

APOGEU DA ESCOLA ECLÉTICA

Antonio Paim

SUMÁRIO

1. PROBLEMÁTICA GERAL

2. INDICAÇÕES SOBRE O ENSINO

3. DISPUTA ENTRE OS COMPÊNDIOS DE BARBE E CHARMA

4. AS PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

5. O EQUACIONAMENTO DA QUESTÃO MORAL COMO TEMA PRIVILEGIADO

a) Falta de unidade no ecletismo francês

**b) O encaminhamento dado à questão
por Figueiredo e Magalhães**

c) A solução de Janet e seu destino histórico

c) A solução de Janet e seu destino histórico

6. SUPERAR AS AVALIAÇÕES EQUIVOCADAS

1. PROBLEMÁTICA GERAL

O ciclo de apogeu da Escola Eclética abrange as décadas de cinquenta, sessenta, setenta e parte da de oitenta. Nesses anos os seus principais integrantes estruturaram o ensino de filosofia, ao nível do Colégio Pedro II e dos Liceus Provinciais e também nos Cursos Anexos das escolas superiores e mesmo nestas, ainda que não tivessem aquela denominação mas direito natural ou introdução às disciplinas físicas e biológicas. O espírito geral desses cursos é o de que a filosofia enfatiza problemas teóricos, de natureza permanente, sendo transitórios os sistemas. Devido a tal entendimento, aperceberam-se da magnitude do tema da fundamentação da moral escapando, por essa via, ao plano do simples moralismo.

Ao contrário do ciclo de formação, quando enfrenta o empirismo mitigado e uma das vertentes da escolástica --e, portanto, doutrinas insuficientemente elaboradas--, no ciclo de apogeu assiste-se à estruturação do tradicionalismo em bases doutrinárias sólidas e meditadas. Os tradicionalistas apresentam-se tão ativos quanto os ecléticos, editando livros e periódicos, dispendo de compêndios e disputando as cátedras do ensino secundário de filosofia. Sendo a discussão sobre da moralidade o tema mais relevante, a Escola Eclética não dispunha de uma solução unificadora, a exemplo da doutrina das categorias de Biran ou da *História da Filosofia* de Cousin. Além disto, os principais representantes brasileiros da Escola divergem francamente, todos considerando insatisfatória a proposta de Cousin. Quando se decide adotar a solução de Paul Janet, tornando oficial o seu compêndio, na esperança de vencer a batalha do ensino, nos meados da década de oitenta -, parece tarde. Agora o vento sopra em favor do cientificismo.

No ciclo de apogeu, os ecléticos elaboram a doutrina das instituições do sistema representativo, isto é, aplicam com sucesso a doutrina liberal à circunstância brasileira. Ao fazê-lo, asseguram grande unidade à consciência da elite, sobretudo porque, adicionalmente, têm uma atitude de respeito em matéria de religião, sem, entretanto sentirem-se obrigados à maior fidelidade em relação à religião oficial. A par disto, seu conservadorismo era mais de índole política, como bem observou João Camilo de Oliveira Torres, tendo presente o caráter imperativo da reforma social, notadamente a necessidade de encontrar alternativas para o trabalho escravo.

O declínio certamente não coincide com o denominado surto de idéias novas da década de setenta. Falta registrar a maneira pela qual os ecléticos enfrentam, nas várias

províncias, essa emergência do cientificismo. A prova de que não estiveram passivos encontram-se nos “**Comentários e Pensamentos**” de Domingos Gonçalves de Magalhães, aparecidos em 1880. Nesse ano, Silvio Romero conquista a cátedra de filosofia do Pedro II, mas o fato não parece significar que os ecléticos se tenham retirado da cena no que respeita ao ensino. O aparecimento da tradução do compêndio de Janet, de adoção obrigatória, é de 1885. Paradoxalmente, talvez o fato expresse o reconhecimento do declínio porquanto não deixa de significar uma perda de confiança no poder da idéia, a tentativa de impor-se no plano institucional, quando a questão se resume a uma batalha no âmbito do pensamento.

Estamos longe de dispor de um amplo painel do ciclo considerado. De todos os modos, o que sabemos é suficiente para nos convenceremos de que se trata de uma fase criativa e brilhante da filosofia brasileira.

2. INDICAÇÕES SOBRE O ENSINO

A posse de uma doutrina considerada sólida não parecia suficiente aos ecléticos, entendendo que, à sua difusão pelo ensino, competia atribuir grande prioridade. Segundo se mencionou, dedicaram grandes esforços à conquista da cátedra do Pedro II e recorrem mesmo a expedientes administrativos para obstar a adoção de compêndios rivais, conforme se relata adiante.

O pleno conhecimento deste aspecto, no ciclo de apogeu da Escola, lamentavelmente, ainda não foi alcançado. No Rio de Janeiro, o predomínio eclético parece ter sido assegurado até os anos oitenta, em que pese Silvio Romero haja ganho o concurso de 1880. A partir da Bahia, D. Romualdo Seixas organiza a corrente tradicionalista que disputa aquelas posições, alcançando sucesso em Pernambuco e no Maranhão. Em Minas, Aurélio Pires, em “**Homens e fatos do meu tempo**”, referindo-se à década de setenta, indica que “*no externato de Diamantina, Francisco Correia Rabelo, professor de filosofia e de retórica, ensina por intermédio das apostilas de Cousin*” (1).

Na esperança de, por este meio, estimular a pesquisa de relevante aspecto, transcrevo adiante as informações que consegui coligir.

Em maio de 1849, no Colégio Pedro II, do Rio de Janeiro, assume a cadeira, como professor interino, Francisco de Paula Menezes (1811-1857), doutor em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro. Escreveu vários trabalhos de cunho médico; traduziu o

livro “**Nova Retórica**”, de J. Viet Leclerc, para adotá-lo como compêndio; incumbiu-se do elogio histórico do cônego Januário da Cunha Barbosa; escreveu textos literários de inspiração romântica e editou a “**Revista Brasileira**” (1855). É provável que haja mantido a tradição de seus predecessores no que respeita à orientação filosófica.

A 12 de março de 1851 o ensino de filosofia no mesmo estabelecimento é atribuído a Frei José de Santa Maria Amaral (1821-1889). Baiano de nascimento, ordenado beneditino em sua terra natal, foi transferido para o mosteiro do Rio de Janeiro, como encarregado da direção dos noviços. Segundo Sacramento Blake, no Pedro II, era de início substituto de filosofia, posteriormente elevado a catedrático. Esteve ligado à Família Imperial, tendo sido preceptor das princesas D. Isabel e D. Leopoldina. Elaborou um “**Tratado de Filosofia**” que se supõe haja permanecido inédito. São de sua autoria os relatórios da Instrução Primária e Secundária do município da corte, dos anos de 1870 e 1871. Desconhece-se qual seria a sua orientação filosófica. É pouco provável, entretanto, que, tão vinculado à Família Imperial discordasse da orientação oficial.

