afinal implementadas quando políticos gaúchos de formação positivista ascenderam ao poder central em 1930". Do próprio Apostolado, ver Lemos, Miguel. *L'Apostolat Positiviste au Brésil. Troisième circulaire annuelle*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1908, 2ª ed. (1ª ed. de 1883), em que se descreve tanto a adesão quanto a posterior ruptura do autor com a direção de Pierre Laffitte. Por fim, a título de ilustração sobre a produção e ação positivista no Brasil, ver Mendes, Teixeira. *Rezumo chronológico da evolução do pozitismo no Brazil*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1930 (1ª ed. de 1924).

> *anarquia mental e moral* de que tanto fabulam os positivistas com uma impertinência só igual à sua cegueira.[206]

O "dogma geral" positivista, abarcando tanto a humanidade quanto a história, não deixaria espaço para as "transformações" ou "plasticidade" requeridas pelo "progresso científico". Muitos desses elementos serão explorados adiante, no momento em que procuraremos tratar das reflexões de Sílvio Romero. Por ora, seria interessante apontar para o fato de que a ortodoxia positivista enquanto religião significaria um esforço máximo de unificação do exterior com o interior, ou seja, significaria a recusa das perspectivas metafísicas representadas tanto pelo materialismo quanto pelo espiritualismo. Nas palavras de Miguel Lemos:

> A religião é a coordenação de toda a existência humana, quer individual, quer coletiva. Tem por fim *congregar* os homens e estabelecer um laço interno, de modo a *regular* cada indivíduo. Em palavras do Mestre: a religião indica o estado de completa *unidade* do indivíduo e da sociedade, quando todos os aspectos daquele e desta, tanto morais como físicos, convergem habitualmente para um destino comum.[207]

---

[206] Romero, Sílvio. *Doutrina contra doutrina*, *op. cit.*, p. 319. Ver p. 315: "Não nos iludamos, não se iludam os evolucionistas, os democratas, todos e quaisquer sectários das doutrinas não-positivistas: o comtismo tem sobre todos os sistemas modernos uma grande vantagem: é uma *religião* e está organizada pelo modelo *católico*... Tanto basta para dizer perante os espíritos cultos, que conheçam a história da civilização, para indicar que espécie de adversário é este que se deve urgentemente combater. [...] Será preciso mostrar ser a inteireza, a inflexibilidade do Positivismo exatamente a sua força e o seu defeito, a vantagem que o há de fazer avançar, o vício que o há de fazer perder terreno. A vantagem está em ser um todo lógico e inteiriço, tendo uma resposta e uma solução para as mais inquietantes questões que têm agitado a humanidade, resposta e solução aparentes, é certo, porém fáceis de ser apreendidas e assimiladas. / Daí o favor que vai encontrando caracteristicamente entre os povos pouco inventivos e dotados de maior ou menor preguiça intelectual, como é o nosso". Ver também pp. 315-316.

[207] Lemos, Miguel. *Sacramento da aprezentação*, *op. cit.*, p. 14. De Comte, ver *Catecismo positivista*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os pensadores*), 1973, tradução de Miguel Lemos, p. 123 (1ª ed. de 1852). Este texto é construído como um diálogo entre "A Mulher" e "O Sacerdote". Ver p. 127: "Com efeito, minha filha, nossa fé nunca teve senão um mesmo objeto essencial: conceber a ordem universal que domina a existência humana, para determinar nossa relação geral para com ela. Quer se assinalassem suas causas fictícias, quer se estudassem suas leis reais, o que sempre se quis foi apreciar essa ordem independente de nós, a fim de a sofrer melhor e de a modificar mais. Toda doutrina religiosa repousa necessariamente sobre uma explicação qualquer do mundo e do homem, duplo objeto contínuo de nossos pensamentos teóricos e práticos. / A fé positiva expõe diretamente as *leis* efetivas dos diversos fenômenos observáveis, tanto interiores como exteriores; isto é, suas relações constantes de sucessão e de semelhança, as quais nos permitem prever uns por meio dos outros. Ela afasta, como radicalmente inacessível e profundamente ociosa, toda pesquisa acerca das *causas* propriamente ditas, primeiras ou finais, de quaisquer acontecimentos. Em suas concepções teóricas, ela explica sempre *como* e nunca *porquê*".

A concepção de uma totalidade do conhecimento no interior da qual “indivíduo” e “sociedade” estariam indissoluvelmente inclusos, cujas “leis”, embora não operem como “causa”, poderiam ser descobertas, permitindo inclusive “prever” relações de “sucessão” entre os fenômenos, tais posições de Comte apropriadas pelos membros do Apostolado Positivista parecem configurar uma espécie de crença na universalidade da observação – não interna, tal como a proposta pelo ecletismo –, mas sim uma universalidade da observação exterior, como se àquilo que se considera experiência objetiva fosse atribuído a única fonte que validaria todo conhecimento como verdadeiro.

5.2. Metafísica, naturalismo, sociologia: Tobias Barreto

Tobias Barreto publicou em Escada – Sergipe, em 1875, um periódico chamado *Der Deutsche Kämpfer*, inteiramente escrito em alemão. Em sua *Apresentação*, escreve:

> Foi-se, por conseguinte, para sempre, aquele tempo quando se podia ignorar a Alemanha e seus famosos grandes homens, sem se tornar culpado de insulto à civilização; foi-se para sempre o tempo no qual o francesismo podia falar bem, e a Ciência e a Filosofia pareciam propriamente mercadorias francesas, as quais se podia comprar por qualquer preço. / Não se deve deixar sem menção que será inaugurado um novo caminho para o estudo da Ciência e da Literatura através do trabalho empreendido pelos senhores editores desta publicação. Trata-se de, nada menos, que o primeiro órgão a animar o germanismo no Norte do Brasil.[208]

À novidade da introdução do "germanismo" na produção filosófica brasileira corresponderia, segundo Sílvio Romero, a novidade da própria Escola do Recife. O "france-

---

[208] *Apresentação* de *Der Deutsche Kämpfer* (1875). In: Barreto, Tobias. *Estudos alemães*. Rio de Janeiro: Record; Aracaju: Secretaria de Cultura e Meio Ambiente, 1991, p. 85, tradução deste texto por Vamireh Chacon, organização e notas de Paulo Mercadante, Antônio Paim e Luiz Antônio Barreto, 5ª ed. A respeito deste periódico, ver Borrmann, Ricardo. *Die brasilianische Rezeption Rudolf von Jherings und Ernst Haeckels durch Tobias Barreto und Sílvio Romero: Instrumentalisierung(en), Netzwerke und transatlantische Ideenzirkulation (1869-1889).* Doutorado – Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2016, pp. 125-128. Para informações biográficas sobre Tobias Barreto, ver Mercadante, Paulo & Paim, Antônio. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1972, pp. 47-51 e 61-102; Romero, Sílvio. *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, pp. 109-118; Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*, *op. cit.*, pp. 283-293; Orlando, Artur. *Ensaios de crítica*. São Paulo: Edusp, 1975, pp. 79-99 (1ª ed. do texto sobre Tobias Barreto de 1904); e Lima, Hermes. *Tobias Barreto (a época e o homem)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, 2ª ed., pp. 1-45. Por fim, a respeito do "francesismo", ver Adet, Émile. "Litteratura contemporanea franceza". *Minerva brasileira*. n. 2, vol. 1, 15 de novembro de 1843, p. 37: "Percorrendo-se o círculo dos conhecimentos humanos no Brasil, vê-se que a França é a nação que mais tem contribuído neste século para o rápido progresso civilizador deste império. Descobre-se no seu desenvolvimento intelectual, debaixo de todas as modificações que são inerentes ao caráter nacional, a ideia francesa dominadora. Porquanto, percorra-se o campo da política, e distinguir-se-á fragmentos do sistema francês; explorem-se as ciências, físicas ou naturais, sociais ou filosóficas, incomensuráveis domínios, a ideia francesa é que sempre primeiro aparecerá".

sismo", assim, operaria como uma espécie de base *negativa* sobre a qual Tobias Barreto procurará erigir seu edifício filosófico. Nesse sentido, *no que diz respeito à filosofia*, tal "francesismo" deve ser entendido como rubrica sob a qual se encontraria o positivismo – como veremos –, mas, sobretudo, o *espiritualismo*, o qual Tobias Barreto caracteriza como "tendência geral do século". Daí ser necessário, de acordo com sua perspectiva, proceder à crítica dos autores franceses apropriados pelos autores brasileiros:

> Por mais que a palavra eloquente, bem que superficial, de Victor Cousin, tenha proclamado a necessidade e a importância do método psicológico em todas as questões que interessam à filosofia; por mais que o gênio meditativo de Jouffroy pareça ter penetrado nas profundezas da vida interior e trazido de lá preciosos tesouros de observação, confessamos que jamais nos foi possível descobrir esse cúmulo de riquezas escavadas pela mão dos psicólogos, nem mesmo atinar com o modo de haver todos os resultados, tão altamente prometidos.[209]

Havíamos mencionado no "Capítulo 2" desta tese o papel ocupado pela *confissão* de Jouffroy neste campo discursivo, ou seja, o estabelecimento de um debate na história da filosofia entre o que se compreendia como sensualismo do século XVIII e "um triunfo completo das novas teorias" – representadas pela perspectiva da qual Victor Cousin seria a mais conhecida expressão. Tobias Barreto, portanto, ao dirigir suas objeções

---

[209] Barreto, Tobias. *A religião perante a psicologia* (1870). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 113. Ver também *Guizot e a escola espiritualista do século XIX* (1868). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 43. Ver esta outra passagem de crítica ao ecletismo: "Os oradores ecléticos mostram-se incansáveis na construção de sua filosofia; mas é claro que pouco trabalho lhes custa o achado de coisas tão fúteis. Psicólogos em geral inexatos e levianos, que, sobre todas as questões levantadas na primeira instância do senso íntimo, cometem o círculo vicioso de apelar para o juízo da mesma consciência, os espiritualistas franceses, com os olhos ainda fitos no geômetra Descartes, não adiantam um passo, não resolvem uma só dúvida. Tal é a filosofia gárrula que adquiriu uma consideração indébita, por seus manejos retóricos e suas atitudes tribunícias". *Sobre a religião natural de Jules Simon* (1869). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit*, p. 76. Para a caracterização das reflexões filosóficas de Cousin como do domínio da retórica ou da eloquência, ver Taine, H. A. *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France.* Paris: Hachette, 1903, 9ª ed. (republicada da 3ªed. de 1868; 1ª ed. de 1857), p. 82: "O talento de M. Cousin é oratório. Ele tem o dom e o gosto pela eloquência; vocês encontrarão nele todas as qualidades que podem alimentá-la ou orná-la". Ver também pp. 79-104. Por fim, veja-se, na mesma direção, crítica de Tobias Barreto a Gonçalves de Magalhães, em *Fatos do espírito humano* (1869), *op. cit.*: p. 74: "O espiritualismo excessivo do Sr. Magalhães e dos que o antecederam nessa doutrina, compromete-se a si mesmo. / Um dos grandes defeitos da psicologia, ensinado pela *filosofia popular* [ou seja, o ecletismo] da França, é que dando muitas vezes como fatos de consciência incontestáveis coisas mais que muito duvidosas, eleva-se a induções forçadas, tira argumentos gerais de exceções ou de experiências que nada autorizam, poetiza, declama e afinal constitui uma ciência imaginária. Tal defeito caracteriza a obra do nosso filósofo."

justamente à fonte dessa polarização entre sensualismo e espiritualismo, promoveria um distanciamento em relação às próprias categorias que de alguma maneira demarcavam e orientavam diversos posicionamentos filosóficos. Justamente a respeito desse texto de Jouffroy, veja-se o que escreve:

> Observando-se a si mesmo, [Jouffroy] idealizou o estado de dúvida que – *cogito, ergo sum* – impõe, mais ou menos, aos seus ingênuos seguidores. Deste modo chegou a ter-se na conta de um cético perfeito, a quem só restava o prazer de levantar de novo com os dados da razão o que ela propriamente havia derrubado. / A verdade é que o filósofo nunca se achou de fato nesse estado merencório e tenebroso. Tudo aquilo, eram raios de fantasia, colorindo tristemente a consciência do psicólogo. [...] Entretanto era uma questão mui simples e natural: se Jouffroy perdeu a fé, meditando e descobrindo a fragilidade das suas bases, onde existem expendidas as razões que deram nova direção ao seu pensamento? Ninguém há que saiba delas; e é isto o que parece-me digno de nota.[210]

Tobias Barreto objetar a Jouffroy uma *ausência* de "razões" para uma "nova direção" do seu pensamento parece se dever ao fato de compreender diversamente a quais parâmetros a investigação filosófica necessitaria atender. Dito de outra maneira, o procedimento de Jouffroy de "observar-se a si mesmo", na perspectiva do espiritualismo, já bastaria por si enquanto método filosófico em exercício, ou seja, na medida em que punha em operação a *observação interna*. Ora, mas seria justamente essa opção metodológica que Tobias Barreto veria como insuficiente. Em primeiro lugar, a falibilidade da observação interna proviria da impossibilidade em que se encontraria a consciência de observar-se a si mesma, recaindo assim em um "círculo vicioso". Em segundo lugar, os espiritualistas cairiam em erro porque identificariam o método psicológico ao método das "ciências naturais", ou, ainda, ao de "outras ciências da observação", recusando, assim, a especificidade que o "estudo do espírito humano" requer.[211]

---

[210] Barreto, Tobias. *A ciência da alma ainda e sempre contestada, op. cit.*, p. 134. Quanto à questão do *ceticismo* de Jouffroy, veja-se posicionamento de Antônio Pedro de Figueiredo no "Capítulo 3" desta tese.

[211] Tais considerações, no que diz respeito à posição de Tobias Barreto, serão melhor desenvolvidas logo adiante. Quanto ao problema da identificação entre método psicológico e método das ciências naturais, ver *Guizot e a escola espiritualista do século XIX*, *op. cit.*, pp. 44 e 46: "Os espiritualistas modernos, empregando no estudo do espírito humano o método das ciências físicas, viciaram a psicologia em seu princípio. O mundo material nos é dado pela observação da mesma forma que o mundo espiritual, é ver-

Tal recusa do método psicológico da observação interior não significa, contudo, um alinhamento de Tobias Barreto com teses do positivismo que atribuiriam ao exterior a validade de todo conhecimento – como se pode notar, em certo sentido, em Luís Pereira Barreto. Veja-se como Tobias Barreto se posiciona a respeito do positivismo:

> Tendo em alta estima a concepção grandiosa da escola positivista, fazemos contudo algumas reservas que julgamos importantes; e não podemos por conseguinte declarar-nos seu fiel discípulo. [...] Quando, por exemplo, Augusto Comte nos ensina que a humanidade passa por três estados sucessivos, o teológico, o metafísico e o positivo, notamos que a mais simples observação da sociedade contraria semelhante proposição, visto como aí coexistem a metafísica e a teologia com as mesmas pretensões, combatendo pela mesma causa, disputando-se entre si a posse da verdade e com ela o governo moral das inteligências.[212]

Afirmar, contra o positivismo, uma "coexistência" da metafísica e da teologia indica, além de considerações de ordem temporal, ou seja, o fato da lei dos três estados ser insuficiente para a explicação do que Tobias Barreto compreende como história (como procuraremos apontar mais à frente), indica também que, embora haja concordância no que diz respeito à crítica à teologia, a peremptória recusa da metafísica pelo positivismo arrastá-lo-ia para a posição dos materialistas, uma vez que a exclusividade da observação exterior vedaria o acesso àquilo que, para Tobias Barreto, seria uma "explicação do mundo". Segundo sua perspectiva, portanto, seria necessário reconhecer à metafísica um sentido que ultrapassa as vistas que dela o positivismo poderia ter.[213]

---

dade; mas ao passo que nenhuma lei, nenhuma causa, nenhuma força cai imediatamente sob o domínio da observação externa, o mesmo não se dá na observação do mundo intelectual. [...] Ora, em que tem consistido o método da escola espiritualista a respeito dos fatos internos? Simplesmente em observá-los com a mais escrupulosa atenção, classificá-los e reduzi-los a leis, como justamente praticam os físicos"."O que, porém, censuramos é que ela [escola espiritualista] não tenha tido sempre em vista a diferença enorme que separa a psicologia das outras ciências de observação, de onde resulta que o método não deve ser totalmente idêntico, já pela diversidade dos objetos, já pela dos princípios de que partem."

[212] Barreto, Tobias. *Sobre a religião natural de Jules Simon*, *op. cit.*, p. 81.

[213] Sobre a concordância com a crítica à teologia, ver *idem*, p. 78: "Não nos enganamos, quando firmemente aderimos ao pensamento da escola de Augusto Comte, na parte relativa ao desdém da teologia; e cremos que o positivismo teria uma grande vitória, se empreendesse a crítica de todos os sistemas teístas, católicos ou não, para mostrar-lhes o falso caminho em que pisam e as contradições em que caem." Por outro lado, a respeito das incompreensões do positivismo em relação à metafísica, ver *Recordação de Kant* (1887). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 379: "Em geral os positivistas não querem compreender que o materialismo, do qual o seu sistema é uma das últimas formas, sempre se ressentiu do defeito de

Para que se torne compreensível que, segundo Tobias Barreto, a metafísica é uma "disposição natural e inerradicável do espírito" ou, ainda, que "o caráter metafísico é inerente a toda pesquisa filosófica", seria necessário distinguir entre dois sentidos presentes nessa noção: por um lado, um "metafísico de velho estilo" seria aquele que, por meio de "hipóteses" e "conjeturas", aparta-se da experiência de modo a procurar definir o "absoluto" ou o "ultra-experimental". Nesse ponto de vista, não há a certificação das condições de possibilidade desse saber, e por isso se constituiria num "dogmatismo filosófico". Por outro lado, haveria uma metafísica que não seria uma "teoria do *absoluto*", mas sim uma teoria do "*conceito do absoluto*, da origem, da significação e do valor objetivo desse mesmo conceito".[214] Como se pode ver, a construção do posicionamento de Tobias Barreto com a finalidade de distinção com o que compreende ser o positivismo não se coaduna com uma defesa da metafísica tal como a levada a cabo por Gonçalves de Magalhães, por exemplo. Pelo contrário, é no interior do que propaga como *germanismo* que se efetuará uma reformulação tanto da dicotomia entre sensualismo e espiritualismo, quanto da oposição, proposta pelo positivismo, entre uma metafísica que incluiria em si materialismo e espiritualismo, e, por outro lado, o próprio estado científico ou positivo. Com efeito, além de Kant, são também mobilizadas por Tobias Barreto reflexões que recairiam sobre a denominação de *monismo*, segundo as quais poder-se-ia falar numa superação do dualismo entre corpo e espírito que culminasse em uma "unidade metafísica da natureza".

Referindo-se ao "resultado" a que teria chegado Ernst Haeckel em sua obra *História da criação natural*, publicada em 1868, escreve Tobias Barreto:

> Esse resultado culmina-se no arredamento do *dualismo*, até então mais ou menos dominante, de espírito e matéria; e não decerto pela subordinação de

---

satisfazer-se com uma explicação do mundo, que termina precisamente no ponto onde começam os problemas da filosofia. Pôr de lado esses problemas, a título de enigmas inextricáveis ou bolhas de sabão da fantasia de espíritos enfermos, que se nutrem de bagatelas, como certos animais se nutrem de palha, é um procedimento cômodo, sem dúvida; porém pouco filosófico. / Os positivistas não querem compreender que uma coisa é a metafísica dogmática, que converte sonhos em realidades, que *fecha os olhos para melhor ver*, que desdenha da experiência, quando esta vai de encontro aos seus oráculos, e outra coisa é a metafísica reservada e consciente, que há de sempre existir, se não como ciência, como disposição natural e inerradicável do espírito, segundo Kant." Nesse mesmo sentido, ver *Algumas ideias sobre o chamado fundamento do direito de punir* (1881). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 218.

[214] Ver *Recordação de Kant*, *op. cit.*, pp. 376-380. Sobre outros elementos das reflexões de Kant de que Tobias Barreto se apropria, ver todo esse texto.

> um princípio ao outro; por conseguinte, nem em favor do materialismo, nem em favor do espiritualismo. O corpo mesmo é o espírito desconhecido, o espírito, porém, é o desconhecido no corpo, e a natureza com o espírito que nela impera, uma *unidade* metafísica. Tornar compreensível esta *unidade*, construir o seu *conceito*, é o problema que Haeckel entrega a uma nova filosofia, sob o título de *monismo*. / Mas não devo deixar inobservado que o ilustre professor de Jena não foi sempre coerente consigo mesmo no desenvolvimento da sua doutrina. Antecipando a filosofia no modo de compreender a unidade metafísica da natureza, ele acabou por eliminar o espírito em proveito da matéria, e o seu monismo degenerou em puro *mecanicismo*.[215]

Na perspectiva de Haeckel, o "dualismo entre espírito e matéria" corresponderia ao que denomina, de uma parte, "grupo *causal*" ou "*mecânico*", e, de outra parte, o "*teleologismo*" ou "*vitalismo*". Ou seja, a defesa de causas finais para a explicação da natureza, segundo o ponto de vista teleológico ou vitalista, recairia necessariamente na suposição de "uma força criadora ativa tendo desígnios pré-concebidos", de modo a presidir ao movimento dos corpos, tornando-se, então, um "supernaturalismo"; por outro lado, abdicando-se do dualismo entre espírito e matéria, seria possível obter uma explicação do mundo "unitária", regida apenas por "causas mêcanicas naturais":

> Graças à teoria da descendência, pode-se estatuir a doutrina da unidade da natureza, de modo que a inteligência de todos possa explicar por causas mecânicas os fenômenos complicados do mundo orgânico, tão facilmente como qualquer ato físico, os tremores de terra, a direção dos ventos, as correntes marítimas. Chegamos assim à convicção extremamente importante que todos os corpos conhecidos da natureza são igualmente "animados" e que a oposição outrora estabelecida entre o mundo dos corpos vivos e o dos corpos mortos não tem razão de ser.[216]

---

[215] *Idem*, p. 373.

[216] Haeckel, Ernst. *História da criação dos seres organizados segundo as leis naturais*. Porto: Lello & Irmão, 1961, tradução de Paulo Pimenta, p. 17 (1ª ed. da obra *Natürliche Schöpfungsgeschichte* é de 1868). Ver pp. 8-9: "Nesta [questão do enigma do desenvolvimento orgânico], como noutras questões biológicas, dá-nos o transformismo respostas não só satisfatórias, mas com o merecimento de atribuir somente a causas mecânicas naturais, às forças físico-químicas, fenômenos de longa data explicados como produzidos por forças criadoras sobrenaturais. Por consequência, graças à nossa teoria, tiramos dos recantos dos domínios botânico e zoológico, e particularmente da antropologia, a mais importante das províncias zoológicas, o véu mítico do milagre, do supernaturalismo com que, até agora, se envolviam os fenômenos evolutivos nesses ramos da história natural. Esvai-se o obscuro fantasma engendrado pela

A superação do dualismo entre espírito e matéria, no interior das reflexões de Haeckel, é compreendida, portanto, como eliminação da oposição entre o "orgânico" e o "inorgânico", uma vez que, seja um "ato físico", seja um fenômeno "animado", ambos seriam regidos por relações mecânicas. Como se vê, deixam de ter sentido aqui posições tais como as presentes em Gonçalves de Magalhães ou Ferrreira França, segundo as quais haveria uma *força vital* que radicalmente distinguiria o que seria do âmbito da exterioridade – o corpo próprio ou os corpos exteriores – e o que seria do âmbito da interioridade – o eu ou a alma. Em Haeckel, aliás, assim como em Tobias Barreto, a alma seria apenas "função do nosso cérebro".[217]

Em citação feita mais acima, contudo, Tobias Barreto afirmara, a respeito de Haeckel, que "o ilustre professor de Jena não foi sempre coerente consigo mesmo no desenvolvimento da sua doutrina", e que "o seu o monismo degenerou em puro *mecanicismo*". Veja-se como desenvolve seu argumento:

> O grande professor de Jena, que é um dos mais ilustres próceres da ciência moderna, parece-me deixar-se levar por um preconceito do tempo, quando identifica a intuição mecânica e a intuição monística do mundo. Uma coisa não é exatamente a outra. / O monismo filosófico é conciliável com a teleo-

---

poesia mitológica ante a luz brilhante do conhecimento científico das leis naturais". A respeito da apropriação por Haeckel da "teoria da descendência" ou "transformismo", ver pp. 3-4: "A teoria de Darwin, coroa das ciências naturais, é conhecida pelo nome de teoria da descendência ou doutrina genealógica. Chamaram-lhe também doutrina das metamorfoses ou teoria da transmutação ou, mais simplesmente, transformismo. [...] Com efeito, a doutrina pretende que a totalidade dos diferentes organismos, que todas as espécies animais, que todas as espécies vegetais, que outrora viveram e que as que ainda vivem na terra, derivam de uma única forma ancestral ou de um pequeno número de formas ancestrais excessivamente simples e que, a partir deste ponto inicial, evolucionaram por uma metamorfose gradual". Quanto a este ponto, ver, de Tobias Barreto, *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem* (1884). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, pp. 290 e 292. Por fim, ver, de Haeckel, *O monismo. Laço entre a religião e a sciencia (profissão de fé de um naturalista)*. Porto: Chardron, 1919, tradução de Fonseca Cardoso, 2ª ed., p. 11: "Por consequência nós consideramos também toda a ciência humana como um único edifício de conhecimentos, repelimos a distinção habitual entre a ciência da natureza e a do espírito. A segunda não é mais do que uma parte da primeira ou reciprocamente as duas não fazem mais do que uma. A nossa concepção monista do universo pertence pois a esse grupo de sistemas filosóficos que se designam, sob um ponto de vista, com os nomes de mecanistas ou panteístas".

[217] Ver Haeckel, E. *O monismo*, *op. cit.*, p. 38: "O nosso corpo humano formou-se lenta e gradualmente através de uma longa série de vertebrados ancestrais; e o mesmo aconteceu com a nossa alma que, sendo uma função do nosso cérebro, se desenvolveu gradativamente em correlação com este órgão. O que chamamos simplesmente alma humana, não é mais do que a soma das nossas sensações, das nossas vontades e dos nossos pensamentos, o conjunto das funções psicológicas, cujas células ganglionares microscópicas do nosso cérebro representam os órgãos elementares".