Da posse de Frei Amaral (1851) até à década do concurso de 1880, de que resulta a nomeação de Silvio Romero, não há no próprio colégio ou no Arquivo Nacional, registros da alternância de professores. Sacramento Blake indica que José Manuel Garcia (natural do Maranhão, tendo falecido no Rio de Janeiro em 1884, organizador dos cursos da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional) foi nomeado repetidor interino de filosofia e retórica do Colégio Pedro II em 1857, tendo sido também secretário do externato. Nos registros preservados no mosteiro de São Bento e levantados por D. Jerônimo Lemos, OSB, consta que frei Saturnino de Santa Clara Antunes de Abreu (1818-1892) foi professor de filosofia do mesmo colégio.

Em relação ao concurso de 1880, transcrevo a nota que Luís Washington Vita lhe dedicou e que não teve oportunidade de publicar:

“A banca examinadora estava composta por José Bento Cunha e Figueiredo, presidente, barão Homem de Melo (depois substituído por Pedro José de Abreu), César Marquês, monsenhor Fonseca Lima e José Joaquim do Carmo. Concorreram, além de Silvio Romero, Monsenhor Dr. Gregório Lopparoni (que não chegou até ao fim do concurso), Rosendo Muniz Barreto, cônego José Gomes de Azambuja Meireles,

Antônio Luís de Melo Vieira, Joaquim Jerônimo Fernandes da Cunha Filho, Franklin da Silva Lima e Boaventura Plácido Lameira de Andrade (este último desistindo logo no primeiro dia). Os examinadores organizaram a lista de pontos seguinte: Papel da filosofia no estado atual das ciências; Constituição científica da metafísica; Fundamentos da análise psicológica; Bases da moral social; Apreciação do socialismo; Limites da teodicéia; Apreciação das provas da imortalidade da alma; Ciência do método; Critério da verdade; Da interpretação filosófica na evolução dos fatos históricos; Apreciação da doutrina positivista; Sistema de Descartes e sua influência no desenvolvimento da filosofia moderna. Chamado o primeiro candidato inscrito, Lipparoni a tirar o ponto, saiu o oitavo. Os candidatos tinham 15 dias, a partir do sorteio do ponto, para a apresentação das teses ‘devidamente impressas’ à secretaria do Colégio. O exemplar da tese de Silvio Romero, existente na Biblioteca Nacional e que pertenceu à Imperatriz Tereza Cristina traz a seguinte dedicatória; ‘A S.M.I. o Sr. D. Pedro II, como cultor das letras, O.D.C o Autor’.

A argüição de Silvio Romero “*na Augusta Presença de Sua Majestade o Imperador*” foi feita no dia 13 de janeiro de 1880, tendo impressionado mal os examinadores, que lhe deram a nota de “sofrível”, não tendo a defesa conseguido mais que “boa”. As provas oral e escrita receberam a nota “ótima”. Classificado em primeiro lugar, o parecer da banca, contudo, foi extremamente cauteloso.

“Os examinadores cumprem o dever de declarar que para a classificação do bacharel Silvio Romero atenderam aos seus incontestáveis talentos, lucidez de exposição e aptidão profissional, sem investigar se a filosofia de Comte, da qual o candidato é ardente sectário, vai de encontro à unidade do plano de estudos deste Imperial Colégio, matéria esta que o Governo Imperial decidirá em sua sabedoria”.

Não obstante e enorme pressão sofrida pelo Imperador para que aprovasse um dos classificados em segundo lugar (Rosendo Muniz Barreto e Antônio Luís Melo Vieira), no dia 17 de janeiro de 1880 é publicado o decreto nomeando Silvio Romero professor das cadeiras de Filosofia do Pedro II, tomando posse a 30 do mesmo mês. A tese de Silvio Romero é, certamente, uma das primeiras contribuições brasileiras de algumas relevâncias, à filosofia da história, especialmente se se levar em conta que data de 1880.

Quanto às ordens religiosas - além do clero secular, integrado por seis monsenhores e dezesseis cônegos, dispondo o bispado de 114 paróquias e de um seminário, o de São José nos meados do século funcionava as seguintes; **São Bento**, dispondo de um convento no município neutro, outro em Campos e o terceiro na freguesia de Jacutinga, município de Iguazu contando a província, ao todo com 26 religiosos; **Carmo**, com dois conventos, um no Rio de Janeiro e outro na Ilha Grande, com quatorze frades e quatro noviços; e **São Francisco**, subordinando-se ao Convento de Santo Antônio outros três, totalizando 22 frades.

Os franciscanos, ao que parece, não mantinham curso de filosofia. Este se preservara no Seminário de São José, onde Monte Alverne dava seus cursos, segundo se mencionou. Após a jubilação de Monte Alverne seu magistério seria continuado por Maximiliano Marques de Carvalho (1820-1896), ao longo de 28 anos, segundo Sacramento Blake. Marques de Carvalho era médico, tendo aderido à escola homeopática, ao Instituto Hannemaniano do Brasil. Divulgou a tese apresentada no concurso público de filosofia, em 1846, provavelmente no aludido seminário. Sua bibliografia é integrada, sobretudo, por obras relacionadas à medicina. Os beneditinos forneceram vários professores para o Colégio D. Pedro II. Dos registros preservados e que foram estudados por D. Jerônimo Lemos, OSB, consta o magistério de filosofia no próprio Mosteiro de Frei Rodrigo de São José Silva Pereira (1789-1853) e de Frei Luiz da Conceição Saraiva (1824-1876). Frei Rodrigo era baiano de nascimento e ordenou-se no Convento da Bahia. Na sede do Império foi vice-reitor do Colégio Pedro II. Não deixou obra de filosofia. Frei Luiz da Conceição Saraiva também baiano de nascimento e igualmente ordenado na Bahia, foi eleito prior do Mosteiro do Rio de Janeiro. No Pedro II, ensinou religião e exerceu o cargo de Reitor. Em 1861 foi nomeado Bispo de Manaus. Publicou diversas cartas pastorais.

Não há registro do ensino de filosofia no Carmo.

Sem mencionar o colégio, Sacramento Blake refere o magistério de filosofia de Antônio Deodoro de Pascual, espanhol, nascido em 1822 e falecido em 1874 ou 1875,

no Rio de Janeiro, onde passou a residir a partir de 1852, naturalizando-se cidadão brasileiro. É autor de “**Elementos de Lógica**” (Madrid, 1842) e de ampla bibliografia constituída de obras de caráter histórico ou de cunho moral.

Embora ensinasse história sagrada, no Seminário São José, deixou obras de filosofia, Patrício Muniz. Natural da Ilha da Madeira, onde nasceu em 1820, doutorou-se em teologia em Roma. Foi ainda vigário em Angra dos Reis, tendo falecido depois de 1871, segundo Sacramento Blake. Editou dois jornais de cunho religioso e político (“**A Religião**”, 1848-1851 e “**A Tribuna Católica**”, 1851-1853).

A presença tradicionalista no Ginásio Pernambuco e no Curso anexo da Faculdade de Direito, em Pernambuco, parece suficientemente documentada.