> logia, não tem horror às causas finais, cujo conceito não é sempre, como querem os materialistas sistemáticos, um meio cômodo da razão preguiçosa, para furtar-se à pesquisa das causas eficientes, ao passo que o monismo naturalístico só admite estas últimas, e crê poder com elas fazer todas as despesas de explicação científica. [...] O mundo não é só uma cadeia de *porquês*, como pretende o materialismo acanhado, mas ainda uma cadeia, uma série de *para-quês*, de fins ou de alvos, que reciprocamente se apoiam, se limitam, que saem uns dos outros. A intuição mecânica, porém não quer saber do que vai além da simples concatenação de causas e efeitos. O monismo naturalístico, que representa a unidade de vistas adquiridas no domínio das ciências naturais, está preso, como elas, à exclusiva consideração da causalidade, que é a lei capital da empiria, o princípio gerador de toda experiência.[218]

Segundo Tobias Barreto, a falsa identificação promovida por Haeckel entre a "intuição mecânica" e a "intuição monística" residiria no fato de que, para a explicação do "mundo", seria necessário considerar a presença de *causas finais* no desenvolvimento das relações entre os fenômenos. Dito de outra maneira, embora em Tobias Barreto haja a concordância de que as *causas eficientes*, enquanto causas de ordem físico-química ou material, estariam aptas a depreender nas coisas sua transformação, isso não significa que elas esgotem, *no que diz respeito aos seres orgânicos*, todos os elementos aí em jogo. Tal posição não quer dizer, contudo, que alinhar-se à teleologia assim compreendida implique em defender uma perspectiva metafísica tal como a criticada pelo positivismo: tratar-se-ia, antes, de reconhecer que nos organismos haveria um "resto mecanicamente inexplicável", de modo que a "série dos *para-quês*" parece ser como um *negativo* do que Tobias Barreto, apropriando-se de Haeckel, denomina "intuição mecânica".

Tal "resto mecanicamente inexplicável" seria inconciliável, segundo Tobias Barreto, com a concepção positivista de uma totalidade do conhecimento de que indivíduo e *sociedade* fariam parte – como vimos anteriormente. Sendo assim, ao propugnar a teleologia como elemento necessário à apreensão do orgânico, seria possível desvencilhar-se, ao mesmo tempo, por meio do que compreende ser o monismo filosófico, tanto do que

---

[218] Barreto, Tobias. *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociologicas* (1887). In: *Estudos de filosofia, op. cit.*, p. 323. A referência para a crítica de Tobias Barreto a Haeckel é Ludwig Noiré, principalmente sua obra *Der monistische Gedanke. Eine Konkordanz der Philosophie Schopenhauers, Darwins, Robert Mayers und Lazarus Geigers*. Leipzig: Veit, 1875. Para outros trechos em que Tobias Barreto marca diferenças entre Haeckel e Noiré, ver *idem*, p. 322 e *Introdução ao estudo do direito* (1887-1888). In: *Estudos de filosofia, op. cit.*, pp. 422-424.

considera problemático no mecanicismo de Haeckel, quanto daquilo que encontra, entre os positivistas, de problemático na sua pretensão de construir uma *sociologia*:

> A sociologia tem a pretensão de incorporar-se às ciências naturais e, mediante o emprego do mesmo método que as assinala, obter iguais resultados. Mas esquece que não existe uma ciência da *natureza*, como ela pretende ser uma ciência da *sociedade*. / As ciências naturais são resultados de análise, que não precisam de uma síntese; são diferenciações da viva realidade dos fatos. Admitida, por hipótese, uma perfeita analogia entre os dois grandes objetos de indagação científica, seria concludente que se incorporasse ao grupo das ciências naturais, não uma sociologia ou pretendida ciência da sociedade, mas um grupo de ciências sociais, tão bem definidas e diferenciadas como elas.[219]

A objeção de Tobias Barreto à possibilidade da sociologia é, portanto, dupla, ou seja, diz respeito ao seu *método* e ao seu *objeto*. Quanto ao primeiro aspecto, o saber sociológico incorreria em erro porque baseado nas "ciências naturais", procedendo de modo a incorporar-lhe seu "rigor", o qual, entretanto, estaria restrito ao estabelecimento de relações de "causa e efeito".[220] Por outro lado, associado ao mecanicismo do método socio-

---

[219] Barreto, Tobias. *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas*, *op. cit.*, p. 363.

[220] Ver *idem*, p. 350: "A ideia da possibilidade e realidade de uma sociologia procede de duas fontes distintas: o predomínio das ciências naturais, por um lado, e um certo número de aberrações políticas, por outro, características do nosso século. / As ciências naturais, com efeito, têm podido por seus triunfos cativar o espírito público, e esses triunfos são sobretudo devidos à simplicidade e rigor do seu método, bem como à importância prática dos seus resultados. Daí o seguinte fenômeno geralmente observado: tudo que de qualquer modo e em qualquer domínio pretende chegar a um verdadeiro conhecimento, endireita logo a sua marcha pelo caminho das ciências naturais. / Daí também, portanto, o geral esforço que se nota até em filósofos e literatos, para construírem uma intuição mecânica do mundo, na qual antes de tudo só se trata da relação de causalidade, do assinalamento de causas e efeitos, da indicação de leis, que dominam os acontecimentos. E esta exagerada apreciação traz como consequência atirar-se para o segundo plano, como uma superfluidade, aquela ânsia que há no espírito humano, de conhecer também o que não lhe é imediatamente atingível, nem lhe chega pela senda de exata investigação." A título de ilustração quanto às "aberrações políticas" também como "fonte" da crença na possibilidade da sociologia, ver *idem*, pp. 351-352, em que Tobias Barreto afirma que, por se conceber o Estado e a sociedade "como dois seres diferentes", decorrem as seguintes posições: para o "liberalismo", "o Estado é o criado da sociedade", de modo que "A relação da sociedade com o Estado é julgada, como a de um empresário com os seus trabalhadores, que têm de executar a sua tarefa, mas nada ordenar nem tomar para si liberdade alguma". O "socialismo", de sua parte, "[...] exige o arredamento da concorrência por meio de uma ordem social positiva, que indique a cada indivíduo o seu lugar e os seus afazeres. Uma tal ordem parece tornar o Estado supérfluo e resolvê-lo de todo na sociedade". Quanto à "democracia": "Aos olhos da democracia, em geral não existe sociedade. Este conceito, ela o substitui pelo de *povo*. O povo é para ela o que é a sociedade para o socialismo, isto é, o soberano – ou este se deixa servir pelo Estado, ou sirva-se a si mesmo".

lógico, o próprio objeto a que se dedicaria seria, também ele, discutível, uma vez que pressuporia a existência determinável de uma *totalidade* que, no caso desse saber, seria justamente a sociedade.

> A questão principal não é de método, mas de objeto. A sociologia não tem um, que possa ser regularmente observado. Se ela pretende alguma coisa séria, é sem dúvida abranger no seu círculo de observação a totalidade dos fenômenos sociais e descobrir as respectivas leis. [...] Mas isto será possível? Não nos paguemos de palavras vãs. O *positivismo*, que criou a bárbara expressão de *sociologia*, aliás bem adaptada à esdrúxula ideia da coisa, nos fala de uma *estática* e uma *dinâmica* social, aquela compreendendo as leis da existência, e esta as leis do desenvolvimento da sociedade; porém a pergunta surge espontânea: que sociedade? A humana, por certo. / Mas a frase – *sociedade humana* –, ou não passa mesmo de uma *frase*, ou é simplesmente a *soma* dos mil e quatrocentos milhões de terrícolas. Como tal, entretanto, no sentido jurídico, moral, religioso, político e até econômico e comercial, não tem valor nenhum.[221]

O objeto *sociedade* enquanto totalidade não seria passível de observação porque, se já havia, entre os seres orgânicos, um "resto mecanicamente inexplicável", no caso das "formações superiores", tais como "o homem, a família, o estado, a sociedade em geral", tal resto é "quase tudo". Ao que parece, segundo Tobias Barreto seria como se não pudesse haver correspondência entre um objeto total de conhecimento – no caso, a sociedade humana – e o conhecimento total de um objeto – a própria sociologia: ambos estariam invalidados, assim como, quanto às ciências naturais, estaria invalidada a preten-

---

Por fim, há a posição aristocrática: "A sociedade, no sentido aristocrático, é aquela parte da nação, em cujo conjunto são perceptíveis e sabem fazer-se valer elementos desiguais de notável significação, ao passo que o povo como resíduo apresenta uma massa indistinta. / Ambos os conceitos, aristocrático e democrático, coincidem no modo comum de considerar o povo como um místico-elementar, com a diferença de que para a democracia, além dessa entidade, politicamente nada existe, ao passo que para a aristocracia ainda existe a sociedade, da qual o povo não faz parte."

[221] *Idem*, p. 345. A respeito do neologismo *sociologia*, produzido por Auguste Comte, ver *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier, 1839, tomo IV, p. 252: "Acredito dever arriscar, desde agora, este novo termo, exatamente equivalente à minha expressão, já introduzida, de *física social*, a fim de poder designar com um nome único esta parte complementar da filosofia natural que diz respeito ao estudo positivo do conjunto de leis fundamentais próprias aos fenômenos sociais". Quanto à *estática social*, ver 50ª Lição deste tomo; quanto à *dinâmica social*, ver 51ª Lição.

são de um conhecimento da natureza enquanto totalidade: apenas "ciências" particulares estariam aptas a corretamente apreender as causas finais e eficientes aí em jogo.[222]

[222] Ver Barreto, Tobias. *Introdução ao estudo do direito*, *op. cit.*, p. 424. Ver também *A irreligião do futuro* (1888). In: *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 390: "Com efeito: – a chamada sociologia é uma das manias da nossa época, que provavelmente a história literária ainda designará, para bem assinalá-la e distingui-la, por *época sociológica*. Não há presentemente fenômeno algum, nem ordem de fenômenos da vida política e social, que não se faça logo entrar na categoria da moda. A sociologia abrange tudo; hoje tudo é *sociológico*, inclusive a toleima dos que falam e creem em semelhante coisa." Por fim, ver, no mesmo sentido da impossibilidade de um objeto total: *Um discurso em mangas de camisa* (1887). In: *Discursos*. *Obras completas de Tobias Barreto IV*. Sergipe: Edição do Estado do Sergipe, 1926, p. 128: "Não nos iludamos: – o conceito da humanidade é apenas uma categoria do pensamento, senão antes um esquema da fantasia, que nas almas estremecidas pode elevar-se ao grau de um postulado do coração, um suspiro, um – *quem me dera!* – Quem nos dera, com efeito, que todos fôssemos irmãos, que como tais nos amássemos! Nada mais belo, sem dúvida. Mas também nada mais irrealizável." A título de ilustração, ver crítica de Sílvio Romero a Tobias Barreto, quanto à sua defesa da impossibilidade da sociologia. *Ensaio de filosofia do direito*. São Paulo: Landy, 2001 (1ª ed. de 1895), pp. 41-55. Ver também Chacon, Vamireh. *História das ideias sociológicas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1977, pp. 13-22.

Conclusão

Há muitos outros materiais e autores que poderiam ter sido objeto de análise neste trabalho, sejam livros ou artigos de jornal, em que se pode encontrar discursos autodenominados filosóficos.[223] O recorte que fizemos se constitui, portanto, apenas como aproximação em relação a um objeto vasto e complexo. Contudo, tal opção talvez possa conferir inteligibilidade a um conjunto mais amplo de textos presentes neste campo discursivo, uma vez que categorias tais como *materialismo* ou *espiritualismo* parecem de certa forma servir como balizas que orientam diversos posicionamentos, ou melhor, a *polarização* entre tais noções, desde que se atente a seus múltiplos sentidos, pode contribuir para a compreensão de distinções que os autores criavam para si e, ao mesmo tempo, às quais respondiam. Gostaríamos, nesta Conclusão, de tratar ainda de um último elemento em operação em tais discursos filosóficos.

Entre os autores que procuramos investigar, não obedecemos a uma relação de sucessão cronológica. Iniciamos com Gonçalves de Magalhães porque, a *Factos do espírito humano*, foi atribuída, pelos contemporâneos, uma característica de inauguração da filosofia no Brasil. Embora não tenhamos assumido tal juízo no que teria de *realidade*, assim procedemos porquanto tal obra, como apropriação do ecletismo ou espiritualismo tal como formulados principalmente por Cousin e Jouffroy, parece ter operado como uma espécie de *referência* ou *ponto de apoio* em relação aos quais outras produções se espelhavam ou se contrapunham. A propósito, procuramos apontar que a atribuição de um sentido inaugural a *Factos do espírito humano* se devia também à comparação com compêndios e manuais de filosofia em que não havia uma voz autoral que

[223] A título de indicação a respeito de autores que se agrupam numa perspectiva não examinada neste trabalho, ver Campos, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 46-52, em que trata de aspectos das obras de José Soriano de Souza, Afonso de Moraes Torres e Vicente Cândido Figueira de Saboia. Ver também Lara, Tiago Adão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Fundaj, Massangana, 1988.

reivindicasse para si independência, ou seja, que não se reivindicava como própria, constituindo-se no que chamamos uma autoria mínima. Além disso, nesses compêndios parece estar presente uma concepção de temporalidade cuja medida é pautada pelo que se comprende ser um caminho espiritual do saber no interior do ensino de filosofia: para tornar-se filósofo, o aprendiz deveria passar por uma sequência de objetos e reflexões de modo a tornar-se apto à prática da filosofia. Também aqui, inclusive, haveria uma distinção com *Factos do espírito humano*: havíamos mencionado que a escala apta a mensurar a temporalidade em jogo nas reflexões de Magalhães, no que toca à maneira como concebe o *tempo em que incide sua filosofia*, diz respeito não aos momentos de aprendizado, mas à *história*.

Por conseguinte, pode-se supor que atribuir um caráter inaugural a uma obra só faça sentido desde que esteja em operação uma concepção de temporalidade que abarque a *própria ideia de inauguração*. Sob certo ponto de vista, as qualificações dirigidas a Gonçalves de Magalhães como iniciador de uma nova filosofia ou, simplesmente, *da* filosofia no Brasil, implicam em reformulações não apenas de noções de presente ou futuro, mas também em *relação a que* tal produção seria inovadora, quer dizer, implicam em reformulações sobre o que seja ou deva ser o *passado*. Inaugurar algo, nesse sentido, significaria produzir um *novo passado*: quando M. M. de Carvalho, em *A philosophia no Brasil*, afirmara que "o espírito humano passa por diferentes fases: as tendências para o materialismo afetam seus primeiros ensaios", tal colocação produz uma identificação entre *materialismo* e *passado*, seja no que diz respeito ao "espírito humano" enquanto indivíduo, seja no que diz respeito ao "espírito humano" enquanto *história*.[224] Quanto ao primeiro aspecto, é de se notar que ao materialismo, enquanto consequência última do sensualismo, é conferida primeira posição na ordem do conhecimento, ou seja, seria como se o homem, ao procurar se conhecer – por meio da observação interior, na perspectiva em que se colocam os autores –, se deparasse *primeiro* com as sensações ou objetos exteriores, para só então depois deles se distinguir, encontrando em si um eu apartado de seu corpo, perfazendo portanto uma identidade – tal como ocorre em Eduardo Ferreira França, como procuramos indicar.

---

[224] Ver Cousin, V. *Cours de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 44: "Em uma palavra, a certeza da observação interior precede a da história, mas a certeza da história é a representação ampliada da natureza humana; e o que se percebe com dificuldade na consciência, reluz na história em caracteres brilhantes".

Quanto ao segundo aspecto – o fato do materialismo ser visto como um passado na história –, lembremos que Gonçalves de Magalhães, apropriando-se de Cousin, propugnava uma superação do sensualismo enquanto "doutrina" cujo representante seria o século XVIII. Nesse sentido, compreende-se uma ideia de *século* presidida por uma *ideia* que lhe definiria, ou, ainda, uma *ideia* que operaria justamente como *marco temporal* ou uma *época*.[225] Por esse motivo, seria necessário superar, no século XIX, aquilo que nele ainda restaria do século XVIII: o fato do século XIX ser por muitos considerado como século "material" ou "industrial" não deveria levar a uma posição filosófica também ela materialista – como seria o caso, como vimos, em Antônio Pedro de Figueiredo.

Note-se de passagem que, assim como em Gonçalves de Magalhães, em Antônio Pedro de Figueiredo, embora suas perspectivas filosóficas sejam bastante distintas, ambos, no que diz respeito à concepção de história, contrapõem-se à *cronologia* enquanto procedimento historiográfico. Veja-se o que escreve Figueiredo sobre *Synopsis ou deducção chronologica dos factos mais notáveis da história do Brasil*, obra de José Ignácio de Abreu e Lima:

> No domínio das ciências históricas dá-se uma divisão bem notável; de um lado a história propriamente dita, os fatos; do outro a filosofia da história, que partida dos fatos se remonta às coisas e lhes aprecia as consequências no seio do porvir. Daí, duas classes de historiadores – dois papéis distintos. / Destes dois garfos da ciência histórica, há um que é próprio de todas as épocas; é a história de toda a casta de fatos, árduo e ingrato trabalho que se não pode prestar nem às louçainhas do estilo, nem à profundeza do pensamento, mas que todavia exige trabalhadores infatigáveis, para ajuntarem os materiais, e distintas inteligências para coordená-los depois de preliminar escolha.

[225] Ver Cousin, V., *idem*, p. 86 : "Pode-se, eu o repito, fazer as duas seguintes operações: ou ir dos elementos exteriores de uma época à filosofia dessa época, ou ir da filosofia dessa época aos outros elementos contemporâneos, com a diferença de que, posicionando-nos na filosofia, nos posicionamos no próprio coração da época, enquanto, caso nos posicionemos em qualquer outro elemento que seja, permaneceremos num dos pontos da circunferência, e o movimento total nos escapa". E, de Gonçalves de Magalhães, ver "Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil" (1ª ed. de 1836, publicado na Revista *Nitheroy*, n. 1), in *Opúsculos históricos e litterarios*, *op. cit.*, pp. 243-244: "Por uma espécie de contágio uma ideia lavra às vezes entre os homens de uma mesma época, reúne-os todos em uma mesma crença, seus pensamentos se harmonizam, e para um só fim tendem. Cada época representa então uma ideia que marcha escoltada de outras que lhe são subalternas, como Saturno contém e explica as outras ideias, como as premissas no raciocínio contêm e explicam a conclusão. Essa ideia é o espírito, o pensamento mais íntimo de sua época, é a razão oculta dos fatos contemporâneos".

> [...] A *Synopsis* do general Abreu e Lima pertence incontestavelmente ao primeiro destes dois ramos dos trabalhos históricos.[226]

O que gostaríamos de marcar, na oposição à cronologia enquanto procedimento historiográfico, é o fato de que no interior de tal perspectiva não parece ser possível uma distinção entre *épocas*, ou seja, a sequência cronológica de certo modo produz uma continuidade em que não há lugar para um *novo* que rompa com seu passado, ou, ainda, em que não há lugar justamente para a *inauguração de um século*.

Na verdade, melhor do que ruptura com o passado, parece mais apropriado pensar em termos de ressignificação ou numa espécie de *substituição de passados*, uma vez que o que se está formulando ao se defender um século XIX como época só faz sentido desde que essa nova época tenha o *seu passado*.

---

[226] Figueiredo, Antônio Pedro de. "*Synopsis ou deducção chronologia dos factos mais notaveis da história do Brasil*, pelo general José Ignacio de Abreu e Lima". *O Progresso*, pp. 128-129, tomo 2. De fato, Abreu e Lima qualifica sua obra como uma "coleção de todos os fatos notáveis", os quais são descritos ano a ano. Ver *Synopsis ou deducção chronologia dos factos mais notaveis da história do Brasil*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1845, p. VII. Abreu e Lima também publicou um *Compendio da história do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1843, 2 tomos, em que assume a mesma perspectiva quanto à história. Ver p. VIII do tomo 1: "Resta-me agora dizer os meios que empreguei na redação deste *Compêndio*, que muito pouco tem de própria lavra. [...] portanto a minha obra não é uma composição inteiramente original, mas uma compilação de vários autores, que julguei mais habilitados, pondo todo o meu esmero em reunir de todos eles o maior número de fatos, que me foi possível, organizando-os depois em série por meio de uma muito exata dedução cronológica". A título de indicação, note-se que Abreu e Lima publicou a obra *O socialismo*, em 1855, onde afirma que "O socialismo não é uma ciência, nem uma doutrina, nem uma religião, nem uma seita, nem um sistema, nem um princípio, nem uma ideia: é mais do que tudo isto, porque é um desígnio da Providência. Em que consiste o socialismo? Na tendência do gênero humano para tornar-se ou formar uma só e imensa família". *O socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Faperj, 2001, p. 31, 2ª ed. A respeito de Abreu e Lima, ver Chacon, Vamireh. *Abreu e Lima: general de Bolívar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983; e *História das ideias socialistas no Brasil*. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, 2ª ed., pp. 101-125. Ainda quanto à questão da cronologia, ver Araújo, Valdei Lopes de. *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845).* São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008, p. 176, em que se refere à posição historiográfica do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: "O fundamental era que o programa de uma História Geral partia do pressuposto da preexistência de uma totalidade histórica. Enquanto Cunha Matos, Abreu e Lima e São Leopoldo estavam concentrados no "ano" como unidade organizadora básica para a redação da história do Brasil, o Cônego [Januário da Cunha Barbosa] procurava ressaltar a importância da definição das grandes épocas". Januário da Cunha Barbosa proferiu o discurso inaugural do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838. Ver *Discurso no ato de estatuir-se o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1839). In: Guimarães, Manoel Luiz Salgado. *Livro de fontes da historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, pp. 19-44. A respeito do IHGB, ver Guimarães, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e nação no Brasil: 1838-1857*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, 53 ss, tradução de Paulo Knauss e Ina de Mendonça. Quanto à relação do IHGB com o Instituto Histórico de Paris, de que fez parte, entre outros, Gonçalves de Magalhães, ver, desta última obra, p. 192, e Faria, Maria Alice de Oliveira. "Os brasileiros no Instituto Histórico de Paris". *Revista do IHGB*, vol. 266, jan./mar., 1965, p. 106.

> Toca ao nosso século restaurar as ruínas e reparar as faltas dos passados séculos. Cada Nação livre reconhece hoje mais que nunca a necessidade de marchar. Marchar para uma Nação é engrandecer-se moralmente, é desenvolver todos os elementos da civilização. É pois mister reunir todos os títulos de sua existência para tomar o posto que justamente lhe compete na grande liga social, como o nobre recolhe os pergaminhos da sua genealogia para na presença do soberano fazer-se credor de novas graças. Se o futuro só pode sair do presente, a grandeza daquele se medirá pela deste. O povo que se olvida a si mesmo, que ignora o seu passado, como o seu presente, como tudo o que nele se passa, esse povo ficará sempre na imobilidade do império Indochinês.[227]

"Desenvolver todos os elementos da civilização", não recaindo num esquecimento que o "povo" poderia ter de si mesmo, seriam condições para que uma "Nação livre" pudesse "marchar". Com a finalidade, portanto, de construção de um passado condizente com uma "nação livre", Gonçalves de Magalhães procederá tanto à defesa de uma *literatura nacional*, quanto de um povo que possa ocupar o papel de *fundador* originário dessa nação: os *indígenas*. Esse duplo procedimento garantiria, assim, os "títulos" de nobreza requeridos à entrada "na grande liga social". Essa metáfora nobiliárquica, além disso, aproximando a "nação livre" do *novo* império brasileiro, produz ao mesmo tempo uma oposição com um passado que doravante é visto tanto como opressivo (o período da colonização), quanto como capaz de prover justamente o que conferiria especificidade à nação: "toca ao nosso século restaurar as ruínas e reparar as faltas dos passados séculos".[228]

---

[227] Gonçalves de Magalhães, D. J. "Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil", *op. cit.*, pp. 254-255. Ver Araújo, Valdei Lopes de, *idem*, pp. 104-105, em que se refere ao período pré e pós-independência do Brasil quanto às transformações pelas quais passou o conceito de nação: "Nenhum outro conceito melhor exemplifica essas transformações do que o de civilização. Da forma como era geralmente utilizado, significa pouco mais que a soma das realizações intelectuais de uma comunidade. [...] Com a historicização do conceito de civilização o Brasil é chamado a contribuir com o que teria de singular enquanto nação. Para isso, foram instrumentais as transformações no conceito de história universal, que deixa de ser apenas a soma mecânica de histórias particulares para adquirir um campo de experiência próprio, para o qual deveria contribuir cada uma das nações modernas. A versão eclética de Victor Cousin desta História Universal teria uma rica fortuna entre os intelectuais atuantes na Corte".

[228] Ver Araújo, Valdei Lopes de, *op. cit.*, pp. 57-58 e 155; na primeira passagem, descreve-se o sentido da colonização no interior das reflexões de José Bonifácio, ou seja, antes de 1822; na segunda passagem, trata-se de um novo sentido da colonização, pós 1822: "O Brasil deveria ser entendido como colônia, mas não no sentido moderno, e sim tendo como modelo a experiência do mundo antigo, em que a ação colonizadora não significava a dependência política e econômica da metrópole, mas a expansão dos princípios

A construção de um novo passado que atravessa o processo de colonização implica na defesa, em Gonçalves de Magalhães, de uma *literatura nacional* ou *própria*:

> Cada povo tem sua literatura própria, como cada homem seu caráter particular, cada árvore seu fruto específico; mas esta verdade incontestável para os primitivos povos, algumas modficações contudo experimenta entre aqueles cuja civilização apenas é um reflexo da civilização de outro povo. Então, como nas árvores enxertadas, vêm-se pender dos galhos de um mesmo tronco frutos de diversas espécies; e posto que não degeneram muito as que do enxerto brotaram, contudo algumas qualidades adquirem, dependentes da natureza do tronco que lhes dá o nutrimento, as quais os distinguem dos outros frutos da mesma espécie. Em tal caso marcham a par as duas literaturas, e distinguir-se pode a indígena da estrangeira.[229]

Uma das significações dessa metáfora biológica, segundo a qual haveria uma analogia entre criações espirituais (o "povo" com sua "literatura"), disposições psicológicas (o "homem" com seu "caráter"), e elementos da natureza (a "árvore" com "seu fruto específico"), poderia ser a irredutibilidade de características específicas a cada uma dessas esferas, ou melhor, o fato de haver, para cada uma delas, a produção de uma identidade. Daí ser necessário promover uma distinção com o "tronco comum" de que teria surgido a literatura no Brasil: desde que se tornou "nação livre", a literatura portuguesa passa a ser considerada apenas como mais um dos elementos de que se comporia a literatura brasileira – e, reciprocamente, a "nação" só poderia ser pensada como independente *desde que possuísse uma literatura própria*. Desse modo, quanto à concepção de temporalidade em jogo em tais considerações, seria preciso notar que à literatura é conferido um papel de representante da nação para a "posteridade": ela seria o que asseguraria a permanência de um novo passado "glorioso" diante do porvir e, além disso, seria aqui-

---

fundamentais da cidade-estado original." Posteriormente: "O passado não pode mais ser encarado como uma etapa ultrapassada, da qual apenas o que funciona ainda vige, mas o campo de experiências que, sempre iluminado pelo presente, traz a figura total de uma identidade. Por isso, a Independência torna-se o marco de uma abertura epistemológica, um evento a partir do qual todo o passado colonial pode ser compreendido como a formação da nacionalidade". Nesse sentido, ver ainda o mesmo texto de Gonçalves de Magalhães, p. 248: "O Brasil, descoberto em 1500, jazeu três séculos esmagado debaixo da cadeira de ferro, em que se recostava um Governador colonial com todo o peso de sua insuficiência, e de seu orgulho. Mesquinhas intenções políticas, por não dizer outra coisa, ditavam leis absurdas e iníquas que entorpeciam o progresso da civilização e da indústria. [...] Para o Brasileiro, no seu país, obstruídas e fechadas estavam todas as portas e estradas que podiam conduzi-lo à ilustração".