No Ginásio Pernambucano exerceu o magistério, em diversas cadeiras, Antônio Rangel Torres Bandeira (1826-1872). Torre Bandeira, a partir de 1860, deu prosseguimento ao folhetim “**A Carteira**”, iniciado no Diário de Pernambuco por Antônio Pedro de Figueiredo e parece ter sido uma pessoa-chave no tradicionalismo pernambucano. Tiago Adão Lara, no estudo que dedicou a Antônio Pedro de Figueiredo, assinala a posição de Torres Bandeira, frontalmente contrária ao ecletismo, que condena nestes termos:

*“O que faz o ecletismo? Enroupa-se com as vestes dos mitos orientais, põe-lhe por cima o manto platônico, arma-se da clava do espinozismo, toma o ar categórico, imitando o mestre de Königsberg mune-se das visões de Hegel de quem plagia com gosto, percorre assim apavorado todos os grandes círculos do mundo filosófico, falseia a história, amesquinha o papel da razão humana, querendo emancipá-la do julgo da revelação e da fé, e por último contradiz-se miseravelmente. O Cousin que escreveu o **Curso da História da Filosofia**, que traduzira Platão, que afrancesara todo o Oriente e todo o Ocidente em matéria de Filosofia, escreve **O Bom o Belo, o Verdadeiro**, e condena-se antes de o condenarem. Jouffroy idealiza dogmas para derrocá-los como castelos de cartas; faz-se uma revelação a seu jeito profetiza a queda do reinado dogmático, e tem a gravíssima seriedade de mostrar como se*

acabam esses princípios eminentemente profundos da razão católica” (2).

Em 1867, realizou-se concurso para a cadeira de filosofia no Ginásio Pernambuco, concorrendo Tobias Barreto e Soriano de Souza. A cadeira passaria a ser ocupada por este último.

As indicações precedentes sugerem que no Ginásio Pernambucano, ao longo do período estudado, não se teria configurado maior influência eclética. A tendência dominante seria tradicionalista.

Lamentavelmente, Clovis Beviláquia não se ocupou, na **“História da Faculdade”**, do Curso Anexo. De sorte que as informações disponíveis, relativas à Cadeira de Filosofia, limitam-se à sua regência por Antônio Herculano de Souza Bandeira (1813-1884). Diplomou-se na Faculdade em 1838 e teria ensinado no Curso Anexo nas décadas de quarenta e cinquenta. Traduziu o compêndio de filosofia de Charma e editou, em 1852, uma coletânea de textos, de autores pernambucanos, relativos à reforma eleitoral. Posteriormente seria deputado (legislatura 1863-1866) e diretor da Biblioteca Provincial (1870-1882).

Também no Seminário de Olinda, o ensino de filosofia deve ter passado à orientação tradicionalista. A suposição baseia-se nestes indícios: I) De 1878 a 1881, o magistério de filosofia esteve a cargo de D. Jeronymo Tomé da Silva ((1849-1924), autor criticado por Tobias Barreto, que mais tarde tomar-se-ia Arcebispo da Bahia; e, II) D. Jeronymo Tomé seria substituído por Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, na década de noventa, nomeado Bispo de São Paulo. D. Joaquim escreveu um compêndio de filosofia para uso de seus alunos no Seminário (1886). A exemplo de D. Jeronymo, estudou em Roma para onde foi mandado pela família aos 15 anos de idade.

O grupo tradicionalista do Maranhão alcançaria notoriedade nacional. A ação em prol de sua constituição inicia-se na década de cinquenta, através da reorganização do Seminário Santo Antônio, encetada pelo Bispo D. Manoel Joaquim da Silveira. É sintomático que esse bispo reformador haja renunciado ao cargo de 1º vice-presidente da província para dedicar-se exclusivamente à ação pastoral. Além da dedicação ao seminário, organiza a imprensa católica e publica **“O Eclesiástico”**, **“O Cristianismo”** e **“A Fé”**. Angel Vega Rodriguez, estudando o período conclui:

“Na década de sessenta, a maioria absoluta do clero da capital e boa parte do interior havia debandado oficialmente das fileiras governamentais; e aderido, pelo menos teoricamente, ao partido dos ultramontanos. Daí a campanha cerrada que, contra os padres, move a imprensa civil local”. (3)

Na oportunidade do concurso para substituição de José Ricardo Jaufret, mencionado precedentemente, em 1870, comparece como candidato único o padre Raimundo Alves da Fonseca que, na prova escrita, subordinada ao tema “Provas da liberdade”, faria profissão de fé tradicionalista vazada nestes termos:

“Liberdade, segundo o belo pensamento de Donoso Cortés, é o poder de praticar o bem, porém outros definem o poder de obrar ou deixar de obrar”.

E prossegue:

“Entendo que a primeira definição é mais sólida, porque Deus, infinitamente livre, faz brilhar este princípio da liberdade praticando o bem.

O poder de praticar o bem ou o mal é antes abuso da liberdade do que a mesma liberdade.

A alma humana é livre por várias razões:

1) Pelo consenso humano. Todos os homens, em todos os tempos e em todos os lugares, sempre acreditam na liberdade do homem; ora, diz, N. Liniense, quod semper ubiques creditum fuit verum est. Logo, a alma do homem é livre.

2) Pelo absurdo do sistema contrário (o fatalismo). Se todas as coisas dão-se fatalmente, na vida do homem, segue-se que ele não deve procurar o trabalho para a alimentação, nem evitar as faltas que o possam danificar, por que aquilo que tiver que acontecer, acontecerá.

3) Pela consciência. Recolhendo-me no santuário da alma, ela grita que sou o único responsável pelos atos maus que praticar. Logo esta voz, que não pode mentir, prova da liberdade. (4)

Ao padre Raimundo Alves da Fonseca, Tobias Barreto tomaria como testa de ferro na polêmica (5) travada “*com os padres do Maranhão*”. A Josué Montelo parece, entretanto que “*boa parte dos ataques que recebeu, e revidou viera-lhe de um leigo, Euclides Faria...*” (6)

Creio que também se pode atribuir à Escola Eclética o empenho que se observa, nos círculos médicos, de combater o reducionismo cientificista e o naturalismo extremado. Os depoimentos a seguir transcritos, relativos à Escola de Medicina do Rio de Janeiro, dão bem uma idéia do clima cultural que buscaram instaurar.

Thomaz Gomes dos Santos, lente de higiene e História da Medicina, a propósito do curso que ministrava, na década de cinquenta, assinala que não dava igual importância a todas as matérias:

“nas questões já resolvidas pela ciência, ou que se não referem ao nosso Brasil com particular interesse, fui elementar; a outra, cujo estudo não se acha ainda suficiente adiantado, ou que têm relações especiais com o presente e futuro do país, dei muito maior amplitude, julgando que para combater erros fisiológicos, de que nascem prevenções perigosíssimas na nossa sociedade e resultam falsas aplicações da higiene, me era permitido invocar fatos estranhos à medicina”.