[229] Gonçalves de Magalhães, D. J., *idem*, p. 242.

lo que marcaria propriamente uma *época*. O produtor de literatura, ou o poeta, seriam assim "grandes homens" representantes do "espírito do povo", seriam como os guardiães da *ideia da nação*.[230]

Por outro lado, uma outra condição para que uma "nação livre" pudesse "marchar", seria a "reabilitação do elemento indígena aos olhos da filosofia e da história", ou seja, como um dos "ilustres fundadores" da nação. Neste caso, o procedimento de Gonçalves de Magalhães se dá por meio de uma comparação com outros povos, comparação cuja escala temporal, no entanto, não é medida por um passado *cronologicamente* anterior, mas sim por um passado como *origem* capaz de conferir identidade a diferentes povos. Como vimos no Capítulo 2 desta tese, por defender um inatismo das faculdades contra o que compreendia ser o sensualismo, Magalhães, em oposição a Varnhagen, recusava a ausência de alma entre os indígenas. Dessa posição decorre também que po-

---

[230] Ver Gonçalves de Magalhães, D. J., *idem*, p. 263: "No começo do século atual, com as mudanças e reformas que tem experimentado o Brasil, novo aspecto apresenta a sua literatura. Uma só ideia absorve todos os pensamentos, uma ideia até então quase desconhecida; é a ideia da pátria; ela domina tudo, e tudo se faz por ela, ou em seu nome. Independência, liberdade, instituições sociais, reformas políticas, todas as criações necessárias em uma nova Nação, tais são os objetos que ocupam as inteligências, que atraem a atenção de todos, e os únicos que ao povo interessam". Ver também p. 241: "A literatura de um povo é o desenvolvimento do que ele tem de mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento, de mais heróico na moral, e de mais belo na natureza; é o quadro animado de suas virtudes e de suas paixões, o despertador de sua glória, e o reflexo progressivo de sua inteligência; e quando esse povo, ou essa geração, desaparece da superfície da terra com todas as suas instituições, crenças e costumes, escapa a literatura aos rigores do tempo para anunciar às gerações futuras qual fora o caráter e a importância do povo, do qual é ela o único representante na posteridade. Sua voz como um eco imortal repercute por toda parte, e diz: em tal época, debaixo de tal constelação, e sobre tal ponto do globo existia um povo, cuja glória só eu a conservo, cujos heróis só eu os conheço; vós porém se pretendeis também conhecê-lo, consultai-me, porque eu sou o espírito desse povo, e uma sombra viva do que ele foi". Quanto aos *grandes homens*, ver p. 247-248: "Nós pertencemos ao futuro, como o passado nos pertence. A glória de uma Nação que existe, ou que já existiu, não é senão o reflexo da glória de seus grandes homens. [...] O aparecimento de um grande homem é uma época para a história [...]". De Cousin, ver *Cours de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 253-254: "O grande homem é a harmonia da particularidade e da generalidade; ele não é grande homem senão sob esse preço, sob esta dupla condição de representar o espírito geral de seu povo; e é pela relação com essa generalidade que ele é grande [...]". Quanto à poesia, ver, de Gonçalves de Magalhães, *Poesias avulsas*, *op. cit.*, p. 8: "Todos os grandes homens tiveram sempre uma veia poética; e todos os grandes poetas são por isso mesmo os maiores homens de que se honra a Humanidade". Ver também *Factos do espírito humano*, pp. 7-8 (pp. 58-59). Seria demasiado longo, e fora dos propósitos desta tese, apresentar as diversas posições presentes em histórias ou textos acerca da existência ou não de uma literatura brasileira neste espaço de circulação do saber. A título de indicação quanto a autores com quem Gonçalves de Magalhães estabelece interlocução, ver César, Guilhermino (seleção e apresentação). *Historiadores e críticos do romantismo. 1: a contribuição européia, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Edusp, 1978. A título de ilustração, note-se a persistência da metáfora biológica em Candido, Antonio. *Formação da literatura brasileira*, *op. cit.*, p. 11: "A nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das Musas..."

der-se-ia encontrar, entre os "povos brasílios", elementos de uma "metafísica", o fato de que viviam "em sociedade", que possuíam "instinto de associação" e "ideia de justiça". Por tais razões seria lícito considerá-los fazendo parte de uma "civilização primitiva", o que faria com que, à nova nação brasileira, fosse reconhecido um passado que, longe de precisar ser negado ou afastado, deve ser incorporado no que contribui para a construção de uma identidade nacional.[231] Se tais considerações fazem sentido, pode-se pensar, a partir das reflexões de Gonçalves de Magalhães, numa espécie de *temporalidade nacional* em meio à qual sua produção filosófica se movimentaria e, conjuntamente, ajudaria a criar, tendo por consequência uma substituição de passados requerida por uma *nova* época: um século XIX liberto das amarras do sensualismo.

Caso pensemos, sob o ponto de vista que estamos propondo, na lei dos três estados de que Luís Pereira Barreto se apropria, poderemos ver que nela não se trata de garantir alguma *identidade* ao resultado temporal que cada um de seus momentos produziria, no sentido de uma origem irredutível. No interior de sua perspectiva, as *fases* de que se compõem as leis da história, por serem "concepções de mundo", adquirem um caráter de *universalidade* que permitiria, em princípio, sua aplicação a diferentes objetos, desde que atendam àquilo que define o estado teológico, metafísico ou positivo. Além disso, a sequência que organiza a passagem de um estado a outro não seria fixa, ou seja, seu caráter *relativo* faria com que a *progressão* entre elas não fosse exatamente *cronológica*:

> Desta sorte, cada fase da história realiza a seu modo um dos aspectos do ideal de perfectibilidade humana; e a noção de progresso, ao mesmo tempo que se torna eminentemente relativa, se reveste igualmente de uma nítida precisão científica. O presente se apresenta assim à nossa vista como o simples

[231] Ver Gonçalves de Magalhães, D. J. "Os indígenas do Brasil perante a história", *op. cit.*, p. 162: "Mostrar esse elemento [indígena] tal como ele é, ou ao menos tal como se nos ele apresenta; reabilitá-lo aos olhos da filosofia e da história, é o fim a que agora me proponho; não que o seu sangue me circule nas veias, e por ele me fale; mas porque fala-me no coração o amor à humanidade, e na alma a voz da verdade. Nem consentirei que venham outros afetos perturbar a serenidade de tão desinteressada tentativa". Ver p. 214: "Posso enganar-me, como me persuado às vezes que outros se enganam; mas ouso declarar que não simpatizo com as ideias morais e políticas da *História geral do Brasil*, e a não acho imparcial e verídica na parte relativa aos índios, e ao modo porque os trataram. Mas se não tenho motivos para vitoriar os seus opressores, não unirei por isso minha voz ao coro dos que os acusam. Em uns e outros respeito os nossos antepassados; a uns e outros devemos o que somos. Bons ou maus, constituem o passado do Brasil; e nenhuma nação conhecida teve mais ilustres fundadores. De certo; nem os Indígenas deste continente eram tão ferozes, tão incultos, tão selvagens quanto os bárbaros do norte da Europa, nem os Portugueses tão degenerados como os Romanos da decadência." Por fim, cf. pp. 174-176, 186-187 e 232-235.

> herdeiro das conquistas do passado e o depositário responsável para com o futuro pela conservação das forças sociais acumuladas. Uma vez bem compreendida a ideia de progresso, cai o motivo para nos orgulharmos em excesso da nossa superioridade presente, e nos achamos em condições favoráveis de espírito e coração para, com clemência e reconhecimento, ajuizarmos das coisas do passado.[232]

A relativização dos termos temporais marcados pelos três estados, ou, ainda, pelas três épocas propostas pelo positivismo, não produziria, portanto, um alinhamento cronológico entre elas, de modo que sua progressão, embora seja teleologicamente dirigida a um termo ideal – o estado positivo – é pautada por um relativismo do *próprio tempo*: um presente como "herdeiro das conquistas do passado e o depositário responsável para com o futuro". O fato do "Brasil" ser alocado na fase metafísica, época "intermediária" ou "bastarda", parece tanto querer dizer que, segundo Pereira Barreto, haveria uma espécie de *defasagem do presente* – uma vez que compartilha com o passado procedimentos próprios ao estado teológico, "pelo absoluto de suas concepções" –, quanto a pressuposição de que tal presente *ainda não é futuro*, mesmo que compartilhe com o estado positivo a "aquisição de alguns frutos da observação". Nesse sentido, uma *temporalidade progressiva* significaria uma grade temporal que, sendo universal e teleologicamente definida, não prezaria pela particularidade enquanto instância apta a questionar a própria passagem do tempo.

Se no interior de uma temporalidade nacional o passado é reivindicado como origem que confere identidade ao presente, e se no interior de uma temporalidade progressiva o passado, por se identificar à teologia ou à metafísica, é um componente que

---

[232] Barreto, Luís Pereira. *As três filosofias: filosofia teológica*, *op. cit.*, p. 151. Ver também Littré, Émile. *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris: Hachette, 1863, p. 45: "A conexão das eras, a ligação de cada época com aquelas que a precederam, a ampliação constante da herança da humanidade, tudo isso está bem dito e bem pensado, e forma um dogma expresso da filosofia positiva". Ver ainda pp. 155-156 de *As três filosofias: filosofia teológica*: "Pouco a pouco a situação se modifica e o espírito insensivelmente penetra na segunda grande época histórica. É a fase metafísica, fase de transição por excelência, que se prende à primeira, pelo absoluto de suas concepções, e à terceira pela aquisição de alguns frutos da observação da época intermediária, bastarda, e cujo caráter principal consiste precisamente em não ter caráter algum bem definido. É o reinado da crítica e da argumentação sem fim. É a subversão da ordem de coisas estabelecidas, sem programa ainda da nova ordem a criar-se. É a fase da incoerência, da instabilidade das opiniões. É a fase que o Brasil hoje atravessa abertamente, mas que desde já há muitos anos atravessava surdamente. [...] não se é, enfim, mais aquilo que se era ontem, mas não se diz ainda com clareza aquilo que se será amanhã. É o reinado do vago, da incerteza e do sistema de transação, em toda a extensão da palavra".

deve ser superado de modo que se possa alcançar o estado positivo, Tobias Barreto, de sua parte, apropriando-se das reflexões de Haeckel, afirmaria uma espécie de *coexistência* entre *fases da história*:

> As diferentes fases do desenvolvimento da espécie, desde a época *paleolítica* até o presente, coexistem no fundo da vida emocional de qualquer moderna sociedade. / Assim como ainda há indivíduos civilizados, que pela sua organização podem oferecer assunto para uma página de morfologia pré-histórica, assim também há outros, no seio mesmo da maior cultura, que pelo lado íntimo, sobretudo pelo lado sensível, fornecem matéria à psicologia das épocas de pedra.[233]

No que interessa à nossa análise, note-se que não se trata aqui de uma progressão tal como o positivismo a propõe – veremos abaixo, inclusive, o modo como Sílvio Romero critica tal posição. Nem seria o caso, tampouco, de uma temporalidade entendida enquanto cronologia linear: Tobias Barreto parece indicar um paralelismo entre "espécie" e "indivíduo" que se daria também entre o "homem" e a "civilização":

> O processo da evolução emocional e mental do homem é o mesmo processo da civilização, da cultura humana em geral, encarada pelo seu lado íntimo. / O conhecimento desse processo é sobretudo um conhecimento histórico. / A evolução emocional e mental constitui, pois, uma das partes da história evolutiva dos seres orgânicos e vivos. No domínio das ciências naturais toda a história evolutiva, segundo Haeckel, divide-se em duas seções: a *ontogenia* e a *filogenia*, conforme se trata do desenvolvimento do indivíduo, ou do desenvolvimento do tronco genealógico.[234]

---

[233] Barreto, Tobias. *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem*, *op. cit.*, p. 303. Ver também *Um discurso em mangas de camisa*, *op. cit.*, p. 137: "Cada povo tem a sua história, e cada história tem os seus fatores. Tampouco se encontram duas nações com o mesmo desenvolvimento, como dois indivíduos com a mesma feição".