Acha-se neste caso, a teoria que afirma a superioridade de umas raças sobre outras. Entre seus partidários aponta Gobineau como àquele que

“se tem mostrado mais absoluto e exclusivo”. “Fiz quanto estava em mim - continua - para destruir tais princípios, que alguns fisiologistas se inclinam a apadrinhar; por não terem observado o homem moral com a mesma atenção que puseram no estudo do homem físico”.

Vale transcrever a crítica de Thomaz Gomes dos Santos à doutrina que pretende explicar o comportamento humano pelas condições vigentes no meio geográfico, que encontrara em Eduardo Ferreira França um adepto tão fervoroso, até o decênio anterior. Eis o que escreve:

“Tratando dos climas considereï com particular atenção a tão conhecida doutrina de Montesquieu a respeito de sua influência sobre as aptidões, costumes e legislação dos povos. Os fundamentos dessa doutrina acham-se na obra prima do pai da medicina, no Tratado do Ar e dos Lugares: ali apontava este incomparável observado!; como causas dos costumes afeminados dos Lídios, a doçura do clima, a regularidade das estações, uberdade do território e muito especialmente o despotismo ferrenho, que lhes anulara a coragem, o patriotismo, e até lhes fizera perder o sentimento da propriedade. Foi destas tão sábias considerações que por uma dedução forçada inferiu o publicista francês sua deplorável doutrina acerca da influência dos climas sobre o homem moral. A aceitação de tal doutrina seria fatalíssima a essa grande porção da humanidade que da zona intertrópica, pois que faria considerar naturais, e portanto necessariamente, a torpeza de costumes, a servidão política e a miséria social. Felizmente a história geral nos demonstra que em todos os tempos, como sob todos os climas, nunca se tem apresentado o homem tal que um simples agregado de matéria, sujeito às variações de temperatura, mas sim animado de um princípio ativo, que reage contra as forças da natureza física e o conduz aos altos destinos da sua criação. A filosofia e a sã fisiologia, dando a cada um, segundo a natureza, explicações diversas deste grande fenômeno, são concordes em reconhecê-los, e se homens superiores têm parecido desconhecê-lo, bem depressa os força à verdade, a confessarem implicitamente o seu erro, quando atestam fatos que comprovam a independência do homem moral no meio dos modificadores externos; aos erros,

porém, dos grandes homens quase sempre correspondem simpatias mais vivas do que aquelas que excitam as verdades que proclamam; por isso julguei correr-me o dever, como professo, e como cidadão, de opor ao grande nome de Montesquieu e à turba de seus repetidores, a incontestável autoridade da história e das leis que regem o organismo; dei a esta matéria suficiente desenvolvimento e creio ter alcançado no ânimo dos que me ouviram o fim a que me havia proposto”.
(7)

O diretor da Faculdade, José Martins da Cruz Jobim, em discurso na solenidade de doutoramento do ano de 1862, indicava que, para superar o atraso ainda vigente na terapêutica, “*fim principal da medicina*”, sugeria aos novos doutores que se louvassem da experiência dos sábios e,

“refletindo sobre ela, comparai-a constantemente com a vossa, para fazerdes ao vosso país as aplicações que o vosso discernimento mostrar serem convenientes e profícuas. Deste modo criareis para vosso guia uma doutrina que não será nenhum pretensioso dogmatismo, nem um cego empirismo, mas uma doutrina sã e razoável...” (8)

3. DISPUTA ENTRE OS COMPÊNDIOS DE BARBE E CHARMA

Devemos a Francisco Pinheiro Lima Junior a advertência quanto ao significado dos compêndios em grande parte do século passado. Estudando a disputa que se estabeleceu em torno dessa questão, na Bahia, identificou os primeiros indícios do que depois se evidenciou ser uma vertente importante: o tradicionalismo. Desde então se efetivou um autêntico inventário daquela corrente. Restou, entretanto uma questão pendente: a que vertente filiar o compêndio de Barbe, que mereceu estas edições: “**Curso elementar de filosofia**”, para uso das escolas. Tradução de Joaquim Alves de Souza, Paris, Tip. Simon et. Cie, 1846, Tomo primeiro, 472 p.; Tomo segundo, 334p; e “**Curso elementar de filosofia**”, tradução de João Luiz Soares Martins (a referência que obtivemos é da 3ª edição, Bahia, Tipografia de Camilo Mason, 1861, III - 474 p).

Adotado oficialmente no Pedro II, ainda na década de quarenta, tornou-se de uso obrigatório nos Liceus Estaduais e Cursos Anexos das faculdades. A tentativa de substituí-lo pelo compêndio de Charma, no Curso Anexo da Faculdade de Direito do Recife, seria sumariamente obstada pelo Ministro do Império, sendo esta a referência de que se dispõe quanto ao texto que provocou o incidente: A. Charma - **“Questões de filosofia”**, contidas no programa adotado para os exames do bacharelado em letras Universidade de Paris. Traduzido do francês por Antônio Herculano de Souza Bandeira, Recife, 1848. Não conseguimos localizar esta primeira edição, mas a segunda, aparecida em 1860, em cuja apresentação o tradutor indica ter suprimido a parte histórica substituindo-a por um resumo de história da filosofia, sua própria elaboração. A segunda edição foi impressa na Universal, tendo 255p. Em 1869, aparece este livro relacionado mesmo autor: **“Aumentos contidos em a última edição de Filosofia”**, de A. Charma, traduzidos por Antônio de Bandeira, aluno do primeiro ano da Faculdade de Direito do Recife, tipografia Universal, 1869, 52 p.

A minha hipótese relativa a essa questão é a seguinte: o compêndio de Barbe insere-se na linha do espiritualismo eclético enquanto o de Charma é francamente tradicionalista. O fato de que o governo tenha tomado a iniciativa de proibir, a este último, nos fins da década de quarenta, deve achar-se relacionado a problemas de ordem política. À época e em relação à cultura luso-brasileira, a mais importante expressão do tradicionalismo consistia nas doutrinas que preconizavam a monarquia absoluta. A radicalização do processo político em torno da forma de organização da monarquia levava Portugal à prolongada guerra civil e à tomada do poder pelo democratismo radical (Revolução de setembro, 1836). No Brasil, mal se começara a superar o ciclo do radicalismo federalista mediante a organização em bases nacionais das instituições ligadas à justiça e ao processo eleitoral, bem como à garantia do direito de fazer-se representar no Parlamento a todos os segmentos da elite. De sorte que devia ser muito aguda a percepção de que o ordenamento institucional iniciado após o Regresso não deveria ser perturbado por questões integralmente superadas. A elite, pelo que tinha de mais representativo, optara de modo insofismável pela monarquia constitucional e pela unidade do Império.

O momento do tradicionalismo é bem posterior à proibição do compêndio de Charma em fins dos anos quarenta. Emerge como algo de expressivo em nossa cultura na medida em que o ecletismo, tendo se tornado a corrente dominante, não se revela capaz de dar conta da problemática relacionada à moral. Talvez se possa atribuir a essa

circunstância o fato da preservação daquele compêndio, mediante uma segunda edição, em 1860, e ainda dos acréscimos, em 1869. Na década de sessenta o tradicionalismo filosófico é uma corrente forte e atuante e com ela se defronta Tobias Barreto, no momento em que faz sua aparição ainda filiada ao ecletismo.