[234] Barreto, Tobias. *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem*, *op. cit.*, pp. 292-293. Ver também *Sobre uma nova intuição do direito* (1874), in *Estudos de filosofia*, *op. cit.*, p. 238: "A ciência dos nossos dias revelou-nos ainda o importante mistério de que o mundo, com a sua história infinita, está ligado à consciência humana, aos órgãos sensíveis e centrais, tais quais eles se têm desenvolvido até chegar ao grau de perfeição, que atualmente mostram; - em outros termos, que a história do mundo caminho *pari passu* com a história da consciência. [...] O que há hoje pois de exato e constante na filosofia, é somente a sua história, que consiste também, por sua vez, num processo interminável de aperfeiçoamento, em uma espécie de *seleção metaquímica*, pela qual o espírito humano vai expelindo velhas ideias e adaptando-se novas, cada vez mais apuradas e mais conformes ao fim que ele se propõe a si mesmo". Por fim, ver Haeckel, Ernst. *História da criação dos seres organizados segundo as leis naturais*, *op. cit.*, p. 8:

As leis da evolução, assim, não conformariam uma sequência única em que haveria um passado para sempre superado. Sendo a "ontogenia", segundo as palavras de Haeckel, uma "recapitulação da história evolutiva" ou "filogenia", o "tronco genealógico" seria a cada vez como que reatualizado a cada desenvolvimento de um ser orgânico. A apropriação, por Tobias Barreto, desse modelo biológico-naturalista o leva a afirmar, portanto, que, no que diz respeito ao homem, à sua "evolução emocional e mental" equivaleria um conhecimento histórico que se daria a ver na "civilização". Tal concepção de uma *temporalidade evolutiva* não é guiada nem por um espírito que encarnaria ideias definidoras de uma época, nem, por outro lado, estaria necessariamente submetida aos três estados preconizados pelos positivistas.

Talvez se tornem mais claras tais considerações de Tobias Barreto se nos voltarmos para o modo como Sílvio Romero lida com o mesmo conjunto de questões:

> Todas as filosofias progressivas devem ser relativas, devem deixar um lado aberto na fronteira do desconhecido. É a condição de todo progresso espiritual. / Todo o sistema, todo o dogma que falta a este elementar princípio de diferenciação, torna-se implicitamente um obstáculo ao progresso, um embaraço, uma limitação ao pensamento, que aspira naturalmente ao porvir.[235]

A lei positivista do progresso, portanto, estabeleceria previamente um termo para o desenvolvimento da história, impossibilitando que se considere em "todo progresso espiritual", agora segundo Sílvio Romero, aquilo que se produziria enquanto "desconhecido" ou "princípio de diferenciação", quer dizer, como algo da ordem da relatividade de um conhecimento que, ele também, estaria submetido a uma "evolução constante". Embora,

---

"Ora esta história da evolução paleontológica dos organismos, que se pode chamar a história das famílias orgânicas ou *filogenia*, liga-se do modo mais importante com outro ramo da história da evolução orgânica que se ocupa do indivíduo – a *ontogenia*. A última é estritamente paralela da primeira. Em resumo, a história da evolução individual ou ontogenia é uma repetição resumida, rápida, uma recapitulação da história evolutiva, paleontológica ou da filogenia, conforme com as leis da hereditariedade e da adaptação aos meios".

[235] Romero, Sílvio. *Doutrina contra doutrina*, *op. cit.*, pp. 469-470. Ver esta outra passagem da p. 469: "Decerto, só a crença numa evolução constante é o ensino iniludível da filosofia naturalística, mas quem deu a Comte o direito de fechar o ciclo do pensamento e marcar-lhe o termo final? Por que três estados e não trinta ou cinquenta? Quem pode dizer até que ponto a inteligência humana há de chegar na explicação dos fenômenos que se lhe deparam no Universo? [...] A disposição anticientífica do Positivismo claramente manifesta-se todos os dias. E tal disposição origina-se exatamente do modo estreito, manco e esterilmente dogmático por que ele compreende a evolução". E por fim, p. 325: "Esta evolução *parada* é um contra-senso, é uma *contradictio in adjecto*, é um disparate".

assim como Tobias Barreto, aproprie-se da distinção haeckeliana entre a ontogenia e a filogenia no que se refere a seus aspectos temporais, Sílvio Romero discorda que se possa proceder à aplicação desta "lei biológica" à sociologia, ou seja, que se possa falar numa "recapitulação abreviada da humanidade" – a qual se daria, justamente, na esfera da ontogenia, que como que espelharia em miniatura o desenvolvimento próprio à filogenia.[236] Nesse sentido, não seria possível uma "evolução que se repete", e o exemplo de que lança mão para sustentar sua posição é a relação entre a "colônia" e a "mãe-pátria" – esta compreendida no nível da filogênese, aquela no da ontogênese. Contrariamente, portanto, à suposição de que na colônia haveria um mesmo desenvolvimento daquele que se passaria na "metrópole", Sílvio Romero propõe três modos pelos quais se poderia pensar essa evolução paralela: em primeiro lugar, haveria uma relação de *homocronia*, em que a colônia repetiria e reproduziria fenômenos da metrópole; em segundo lugar, uma relação de *heterocronia*, em que, na colônia, ocorreriam fenômenos cuja ordem de sucessão não é a que havia se dado na metrópole; por fim, haveria uma relação de *proterocronia*, por meio da qual "a colônia pode se *antecipar* e produzir fenômenos sociológicos que ainda não se têm dado na mãe-pátria".[237] Por tais razões, estaria invalidada tanto a pretensão positivista, na interpretação que lhe da Sílvio Romero, de definitivamente estabelecer os estágios da história, quanto a perspectiva que aplicaria as leis da filogenia à ontogenia, ou, dito de outra maneira, não haveria sentido em eleger um modelo prévio que pautaria o desenvolvimento temporal dos fenômenos.

Reconhecer a especificidade própria a cada série evolutiva, contudo, não seria contraditório com aquilo que Sílvio Romero compreende como *classificação* das "criações fundamentais da humanidade". Por isso afirma:

> Referimo-nos à necessidade de fazer o quadro completo, traçar a carta, organizar definitivamente o esquema do conteúdo mesmo da civilização, indicando, sem subterfúgios, quais sejam em definitivo as *criações fundamentais da humanidade*, qual o ponto de partida de cada uma delas, qual o seu alvo

[236] Quanto à apropriação de Haeckel, ver *Haeckelismo em sociologia*. In: *Ensaios de sociologia e litteratura*. Rio de Janeiro: Garnier, 1901, pp. 3, 13 e 31.

[237] Ver *idem*, pp. 40-41.

> supremo, qual a sua evolução até hoje, qual, finalmente, o caráter que tenha presidido ao desenvolvimento de todas.[238]

A necessidade de uma classificação das criações da humanidade – "traçar a carta" do "conteúdo da civilização" – parece ser um procedimento que conferiria *sentido* às diferentes séries evolutivas. Sílvio Romero, com efeito, propõe que seriam cinco as categorias sob as quais se poderia alocar tais fenômenos: religião, arte, ciência, política (que compreenderia a moral e o direito) e indústria, categorias "independentes" e "irredutíveis" umas às outras. Quanto à ciência, caso seja encarada como "intuição sintética e geral das ciências particulares", assumiria a forma de *filosofia*, a qual possuiria "quatro degraus diversos de sua evolução":

> Como Filosofia, começou por uma espécie de *arquitetônica* do *universo*, consistente nessa geral tendência de explicar o mundo pela ação de certos fatos ou *elementos*; passou a uma reação que constituiu uma espécie de *arquitetônica das ideias*, inaugurada pelos sofistas, por Sócrates e Platão; em seguida desenrolou-se a grande fase iniciada por Aristóteles, que tentou a *conciliação*, entre as duas tendências anteriores, estabelecendo o *dualismo* de que se desenvolveram vários matizes; finalmente, a *conciliação* entre aquelas primitivas direções pela doutrina da *imanência* ou *monismo*. / A Filosofia, como se vê, está em uma fase em que se encontra plenamente com o espírito que reina nas ciências particulares.[239]

Tal grade classificatória, que seria ao mesmo tempo uma forma de leitura da história da filosofia, seria a única apta a conferir inteligibilidade ao desenvolvimento do saber filosófico, ou, melhor dizendo, talvez seja apenas *por meio da classificação*, assim compreendida, que se poderia, segundo Sílvio Romero, medir o valor de uma "criação" filosófica. Ora, note-se que ao *monismo* é atribuído último lugar entre os "degraus" da evolução, quer dizer, tal perspectiva seria ao mesmo como um *ápice* do processo evolutivo e *ponto de partida* que forneceria os próprios critérios para a avaliação do desenvolvimento histórico da filosofia. Não parece ser outro o motivo pelo qual Sílvio Romero escreve, em *A filosofia no Brasil*: "Os filósofos brasileiros não se prestam, repito, a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não

---

[238] Romero, Sílvio. *Classificação dos phenomenos em sociologia ou theoria das creações fundamentaes da humanidade*. In: *Ensaios de sociologia e litteratura, op. cit.*, p. 51.

[239] *Idem*, p. 56. Ver também pp. 54-55.

existindo estes aqui”.[240] Seria justamente esse o conjunto de questões que orientou o primeiro trabalho em que se procurou produzir uma história da filosofia no Brasil.

[240] Romero, Sílvio. *A filosofia no Brasil*, *op. cit.*, p. 33.

Bibliografia*

- ABREU E LIMA, José Ignácio de. *Compendio da história do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1843, 2 tomos.

_____. *O socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Faperj, 2001, 2ª ed. (1ª ed. de 1855).

_____. *Synopsis ou deducção chronologia dos factos mais notaveis da história do Brasil*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1845.

- ADELON, Nicolas-Philibert. *Physiologie de l'homme*. Paris: Compère Jeune, 1823, 4 tomos.

_____ (org.) *Dictionnaire de médecine*. Paris: Bechet Jeune, 1826, 21 tomos.

- ADET, Émile. "Litteratura contemporanea franceza". *Minerva brasileira*. n. 2, vol. 1, 15 de novembro de 1843.

- ALBUQUERQUE, Pedro Autran da Mata. "Communicado". *A União*. Recife, 19 de agosto de 1852, n. 469.

_____. "Communicado". *A União*. Recife, 16 de outubro de 1852, n. 494.

_____. *Elementos de economia política*. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia, 1844.

* Muitas obras do século XIX foram encontradas no acervo digital das seguintes instituições: Bibliothèque Nationale de France, Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin, Fundação Biblioteca Nacional, Biblioteca Nacional de Portugal. Isso não excluiu a pesquisa presencial nas seguintes instituições: Biblioteca Florestan Fernandes, da FFLCH/USP; Biblioteca da Faculdade de Direito da USP; Fundação Biblioteca Nacional; Bibliothèque Nationale de France; Biblioteca Nacional de Portugal.

_____. *Manual de philosophia*. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia, 1847.

- ALMEIDA, Ronnie Jorge Tavares de & EL-HANI, Charbel Niño. "A medicina como "philosophia social": Domingos Guedes Cabral e a tese inaugural "Funcções do Cerebro" (1875)". *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, pp. 6-33, jan.-jul. de 2007.

- ALONSO, Angela. *Ideias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. "O positivismo de Luís Pereira Barreto e o pensamento brasileiro no século XIX". Coleção Documentos. Série Teoria Política. IEA/USP, São Paulo, v. 09, 1995, pp. 1-18.

- ALVES, Laura Penna. *Considerações sobre estudos literários em meados de 1970.* Mestrado: FFLCH-USP, 2012.

- ARANTES, Otília Beatriz Fiori & ARANTES, Paulo. *Sentido da formação, três estudos sobre Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

- ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

_____. "O positivismo no Brasil. Breve apresentação do problema para um leitor europeu". *Novos estudos*, n. 21, julho de 1988.

_____. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

- ARAÚJO, Valdei Lopes de. *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845).* São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.

- AUGUSTO, Paulo. *Preciso de história da filosofia. Espécie de Somário de História da Filosofia, para os exames vestibulares nas Escolas superiores*. Rio de Janeiro: Tipografia, 1938.

- AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura brasileira*. São Paulo: Edusp, 2010, 7ª ed.

- BARBE, E. *Curso elementar de philosophia*. Paris: Aillaud Guillard, 1871, 2ª. ed. (1ª ed. de 1846), trad. de Joaquim Alves de Souza.

- BARBOSA, Januário da Cunha. *Discurso no ato de estatuir-se o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1839). In: Guimarães, Manoel Luiz Salgado. *Livro de fontes da historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, pp. 19-44.

- BARRETO, Tobias. *Algumas ideias sobre o chamado fundamento do direito de punir* (1881). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Apresentação* de *Der Deutsche Kämpfer* (1875). In: *Estudos alemães*. Rio de Janeiro: Record; Aracaju: Secretaria de Cultura e Meio Ambiente, 1991, organização e notas de Paulo Mercadante, Antônio Paim e Luiz Antônio Barreto, 5ª ed. (tradução deste texto por Vamireh Chacon).

_____. *O atraso da filosofia entre nós* (1872). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *A ciência da alma ainda e sempre contestada* (1871). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Um discurso em mangas de camisa* (1887). In: *Discursos*. *Obras completas de Tobias Barreto IV*. Sergipe: Edição do Estado do Sergipe, 1926.

_____. *Fatos do espírito humano* (1868). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas* (1887). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Guizot e a escola espiritualista do século XIX* (1868). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Introdução ao estudo do direito* (1887-1888). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *A irreligião do futuro* (1888). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem* (1884). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Recordação de Kant* (1887). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Sobre a religião natural de Jules Simon* (1869). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

_____. *Sobre uma nova intuição do direito* (1874). In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim, 2ª ed.

- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

_____. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1973.

- BÉRARD, M. F. *Doctrine médicale de l'école de Montpellier et comparaisons de ses principes avec ceux des autres écoles d'Europe*. Montpellier: Jean Martel, 1819.

- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2006.

- BEVILÁQUA, Clóvis. *Esboços e fragmentos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1899.

_____. *História da Faculdade de Direito do Recife*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, Conselho Federal da Cultura, 1977, 2ª ed.

- BLAKE, Sacramento. *Diccionario bibliographico brazileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898, 7 vols.