No compêndio de Barbe há poucas referências expressas a Cousin ou à Escola Eclética, o que é compreensível, sobretudo, pelo fato de tratar-se de um abade, tendo o seu livro merecido a aprovação do Arcebispado de Paris em outubro de 1846. Nessa oportunidade era grande a disputa entre Cousin e a Igreja, notadamente em torno da Universidade. Ao mesmo tempo, não devia sentir-se obrigado a fazê-lo tratando-se de contemporâneos. O capítulo que introduz na parte de história da filosofia denomina-se *“A Filosofia na França no século XVIII”*. Ali se limita a registrar que a escola sensualista, dominante naquele período *“estende-se até nós”* e menciona alguns de seus seguidores. Ao que acrescenta: *“Sabe-se que uma reação espiritualista operou-se na filosofia contemporânea e que os filósofos materialistas tornam-se raros em nossos dias”*. (**“Cours élémentaire de philosophie”**, par M.L. Abbe E. Barbe, 3^{ème}. ed, Paris, Jacques Lecoffre, 1859, p.722). Apesar de tais reservas segue o ecletismo nas questões essenciais.

Em relação à história da filosofia Barbe tem uma posição semelhante à de Cousin. Assim, entende que não é senão a história do espírito humano no que tem de mais elevado. No curso de seu desenvolvimento apresenta posições dogmáticas e exclusivas, mas em seu seio forma-se um núcleo de verdades fundamentais. Eis uma parte de sua exposição geral (ed. citada, p.510 e seguinte):

“O sensualismo e o idealismo são dois dogmatismos igualmente verdadeiros até um certo ponto; igualmente falsos em seu exagero e caráter exclusivo. A razão critica a ambas e, para evitar suas extravagâncias, lança-se igualmente na outra extremidade e cai no ceticismo; isto é pretende que não existe nenhuma verdade certa. Algumas vezes o espírito humano, testemunho dos esforços infrutíferos da razão para alcançar a verdade, despreza os meios de investigação até então empregados; e como por preguiça e desgosto do raciocínio, abandona-se à contemplação, à inspiração, ao entusiasmo e chega mesmo a acreditar-se em comunicação direta com a

divindade; este sistema é o misticismo. Enfim, há um sistema que se cruza como um imenso abismo e onde se perde o espírito humano: é o panteísmo, que confunde o finito e o infinito numa única substância, chamada Deus ou Universo. Neste sistema, só o infinito existe realmente e as criaturas não são senão ilusórias. Em meio a todas estas divergências de opiniões fazem-se de tempos em tempos tentativas de conciliação: ensaia-se colocar de acordo os diversos sistemas, escolhendo em cada um deles os princípios que se podem coordenar em um sistema mais geral. As tentativas concebidas neste espírito de fusão são conhecidas sob a denominação de ecletismo. Estes sistemas constituem um fundo comum que se diversifica no detalhe e assumem formas sem número, segundo o caráter e o gemo de cada filósofo”.

Na exposição subsequente seguirá a ordem cronológica dos sistemas, procurando recuperar suas contribuições verdadeiras para o patrimônio comum. Assim, na conclusão indica que a história da filosofia serve tanto *“para prevenir o erro como igualmente para formar uma filosofia mais aprofundada”* (ed. citada, p. 734-740). Quanto às teses sintéticas do sistema cousiniano, aparecem claramente na exposição da Escola Escocesa, notadamente a teoria da percepção dos objetos exteriores, que refuta a hipótese das idéias como sendo algo de intermediário entre o espírito que conhece e os objetos que são conhecidos, de que resulta o ônus da prova da realidade exterior. Essa divisão artificial contraria o senso comum, universal em todos os homens *“que são persuadidos de que os próprios corpos são o objeto imediato da percepção e não apenas sua idéia. Ele distingue na percepção exterior: 1º) uma noção do objeto perdido; 2º) uma convicção irresistível e imediata de sua existência atual. Esta convicção imediata, firme e irresistível, é um fato primitivo inerente à nossa natureza, e que não se demonstra por nenhum outro”* (Ed. cit, p.726). Essa idéia de fato primitiva da consciência seria difundida na França por Maine de Biran, vindo a constituir um dos pilares da doutrina de Cousin.

Barbe segue a Cousin, quando faz da psicologia a porta de entrada da metafísica. E ainda quando supõe que a liberdade pode fundar-se empiricamente. Repete a análise minuciosa do ato voluntário, ao qual incumbe justificar a hipótese. No tópico intitulado

“*demonstração da liberdade*” (ed. cito p.37-147), afirma que a primeira prova demonstrativa do dogma da liberdade reside no senso íntimo, a propósito do que afirma:

“Sabemos evidentemente pela consciência que temos o poder, por exemplo, de querer andar ou permanecer imóvel, mover o braço num sentido ou no outro, de querer passear ou de não querer: isto é tão verdadeiro que, quando fazemos estes atos, sentimos claramente que poderíamos deixar de fazê-los ou fazer outros”.

Como em Biran, o ato voluntário que não obedece a estímulos externos, e só depende da minha vontade, faz nascer a idéia de liberdade.

Seguindo a Cousin, Barbe busca uma posição conciliatória para equacionar a questão do conhecimento. Assim, no capítulo dedicado à origem e formação das idéias, depois de caracterizar o impasse surgido graças às posições excludentes de Locke e Leibniz, escreve:

“Mas quando certas condições auxiliares são atendidas, o espírito humano, por sua virtude mesma, julga e concebe coisas que não caem, nem sob a percepção interna, nem sob os sentidos, como o tempo, o espaço, a causa, o bem, o mal, etc. “Não há idéias inatas”, diz a esse propósito M Cousin; mas existem juízos naturais que se pode dizer inatos, no sentido de que são o desenvolvimento primitivo, universal e necessário do entendimento humano” (ed. cit, p. 103).

No que respeita à moral, Barbe certamente a coloca num nível de dependência da religião que a Escola Eclética não encamparia. Contudo, dá curso a muitas idéias popularizadas na França por Cousin e seus seguidores, como a busca de fundamento da moralidade ou a doutrina kantiana de que moral trata do dever e não da felicidade como havia popularizado na tradição aristotélica. Diria mesmo que conserva toda a ambigüidade do ecletismo dessa fase, quando Cousin oscila entre dar à moralidade um fundamento psicológico sem rejeitar o historicismo, oscilação que somente seria eliminada muito mais tarde, por Paul Janet. Eis como Barbe apresenta a questão:

“A observação e a experiência nos fazem constatar em nossa alma o fenômeno psicológico do ato voluntário, e ao mesmo tempo a razão concebe certas relações que dão lugar a que estes atos tenham um caráter particular; que se chama sua moralidade, isto é, sua bondade ou sua malícia, que outra coisa não é senão sua conformidade ou falta de conformidade com a noção de ordem ou de bem, considerada do ponto de vista prático” (ed. cito p. 409).

A enumeração poderia prolongar-se, mas suponho ter focalizado os temas mais característicos.

Charma também proclama a necessidade de começar o estudo da filosofia pela psicologia. Evita, entretanto, desde logo, qualquer aproximação a Cousin ao escrever:

“... os nossos estudos devem encetar-se pela psicologia, de tal sorte conforme a natureza das coisas, que aqueles mesmo que pretendem apartar-se dela, seguem-na insensivelmente e até a contragosto seu. De uma psicologia obscura e de alguma sorte instintiva é que os que começam pela teologia recebem e admitem, sem o perceber, os primeiros dados sobre que se firmam; e não será evidente que aqueles que põem a lógica à frente do curso, se vêem forçados a descrever as nossas operações intelectuais, isto é, a fazer a psicologia da inteligência, antes de nos propor para cada uma dessas operações as regras a que as querem submeter? Esta necessidade reconhecida de por na entrada do curso as questões que a psicologia se encarrega de resolver chama-se, algumas vezes entre nós, método psicológico. E então o método psicológico é o verdadeiro método filosófico. Nós não podemos aprovar essa denominação, porquanto a disposição racional dos diversos problemas que se querem sucessivamente resolver é, seguramente, um dos resultados mais importantes do método, mas não é um método” (2ª ed. cit, p.19-20).

Cousin é que popularizara a idéia do método psicológico, tendo por base a obra de Biran, em especial a colocação do ato voluntário como ponto de partida da metafísica.

No que se refere ao conhecimento, detém-se na análise da tese de que a idéia seria uma transformação em nosso espírito. Parece-lhe que o conhecimento constituiria modificação particular do espírito, mas essa modificação não tem qualquer analogia com as demais modificações que se verificam na alma. Quando Laromiguère aponta o sentimento como a origem da idéia, prossegue, filia-o diretamente à faculdade de conhecer. Trata-se a seu ver de uma noção obscura e confusa que aquele autor transforma em conhecimento claro e distinto. Contudo, a hipótese de que essa noção se transforma em idéia não se sustenta perante a observação. E pergunta:

“se à primeira vista não nos deu um objeto senão um conhecimento indistinto e obscuro, acaso não pediremos nós a um estudo mais atento do mesmo objeto o seu conhecimento claro e distinto?”.

Eis como responde à questão:

“A noção precede, mas não gera a idéia. O conhecimento, pois, não tem origem, no sentido que havemos dado a essa palavra: não há fato anterior à idéia, de maneira metamorfoseando-se, lhe procure a existência. Nada antes que ela existisse: é uma verdadeira criação. Mas onde está o criador? A inteligência é toda passiva; ela não se fecunda a si mesma; não é ela que se dão sucessivamente os seus diferentes modos de ser; antes não faz mais do que recebê-los e passar por eles. Da vontade, que se assenta sobre ela no espírito humano, será que ela recebe os conhecimentos de que se enriquece? Bem pode a vontade dirigir e demorar a vista da inteligência sobre qualquer espetáculo; mas não fará nunca que uma noção saia desta vista. Não, não é o homem, que por sua própria energia produz os conhecimentos, que chamamos humanos, pois que o

lavrador não se considera criado, e na força do termo, das espigas que ceifa” (2ª ed. cit, p.29-30).

A conclusão é clara e insofismável:

“a causa eficiente, a causa verdadeiramente causa de todas as nossas idéias, a causa que põe em nossa inteligência uma idéia nada havia é Deus. Para o homem, a aquisição das idéias é uma contínua revelação” (p. 31).

Tomar a revelação como fonte do conhecimento é a característica básica de todo tradicionalismo. A partir deste ponto nuclear pode dar-se certa diferenciação, consistindo a mais expressiva no nível de despreço à razão, podendo-se considerá-la aviltante ou instrumento auxiliar válido das intenções da divindade. Do primeiro tipo encontra-se exemplo edificante no *Noticiador Católico*, que foi uma espécie de porta voz tradicionalista no país. Apareceu ali (número 87 a 90, março de 1855) uma série intitulada **“A religião e a filosofia”** onde se diz, entre outras coisas, o seguinte:

*“Quereis saber os frutos que a filosofia produz e as conseqüências da doutrina que ela ensina? Consultai as páginas da historia da humanidade e sempre que as verdes nodoadas com o traço de sangue, cobertas de horrores, de devastação e de mortes - dizei e dizei sem receio de errar e vos enganardes; por aqui andou a descarnada mão da filosofia”
Corolário da catilinária: “A filosofia é a produção dos homens pela sugestão do inferno”.*

O compêndio da Charma não chega a tais extremos, mas coloca a razão numa posição nitidamente subalterna. Assim, entende, por exemplo, que há duas espécies de espírito:

“o espírito imperfeito ou a alma e o espírito perfeito ou Deus, que o pensamento necessariamente distingue e entre os quais há um abismo” (ed. cit. Apêndice, p.10).

A razão é quase pura passividade, desde que “recebe de seu comércio com o mundo, que só se dirige a ela, mundo que se pode chamar divino, todas as noções que a idéia completa da divindade desperta em nós e resume. A este número pertencem as idéias de substância, beleza e leis morais, idéias que a consciência e *os sentidos não poderiam introduzir em nós*” (ed. cit, apêndice, p. 21).

Finalmente, a questão política. Não há no livro desenvolvimento maior do tema, mas apenas a fixação de determinadas premissas à luz do que chama de moral social, contudo suficientes para explicitar uma opção pelo absolutismo. Entende que a fixação da lei que deva nortear a sociedade há de ser fixada por “*um colégio de sábios, cuja missão seja perscrutar e publicar as santas verdades*”. Embora não empregue a expressão, por tradição essa verdade é apropriada pela monarca, em cuja personalidade vê dois aspectos assim denominados:

“Aí temos nós o que se poderia chamar; 1º) o poder legislativo; 2º) a força executora; e 3º) o capricho e a paixão populares. O poder legislativo é o príncipe; a força executora é o delegado do príncipe, ou o soberano; o capricho e a paixão populares são o súdito. O príncipe, tal qual aqui o entendemos, verifica e estabelece a lei social em toda a sua pureza; só está em relação com o ideal e ignora o real. O súdito não compreende senão a realidade grosseira; o fato para ele é tudo. Colocado entre o súdito e o príncipe, o soberano conhece a realidade e o ideal e também as relações que estas duas coisas entre si mantêm; e apresentando-as uma à outra pelos seus lados análogos ou similares, as aproxima e as une.

O soberano se esforça por elevar ao caráter de liberdade a vontade caprichosa e apaixonada da multidão, Para chegar a este fim, empregará os meios legítimos que aí o podem conduzir; umas vezes e segundo as circunstâncias, chamará em seu auxílio a força material e até a violência; outras vezes, enfim, o exemplo; e, em algumas circunstâncias felizes, lhe será suficiente marchar em presença do súdito, para que este o siga. O emprego de tais meios porém cessará, apenas o escravo do

capricho e da paixão houver rompido sua cadeia; o qual, por este modo libertado, deixará a multidão inorganizada, a que pertencia até aí; e irá colocar-se nessa legião organizada, composta daqueles que foram outrora seus chefes e são agora seus iguais. De discípulo que era, passará a mestre; de súdito a soberano.