- BOSI, Alfredo. *O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração*. In: Perrone-Moisés, Leyla (org.). *Do positivismo à desconstrução. Ideias francesas na América*. São Paulo: Edusp, 2004.

- BORRMANN, Ricardo. *Die brasilianische Rezeption Rudolf von Jherings und Ernst Haeckels durch Tobias Barreto und Sílvio Romero: Instrumentalisierung(en), Netzwerke und transatlantische Ideenzirkulation (1869-1889).* Doutorado – Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2016.

- BRAGA, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrucção pública portugueza*. Lisboa: Typographia da Academia Real de Ciências, 1898, 4 tomos.

- BRASIL, Etienne. *Philosophia. Logica, psychologia, historia da philosophia*. Rio de Janeiro: Edição da Livraria Leite Ribeiro, 1923, 2ª ed. (1ª ed. de 1917).

- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

- CAMPOS, Rafael Dias da Silva & SANTOS, Christian Fausto Moraes dos. "Doutores da devassa: sedição e teses médicas de luso-brasileiros em Montpellier". *História Unisinos*, 17(1):61-65, Janeiro/Abril 2013.

- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos (1750-1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- CARVALHO, Laerte Ramos de. *A lógica de Monte Alverne*. São Paulo: *Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras* da Universidade de São Paulo, LXVII. *Filosofia*, n. 2, 1946.

_____. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Saraiva, Edusp, 1978.

- CARVALHO, Maximiano Marques de. "A philosophia no Brasil". Revista *Minerva brasiliense.* Rio de Janeiro, n. 8, 15 de fevereiro de 1844.

- CASTELO, José Aderaldo. *Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Editora Assunção, 1946.

- CÉSAR, Guilhermino (seleção e apresentação). *Historiadores e críticos do romantismo. 1: a contribuição européia, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Edusp, 1978.

- CHACON, Vamireh. *Abreu e Lima: general de Bolívar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *História das ideias socialistas no Brasil*. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, 2ª ed.

_____. *História das ideias sociológicas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1977.

- CHARMA, Antoine. *Questões de philosophia, conteudas no programma adoptado para o exame do Bacharelado em Lettras da Universidade de Paris*. Trad. da 3ª ed. por Antonio Herculano Souza Bandeira. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848.

- CHATEAUBRIAND, François-Auguste. *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*. Paris: Migneret, 1803, 2ª ed., 4 tomos (1ª ed. de 1802).

- CHAUI, Marilena de Souza. *Conformismo e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2004, org. de Homero Santiago.

_____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2013, org. de André Rocha.

- COMTE, Auguste. *Catecismo positivista*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os pensadores*), 1973, tradução e notas de Miguel Lemos (1ª ed. de 1852).

_____. *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier, 1839, tomo IV.

_____. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os pensadores*), 1973, tradução de José Arthur Giannotti (1ª ed. de 1830).

- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Resumo selecionado do Tratado das sensações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Coleção *Os Pensadores*, trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

_____. *Traité des sensations. Oeuvres complètes de Condillac*. Paris: Lecointe et Durey, 1821-1822, tomo III.

- CONSIDERANT, Victor. "Déclaration". *La Phalange. Journal de la Science Sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, tomo 1, n. 1, 1º ano, 1836.

_____. "Déclarations de principes". *La Phalange. Journal de la Science Sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, tomo 1, n. 1, 9º ano, 3ª série, 1840.

_____. *Destinée sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, 1834, 2 tomos.

_____. "Exposition abrégée de la théorie sociétaire". *La Phalange. Journal de la Science Sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, tomo I, n. 23, Maio de 1837.

_____. "De la liberté de la pensée". *La Phalange. Journal de la Science Sociale*. Paris: Bureau de la Phalange, 3ª série, tomo V, n. 2, 1842.

- CONSTANT, Benjamin. *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Paris: Firmin Didot, 1824, 2 tomos.

- CORDEIRO, Denilson Soares. *A formação do discernimento. Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Doutorado – FFLCH-USP, 2008.

- COUSIN, Victor. *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Fayard, 1991 (1ª ed. de 1828).

_____. *Curso de história da philosophia*. Pernambuco: Typ. de M. F. de Faria, 1843, 2 vols. Tradução de Antonio Pedro de Figueiredo.

_____. *Fragmens philosophiques*. Paris: Ladrange, 1833, 2ª ed. (1ª ed. de 1826).

_____. *Philosophie de Locke*. Paris: Didier, 1873, 6ª ed. (curso de 1829).

_____. *Philosophie populaire. Suivie de la première partie de La profession de foi du Vicaire Savoyard, sur la mémoire et la religion naturelle*. Paris: Firmin Didot, 1848.

_____. *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*. Paris: Librairie Nouvelle, 1856, 3ª ed. (curso de 1819).

- CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 2ª ed. (1ª ed. de 1956).

_____. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945.

- DAMETH, Henri. *Notions élémentaires de la science sociale de Fourier*. Paris: Librairie de l'École Sociétaire, 1844.

- DAMIRON, Jean-Philibert. *Les philosophes français du XIXe siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2011 (1ª ed. de 1828, cujo título é *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*).

- DESCARTES, René. *Principes de la philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes.* Publicadas por Victor Cousin. Paris: Levrault, 1834, tomo 3.

- DUGALD-STEWART, M. *Esquisses de philosophie morale*. Paris: A. Johanneau, 1826, prefácio e tradução de Théodore Jouffroy.

- DULIEU, Louis. "Aperçu sur les relations entre l'Amérique et l'École de Médecine de Montpellier: les thèses médicales montpelliéraines imprimées aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles". *Revue d'histoire des sciences*, tomo 29, n°3, 1976. pp. 223-242.

- EDLER, Flávio Coelho. "A Escola Tropicalista Baiana: um mito de origem da medicina Tropical no Brasil". *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, vol. 9(2):357-85, maio-ago. 2002.

- ÉDOUARD AUBER, T.-C.-E. *Philosophie médicale. Esprit du vitalisme et de l'organicisme ou examen critique des doctrines médicales des écoles de Paris et Montpellier*. Paris: Germer Baillière, 1855.

- FARIA, Maria Alice de Oliveira. "Os brasileiros no Instituto Histórico de Paris". *Revista do IHGB*, vol. 266, jan./mar., 1965.

- FEITOSA, Antônio Vicente do Nascimento. "Communicado – O Progresso". *Diário novo*, Recife, 22 de julho de 1846, n. 156.

_____. “Communicado – O Progresso”. *Diário novo*, Recife, 31 de agosto de 1846, n. 186

_____. “Communicado – O Progresso”. *Diário Novo*, Recife, 5 de setembro de 1846, n. 191.

- FERNANDES PINHEIRO, Joaquim Caetano. “Fr. Francisco de Monte Alverne. Esboço biographico”. *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, t. I, jan./mar. 1859.

_____. “Glória do púlpito brasileiro.” *Guanabara*. Rio de Janeiro: Tipografia Guanabarense de L. A. de Menezes, n. 10, t. II, 1854.

_____. “Resenha philosophica”. *Revista Popular*. Rio de Janeiro: Garnier, ano I, tomo IV, out./dez. 1859.

- FERRARI, Márcio. “O rigor da leitura”. *Pesquisa Fapesp*, dez. de 2014.

- FERREIRA, Daniela Maria. *Filósofos à brasileira. Catolicismo e autonomia dos debates intelectuais*. Campinas: Arte Escrita, 2010.

- FERREIRA FRANÇA, Eduardo. *Essai sur l'influence des alimens et des boissons sur le moral de l'homme. Thèse présentée et soutenue à la Faculté de médecine de Paris, le 1er août 1834, pour obtenir le grade de Docteur en médecine*. Paris: Didot le Jeune, 1834.

_____. *Investigações de psicologia*. São Paulo: Grijalbo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973, introdução de Antônio Paim, (1ª ed. foi publicada na Bahia, pela Typographia de E. Pedroza, 1854, 2 tomos).

- FIGUEIREDO, Antônio Pedro de. “Actividade humana”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1846, tomo 1.

_____. “A Carteira”. *Diário de Pernambuco*, 10 de novembro de 1856.

_____. “Certeza humana”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1846, tomo 1.

_____. “Correspondência”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 3 de agosto de 1852, n. 171.

_____. “Correspondência”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 12 de agosto de 1852, n. 179.

_____. “Elementos de Economia Política, do Dr. Autran”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1847, tomo 2.

_____. “*O Livro do povo*, de Lamennais”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1847, tomo 2.

_____. “Processos lógicos”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1846, tomo 1.

_____. “Publicação litteraria”. *Diário de Pernambuco*, 23 de maio de 1846, n. 113.

_____. “Reformadores modernos. Johann Ronge”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848, tomo 3.

_____. “Sr. Dr. Pedro Autran da M. e Albuquerque”. *A Imprensa*. Recife, 6 de setembro de 1852.

_____. “*Synopsis ou deducção chronologia dos factos mais notaveis da história do Brasil*, pelo general José Ignacio de Abreu e Lima”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1847, tomo 2.

_____. “Variedade – Nascimento d’*O Progresso*”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1847, tomo 2.

_____. “Variedade – Primeira resposta ao Discípulo da Philosophia”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1846, tomo 1.

_____ & Redatores. “O direito de viver”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848, tomo 3.

_____ & Redatores. “Exposição de princípios”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1846, tomo 1.

_____ & Redatores. “Interesses provinciaes”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1847, tomo 2.

_____ & Redatores. “Porque se occupa *O Progresso* com política”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848, tomo 3.

_____ & Redatores. “Revista política”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1848, tomo 3, pp. 23-44 e 80-83.

_____ & Redatores. “A todos”. *O Progresso. Revista social, litteraria e scientifica*. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1847, tomo 2.

- FIGUEIREDO, Fidelino de. *Para a história da philosophia em Portugal. Subsídio Bibliográphico.* Porto: Typ. da Empr. Litterária e Typográphica, 1922.

- FLOURENS, Pierre. *De la phrénologie et des études vrais sur le cerveau*. Paris: Garnier Frères, 1863.

_____. *De la vie et de l’intelligence*. Paris: Garnier Frères, 1858, 2ª ed. (1ª ed. também de 1858).

- FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2010.

_____. *L’ordre du discours*. Paris: Gallimard, 2007.

- FRANCA, Leonel. *A crise do mundo moderno*. Rio de Janeiro: Agir, 1955, 4ª ed.

_____. *A filosofia no Brasil*. In: *Noções de história da filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1952 (13ª ed. revista, 1ª ed. de 1918).

- FRANCK, Ad. (sob a dir. de). *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Paris: Hachette, 1875, 2ª ed. (1ª ed. publicada entre 1844 e 1852).

- FREYRE, Gilberto. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

_____. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global, 2004, 7ª ed.

- GARDETON CÉSAR. *Dictionnaire des alimens*. Paris: Naudin; Genéve: Barbezat et Delarue, 1826.

- GARNIER, Adolphe. *La psychologie et la phrénologie comparées*. Paris: Hachette, 1839.

_____. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*. Paris: Hachette, 1865, 3 tomos, 2ª ed. (1ª ed. de 1852).

- GENOVESI, Antônio. *As instituições da lógica*. Rio de Janeiro: Documentário, Pontifícia Universidade Católica; Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1977, introdução de Antônio Paim (trata-se de reprodução da tradução de Miguel Cardoso. Coimbra: Real Impressão da Universidade, 1786).

- GÉRUZEZ, E. *Cours de philosophie, rédigé d'après le programme pour le baccalauréat*. Paris: Jules Delalain, 1843 (1ª ed. de 1833).

- GIANNOTTI, José Arthur. "Dentre os guardados". *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 35, 2005.

- GOLDSCHMIDT, Victor. *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.

- GOMES, Evandro Luís. *Sobre a história da lógica no Brasil: da lógica das faculdades à lógica positiva (1808-1909)*. São Paulo: Mestrado, FFLCH/USP, 2002.

- GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *A alma e o cérebro. Estudos de psychologia e de physiologia*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1876, *Obras de D. J. G. Magalhaens, Visconde de Araguaya*. Tomo IX.

_____. *Commentários e pensamentos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1880.

_____. "Discurso sobre a historia da Litteratura do Brasil" (1ª ed. de 1836, publicado na Revista *Nitheroy*, n. 1). In: *Opúsculos históricos e litterários*. *Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, 2ª ed.

_____. *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia***.** Recitado perante Sua Majestade o Imperador, no dia 14 de fevereiro de 1842, em que pela primeira vez se abriu o curso de filosofia do Imperial Colégio de Pedro Segundo, pelo professor D. J. G. de Magalhães. Rio de Janeiro: Tip. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Comp., 1842.

_____. *Factos do espírito humano. Philosophia*. Paris: Auguste Fontaine,1858.

_____. *Faits de l'esprit humain. Philosophie*. Traduit du Portuguais par N. P. Chansselle. Paris: Auguste Fontaine, 1859.

_____. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2004. Organização e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira.

_____. "Os indígenas do Brasil perante a história. Memória offerecida ao Instituto Histórico Geographico Ethnographico do Brasil em 1859". In: *Opúsculos históricos e litterários*. *Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, 2ª ed.

_____. *Opúsculos históricos e litterários*. *Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, 2ª ed.

_____. "Philosophia da religião: sua relação com a moral, e sua missão social". Revista *Nitheroy*, n. 2, 1836. Republicado em *Opúsculos históricos e litterários*. *Obras de D. J. G. de Magalhaens*, tomo VIII. Rio de Janeiro: Garnier, 1865, 2ª ed.