Algumas vezes também o soberano deixa o domínio da soberania para entrar na esfera superior, onde se estabelece o príncipe; transformação essa que se faz reconhecer por sinais certos. Quando à mais alta moralidade vier reunir em vós uma profunda incúria para as coisas da vida, quando o equilíbrio mantido pelo soberano entre o real se romper em proveito do ideal, já não sois mais apto para governar, do súdito que para logo cessais de compreender; ide plantar a vossa tenda nos campos da Filosofia; e daí em diante, vós acendereis o farol que tem de alumiar a nau do estado; outros tomarão o governo do leme e outros finalmente se encarregarão de ferrar e defraudar as velas, Nós estamos bem longe, certamente, do mundo sócia, tal qual o passado e o presente no-lo dão; mas revela não esquecer que não é da política mas sim da ciência que aqui nos ocupamos”. (ed. cit, p.205-206).

4. AS PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

Nos anos quarenta, como vimos, os ecléticos conseguiram nos principais centros, editar publicações periódicas que, se bem não hajam sobrevivido largos períodos - o que era, aliás, a nota dominante na época, desde que as revistas se propunham objetivos limitados no tempo - criaram pólos de convergência e serviram para difundir nos círculos intelectuais o teor de sua proposta. “Minerva Brasiliense” (1843-1855), no Rio de Janeiro; “**O Mosaico**” (1844-1846) e “**O Crepúsculo**” (1845-1847), na Bahia; e “**O Progresso**” (1846-1848), no Recife, marcou época.

Esse inventário deveria ter prosseguido no que se refere às décadas subseqüentes. De minha parte não pode efetivá-lo, sobretudo porque verifiquei que exigiria maior

disponibilidade do que poderia dedicar-lhe. O número de títulos é vasto, sem indicação de suas características, requerendo triagem minuciosa. De todos os modos, avancei alguma coisa na década de cinquenta e não quero deixar de registrá-lo para proveito da pesquisa futura que venha a se efetivar.

Nos anos cinquenta, entre as revistas que continham matéria filosófica, pareceram-se merecedoras de exame “**Ilustração Brasileira**” (1854) e “**Brasil Ilustrado**” (1856). Sendo sucessivas, pela denominação, poderiam ter algum parentesco entre si; mas não pude estabelecê-lo. Na primeira das duas revistas, A. F. Viana anuncia uma série sobre “**A filosofia no Brasil**”, que não teria continuidade ou não foi preservada. O propósito do autor era dedicar-se ao exame das idéias de Manuel de Araújo Porto Alegre (1806-1879), companheiro de Domingos Gonçalves de Magalhães na sua estada parisiense, tendo participado da revista “**Niterói**” que ali publicaram em 1836, também aluno de Monte Alverne. A tese de A. F. Viana é de que “a filosofia dirige e modera as paixões, engrandece a virtude e harmoniza o interesse de um com o de todos. *“Tem a primazia entre todas as ciências e precisa diversas espécies de criação humana”*”.

O belo e o justo, que se traduzem pela arte e pelo Estado, devem modelar-se pela filosofia, desde que somente ela é capaz de explicar as causas e os efeitos; o princípio e o fim; o bem e o mal. O Estado sem filosofia descamba no despotismo enquanto a arte sem filosofia é impotente e vulgar. No artigo subsequente, pretendemos alcançar a comprovação dos méritos que pode fornecer às artes, no Brasil pela demonstração dos serviços que Porto Alegre prestara ao nosso País.

No “**Brasil Ilustrado**” apareceram os seguintes artigos de interesse filosófico:

Filosofia natural. Princípios da escola jônica em referência aos seres da natureza, de Moraes de Valle (nº. 2; abril, 1855).

Estudos filosóficos e sociais. I - A lei do progresso, de F. Portella (nº. 5; julho, 1855).

O poder da idéia; sem indicação de autor (nº. 7; setembro, 1855).

Reflexões filosóficas sobre a existência de Deus; provas irrefutáveis e comparativas sobre as mesmas; de Luiz M.P. (nº. 9; vol. I, fevereiro, 1856).

Reflexões filosóficas sobre a imortalidade da alma, de L.M. Pinheiro (nº. 9; vol.II, março, 1856).

Reflexão filosófica sobre a existência da alma e sua espiritualidade, de L.M. Pinheiro (nº. 11; maio, 1856).

Estudos filosóficos e sociais. II - Da liberdade (continuação do nº. 5), de F. Portella (nº. 13; vol. II, 15 de julho, 1856).

O mundo e o progresso, de Castro Lopes (nº 13, vol. II, 30 de julho, 1856).

Estudos sobre a vida, de Mello Morais (nº. 15; setembro, 1856).

Reflexões filosóficas sobre as faculdades intelectuais e as propriedades físicas, de Luiz Martins Pinheiro (nº. 17; vol. I; novembro, 1856).

Faculdade da inteligência humana, sem indicação de autor (nº. 18; dezembro, 1856).

Moraes é Valle era segundo indicamos, figura proeminente dos círculos médicos, tendo aderido ao ecletismo ainda no ciclo de sua formação, como o referimos.

As reflexões de Luiz Martins Pinheiro acham-se calcadas no espírito da Escola Eclética, na medida em que valoriza a observação científica e, ao mesmo tempo, acha que esta permite compreender a autonomia do espírito. De sorte que estuda os temas clássicos, como a existência de Deus ou a imortalidade da alma, procurando imprimir-lhe novo caráter. Assim, embora ninguém possa, em sã consciência, deixar de admitir a existência de Deus, a pretensão de desvendar-lhe a natureza é descabida. Não chega a usar a expressão, mas explica que digressões desse tipo só conduzem a antinomias. O mesmo em relação à alma. Trata-se certamente da essência do corpo, aquilo que o anima e lhe dá substância. A observação, contudo, não permite dar uma palavra final sobre o seu caráter último (imortalidade). O mais plausível é que, sendo o homem uma unidade, as suas partes constitutivas não possam dissociar-se. Quer aproximar o conceito de alma da idéia de calórico, que a física de seu tempo admitia ser observável.