_____. *Poesias avulsas. Obras de D. J. G. de Magalhaens*. Tomo I. Rio de Janeiro, Garnier, 1864.

_____. *Suspiros poéticos e saudades*. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836.

- GUEDES CABRAL, Domingos. *Funcções do cérebro*. Bahia: Imprensa Econômica, 1876.

- GUEROULT, Martial. "La méthode en histoire de la philosophie". *Philosophiques*, vol. 1, nº 1, 1974.

- GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e nação no Brasil: 1838-1857*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, tradução de Paulo Knauss e Ina de Mendonça.

- HAECKEL, Ernst. *História da criação dos seres organizados segundo as leis naturais*. Porto: Lello & Irmão, 1961, tradução de Paulo Pimenta (1ª ed. da obra original de 1868).

_____. *O monismo. Laço entre a religião e a sciencia (profissão de fé de um naturalista)*. Porto: Chardron, 1919, 2ª ed., tradução de Fonseca Cardoso.

- HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O Ensino Secundário no Brasil Império*. São Paulo: Edusp, 2008, 2ª edição.

- HANSEN, João Adolfo. "*Ratio studiorum* e política católica ibérica no século XVII". In: Vidal, Diana Gonçalves & Hilsdorf, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Brasil 500 anos. Tópicas em história da educação*. São Paulo: Edusp, 2001.

- HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Humanität*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989 (1ª ed. entre 1784 e 1791).

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, 26ª ed.

- ISOLDI, Francisco & SANTOS, Getúlio de Paula. *Historia da philosophia*. São Paulo: Secção de obras d' "O Estado de S. Paulo", 1928.

- JOUFFROY, Théodore. *Cours de droit naturel, professé à la Faculté des lettres de Paris*. Paris: Prévost-Crocius, 1834-1835.

_____. *Mélanges philosophiques*. Paris: Hachette, 1901 (1ª ed. de 1833).

_____. *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris: Hachette, 1872, 3ª ed. (1ª ed. de 1842).

- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira.

- LADUSANS, Stanislaus. *Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos*. São Paulo: Loyola, 1976.

- LARA, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João Del-Rei: Ed. da Fac. Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras, 1977.

_____. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Fundaj, Massangana, 1988.

- LEMOS, Miguel. *L'Apostolat Positiviste au Brésil. Troisième circulaire annuelle*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1908, 2ª ed. (1ª ed. de 1883).

_____. *Sacramento da aprezentação. Discurso consecratório*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1934, 2ª ed. (1ª ed. de 1885).

- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. "Pesquisas no Departamento de Filosofia". *Revista de Estudos Avançados*, , vol. 8, n. 22, São Paulo, setembro/dezembro, 1994.

- LIMA, Hermes. *Tobias Barreto (a época e o homem)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, 2ª ed.

- LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro & CASTRO, Dinorah d'Araújo Berbert de. *História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: CDPB, 2006.

- LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

- LITTRÉ, Émile. *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris: Hachette, 1863.

_____. "Les trois philosophies". *La philosophie positive. Revue dirigée par É. Littré et G. Wyrouboff*. Paris: Librairie Germer Baillière, tomo 1, jul.-dez. de 1867.

- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta.

- LOPES PRAÇA, J. J. *História da filosofia em Portugal*. Lisboa: Guimarães, 1988, ed. de Pinharanda Gomes (1ª ed. de 1868).

- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998, 2ª ed.

- MACHADO DE ASSIS. "A nova geração". *Revista Brazileira*, vol. II, tomo 1, dez. de 1879.

- MAINGUENEAU, Dominique. *Genèse du discours*. Liège: Bruxelles: Pierre Mardaga, 1984.

- MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil. O período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

- MASSIMI, Marina. "O ensino de psicologia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro". *Paideia*, FFCLRP – USP, Rib. Preto, 4, fev./jul., 1993.

_____. “O estudo do “homem moral” na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, no século XIX”. *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, 1991, v. 7, n. 1, pp. 71-82.

- MELLO MORAES, A. F. de. *Physiologia das paixões e afecções*. Rio de Janeiro: Typographia Dous de Dezembro, 1844, 3 vols.

- MELO, Carlos Augusto de. *Cônego Fernandes Pinheiro (1825-1876) – Um crítico literário pioneiro do romantismo no Brasil*. Mestrado: Unicamp, 2006.

- MENDES, Teixeira. *Rezumo chronológico da evolução do pozitismo no Brazil*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1930 (1ª ed. de 1924).

- MERCADANTE, Paulo & PAIM, Antônio. *Tobias Barreto na cultura brasileira: uma reavaliação*. São Paulo: Grijalbo, Edusp, 1972.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 2003.

- MONTE ALVERNE, Francisco de. *Compêndio de philosophia*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1859.

_____. *Obras oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s/d, 2 tomos (1ª ed. de 1853-1854).

- MORAIS SILVA, Antônio de. *Diccionario da lingua portugueza, composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e accrescentado*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, 2 tomos.

- MORAES TORRES, José Affonso de. *Compêndio de philosophia racional*. Pará: Typ. de Mattos e Comp., 1852, 2 tomos.

- MORAES E VALLE, Manuel Maria de. *Elementos de philosophia. Compêndio apropriado à nova forma de exames da Escola de Medicina do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. do Diário de N. L. Vianna, 1851, 2 tomos.

- NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969, vol. IV “Periódicos do Recife (1821-1850)”.

- NASCIMENTO, Márcio Luiz do. *Primeira Geração Romântica versus Escola do Recife: trajetórias de intelectuais da Corte e dos intelectuais periféricos da Escola do Recife*. São Paulo: FFLCH/USP, Doutorado, 2010.

- NOBRE, Marcos & REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

- NOBRE, Marcos & TERRA, Ricardo. *Ensinar filosofia: uma conversa sobre aprender a aprender*. Campinas: Papirus, 2007.

- ORLANDO, Artur. *Ensaios de crítica*. São Paulo: Edusp, 1975.

- PADOVANI, Humberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1964 (1ª ed. de 1954).

- PAIM, Antônio. *A escola eclética*. Londrina: CEFIL, 1999, 2ª ed.

_____. *A filosofia da Escola do Recife*. Rio de Janeiro: Saga, 1966.

_____. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967.

- PALMEIRA, Miguel Soares. *Moses Finley e a "economia antiga": a produção social de uma inovação hsitoriográfica.* Doutorado: FFLCH-USP, 2008.

- PARANHOS, José Maria da Silva. *Cartas ao amigo ausente*. Rio de Janeiro: ABL, 2008, ed. de José Honório Rodrigues.

- PELLARIN, Charles. *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*. Paris: Librairie de l'École Sociétaire, 1843, 2ª ed. (1ª ed. de 1838).

- PEREIRA, Henrique Antonio. *Filósofos portugueses. Esboço biobibliográfico. (Elementos para uma história da filosofia em Portugal).* Lisboa: Imp. Beleza, 1944.

- PEREIRA BARRETO, Luís. *As três filosofias: filosofia metafísica*. In: *Obras filosóficas de Pereira Barreto*. Londrina: Ed. UEL, 2001, organização de Roque Spencer Maciel de Barros, vol. II (1ª ed. de 1876).

_____. *As três filosofias: filosofia teológica*. In: *Obras filosóficas de Pereira Barreto*. São Paulo: Grijalbo, 1967, organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros, vol. I (1ª ed. de 1874).

_____. *Teoria das gastralgias e das nevroses em geral*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. In: *Obras filosóficas de Pereira Barreto*. São Paulo:

Grijalbo, 1967, organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros, vol. I (1ª ed. de 1865).

- PEREIRA FILHO, Roberto Sobreira & WAIZBORT, Ricardo. "As funções de um cérebro darwinista: Guedes Cabral e o evolucionismo de *Funções do cérebro* (1876)". *História, Ciências, Saúde –Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.20, n.4, out.-dez. 2013, pp.1585-1604.

- PORCHAT, Oswaldo. "Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia". *Dissenso. Revista de estudantes de filosofia*, n. 2, Departamento de Filosofia da USP, 1999.

_____. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- PORTO ALEGRE, Manuel Araújo & GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Cartas a Monte Alverne*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964. Publicadas por Roberto Lopes.

- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau.* São Paulo: CosacNaify, 2008.

- QUINTAS, Amaro. "Antônio Pedro de Figueiredo, o Cousin fusco". *Revista de história*. São Paulo, n. 34, 2º trimestre de 1958.

_____. *O sentido social da Revolução Praieira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

- REALE, Miguel. "A filosofia no Brasil". *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959.

- RIBEIRO, João. "A filosofia no Brasil". Reproduzido em *Revista brasileira de filosofia*, vol. IV, fasc. 3, jul.-set. de 1954 (1ª ed. de 1917).

- ROBLEDO, Antonio Gomez. *La filosofía en el Brasil*. México: Imprenta Universitaria, 1946.

- ROMERO, Sílvio. *Classificação dos phenomenos em sociologia ou theoria das creações fundamentaes da humanidade*. In: *Ensaios de sociologia e litteratura*. Rio de Janeiro: Garnier, 1901.

_____. *Doutrina contra doutrina*. *O evolucionismo e o positivismo na República do Brasil.* In: *Obra filosófica.* Introdução e seleção de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969 (1ª ed. de 1894).

_____. *Ensaio de filosofia do direito*. São Paulo: Landy, 2001 (1ª ed. de 1895).

_____. *Explicações indispensáveis.* In: Barreto, Tobias. *Varios escriptos*. Sergipe: Edição do Estado do Sergipe, 1926, *Obras completas X* (1ª ed. de 1900).

_____. *A filosofia no Brasil. Ensaio crítico*. In: *Obra filosófica*. Introdução e seleção de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969 (1ª ed. de 1878).

_____. *Haeckelismo em sociologia*. In: *Ensaios de sociologia e litteratura*. Rio de Janeiro: Garnier, 1901.

_____. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960, 5 tomos (1ª ed. de 1888).

_____. "A prioridade de Pernambuco no movimento espiritual brazileiro". *Revista Brazileira*, 1º ano, tomo II, out.-dez. de 1879.

- SANTOS, Theobaldo Miranda. *Manual de filosofia*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1954, (1ª ed. de 1946).

- SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1991, vol. 2.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo Companhia das Letras, 1993.

- SERRANO, Jonathas. *História da filosofia. O pensamento filosófico através dos séculos*. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1944.

- SIGAUD, Jean-François-Xavier. *Du climat et des maladies du Brésil, ou statistique médicale de cet Empire*. Paris: Fortin, Masson et Cia., 1844.

- SILVA PINTO, Luiz Maria da. *Diccionario da lingua brasileira*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

- SORIANO DE SOUZA, José. *Compêndio de philosophia, ordenado segundo os princípios e méthodo do Doutor Angélico S. Thomaz d'Aquino*. Recife: Typographia da Esperança, 1867.

- SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. "Considerações geraes sobre a litteratura brasileira". *Minerva Brasiliense*. Rio de Janeiro, n. 14, vol. II, 15 de maio de 1844.

- SPURZHEIM, Johann Gaspar. *Manuel de phrénologie*. Paris: Porthmann, 1832.

- TAINE, H. A. *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France.* Paris: Hachette, 1903, 9ª ed. (republicada da 3ªed. de 1868; 1ª ed. de 1857).

- TISSOT, Joseph. *Cours élémentaire de philosophie, rédigé d'après le programme officiel de l'examen pour le baccalauréat ès lettres*. Dijon: Popelain, 1837.

- TORRES HOMEM, Francisco de Salles. "Bibliographia. Suspiros poéticos e saudades". Revista *Nitheroy*, n. 2, 1836.

_____. "Progressos do século actual". *Minerva Brasiliense*. Rio de Janeiro, n. 1, 1º de novembro de 1843.

- TOURINHO, Demétrio Cyríaco. "O eclectismo em medicina". *Archivo medico brasileiro*, maio de 1847, tomo III, n. 9.

- TUFFANI, Eduardo. "Nota pelos cem anos do ensino superior de Filosofia no Brasil (1908-2008)". *Discurso.* Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 39, 2009, pp. 321-339.

- VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil imperial (1822-1889).* Rio de Janeiro: Objetiva, 2008

- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1854, 2 tomos.

- VAUTHIER, Louis. *Diário íntimo do Engenheiro Vauthier – 1840-1846*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1940, prefácio e notas de Gilberto Freyre.

- VAZ, Henrique de Lima. "O pensamento filosófico no Brasil de hoje". *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XVII, julho-dezembro de 1961, fascs. 3-4.

- VECCHIA, Ariclê. “O ensino secundário no século XIX: instruindo as elites”. In: Stephanou, Maria & Bastos, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil. Vol. II – Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2014.

- VEIGA, João & ROCHA, Eutichi & PEDROSA, Salustiano. *Corrente eclética na Bahia.* Rio de Janeiro: Documentário: Pontifícia Universidade Católica: Conselho Federal de Cultura, 1979, introdução e notas de Antônio Paim.

- VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira*. Brasília: Ed. da Univ. de Brasília, 1963, 4ª ed. (1ª ed. de 1916).

- VERMEREN, Patrice. *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l’état*. Paris: L’Harmattan, 1995.

- VIREY, Julien-Joseph. *Histoire naturelle des médicamens, des alimens et des poisons, tirés des trois règnes de la nature*. Paris: Rémont et fils, 1820.

- VITA, Luís Washington. *Escorço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Atlântida, 1964.

_____. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969.

- XAVIER TELES, A. *Introdução ao estudo da filosofia. Para os cursos clássico e científico*. Rio de Janeiro: J. Ozon Editor, 1961.