O progresso que está entre as preocupações de vários autores é, por certo, um tema que procede do ecletismo. Conduz, naturalmente, à questão moral onde a Escola, como temos insistido, e veremos de forma mais detida logo adiante, não se punha de acordo. No caso de F. Portella, na medida em que procura por no mesmo plano “o verdadeiro, o belo, o bom” quer, sem dúvida, aproximar-se de Cousin, embora não o refira expressamente. Escreve:

“Se também no estudo das leis que regem os seres morais empregamos processos imperfeitos, ou os explicarmos mal, seguir-se-á o erro, e o erro gerará más generalizações, sínteses imperfeitas, que não representarão as verdades gerais, resultado das verdades parciais. Daí as aplicações funestas, a adoção de princípios nocivos com que se têm levado tantos males às sociedades. Do erro tem sempre resultado, pois o mal e a desordem; é porque só a verdade conduz ao bem, ao justo ao belo. Mas qual é a força que repele os erros? É a razão. Entre ela e a ordem, e o bem e o justo, há conveniência, há harmonia, há afinidade, se quiserem. Se é o erro, se é a negação da verdade, se é um princípio falso que o espírito lhe apresenta, a razão não se identifica com ele, e põe de permeio a dúvida. Entretanto os maus princípios podem, como todas as idéias, fazer parte do pensamento; podem pesar na balança de nossas deliberações, vencer a influência da razão e produzir uma ação contrária ao justo ao belo ao verdadeiro; mas cedo ou tarde aparece a infalível reação, e eles são aniquilados. A razão é pois o garante da civilização”.

É evidente que os elementos mobilizados não nos permitiriam dizer que “**Ilustração Brasileira**” e “**Brasil Ilustrado**” seriam nos meados da década de cinqüenta, as revistas ecléticas por excelência. Era preciso dispor de um quadro mais amplo do conjunto das publicações periódicas. Contudo, os ecléticos ali estão presentes, sem sombra de dúvida.

5. O EQUACIONAMENTO DA QUESTÃO MORAL COMO TEMA

PRIVILEGIADO

a) Falta de unidade no ecletismo francês

Das indicações precedentes parece ter ficado suficientemente estabelecido que o ato voluntário, como experiência instauradora das noções de eu, causa e liberdade, fornecerá à Escola Eclética brasileira, uma base inquestionavelmente sólida para a constituição de uma teoria do conhecimento apta a reconhecer o valor da observação e da ciência, e, simultaneamente, a realidade e o caráter ativo do espírito. A partir desta novidade, patenteou a sua superioridade sobre o empirismo mitigado e a escolástica decadente, que constituíam, até os anos trinta, a nota dominante. Entretanto, quando se tratou de dar conta da moral, não mais se apresentavam dispendo de um ponto de vista unificado. Para comprová-lo, passaremos em revista o posicionamento de seus principais representantes.

Como indicamos, o ato voluntário dá-se quando empreendo essa ou aquela ação sem que para tanto haja qualquer excitação exterior. Move-se o meu braço, faço-o por uma deliberação exclusiva da minha vontade. Detendo-se no seu minucioso exame, Maine de Biran acredita ter fundado empiricamente as idéias de **eu, causa, e liberdade**. Mas essa descoberta não o satisfaz, razão pela qual prossegue na análise. De onde provêm as idéias de **Deus, Bem, Moral?** Não será possível identificar a experiência que lhes dá origem? Eis o tema a que dedicou toda a vida.

Maine de Biran, além de estabelecer uma nítida separação entre a vida animal e aquela propriamente humana, distinguia o que denominava de vida do espírito. A primeira constituía objeto próprio da filosofia enquanto a ciência da vida era a psicologia. A parcela maior de sua meditação dedicou-a a esta ciência, na maneira especial como a encarava. Acreditava haver encontrado uma base sólida, experimental, para uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer a conciliação entre racionalistas e empiristas. A experiência se completava com a experiência interna, salvando de um golpe o método empirista e a integridade do eu. O rigor e a meticulosidade de suas análises credenciou - no à primeiro daqueles que se consideravam seus discípulos e, depois que Cousin divulgou boa parte de seus escritos, de numerosos de pensadores tanto na França como no exterior. Ainda na segunda metade do século passado escreveria J. Gérard:

“A filosofia de Maine de Biran é eclética, pois que busca restabelecer o acordo entre doutrinas opostas e concluir um tratado de aliança entre a metafísica e a experiência. Mas é um ecletismo de natureza toda particular; que não se limita, para conciliar os termos opostos, a depurá-los do que têm de extremo, negligenciando ou atenuando as contradições, dando maior ênfase aos pontos de contato e às relações possíveis. É o ecletismo de um ponto de vista original, médio por sua própria natureza, que traz a si os pontos de vista opostos que busca conciliar; ao invés de ir a eles; que não se coloca entre eles senão excluindo um e outro, obrigando-os a renunciar a si mesmos em seu proveito. Dessa posição nova que alguns entreviram sem nela se deter e até onde os outros não puderam se elevar; julga e explica suas contradições e seus erros; descobre a fonte comum ou no esquecimento ou na negação de seu próprio ponto de vista.” (9).

Paul Janet entendia que Maine de Biran havia retirado - do esforço motor *“uma nova doutrina das categorias”*. (10) O acesso ao esforço voluntário nos é dado pela introspecção psicológica. Biran classifica-o como o fato primitivo da consciência e proclama que leva a nós apreendermos como *causa e liberdade*. Assim, inaugura uma fundamentação empírica dessas *“noções primeiras”* ou *“idéias gerais”* que a tradição empirista anterior não lograra alcançar. Em que pese tais resultados, deu-se conta de que as idéias morais eram de índole diversa, carecendo de outra espécie de suporte. Inclinou-se por considerar a experiência mística como equiparável, no plano do espírito, ao que o fato primitivo do esforço voluntário representa para a consciência individual. Assim, apostou no espiritualismo. Contudo, não deixou de reconhecer as dificuldades e a obscuridade de semelhante solução. No último ano de existência escreveria em seu diário:

“Em duas oportunidades o escuro véu que cobre o meu espírito e envolve toda minha alma desde há algum tempo parecia ter desaparecido, e tive então a intuição viva de algumas verdades de sentimento que escapam, no estado habitual, à razão

discursiva, e que as palavras não exprimem e as mascaram mais que as manifestam... Eu não posso deixar de chocar-me com o contraste dos dois estados de que tenho consciência e desejaria, a todo custo saber a que se acham relacionados. É à alma, à organização ou à sua correspondência harmônica? Não se poderia acreditar que a vida superior da alma consiste em que, num tal estado, o laço vital da alma com o corpo encontra-se a tal ponto enfraquecido que o corpo não mais se constitui em obstáculo e a alma entrega-se a si mesma, à sua própria natureza, ou à maneira de existir ou de sentir que lhe pertence, independentemente do corpo? Ou então, ao contrário, não sena a organização em perfeita equilíbrio, quando todas as partes em conjunto ou com a alma se harmonizam, dando a esta um sentido tão doce, tão pura, tão elevado? O que há de certo é que o estado de que falo é completamente involuntário, e a alma não tem nenhum meio de fazê-la renascer ou retomar quando tenha passado. Os místicos e os hipnotizadores conhecem bem alguns meios capazes, em certos casos, de modificar dessa forma o organismo ou a alma, alterando a maneira de sua ligação, mas tudo isto é ainda obscuro, sujeito a imensas incertezas e anomalias". (11)

O caráter fragmentário da obra - muito mais talvez que o empenho conciliador - irá suscitar grandes dificuldades ao trânsito entre a base empírica fundamentada no que chamava de psicologia e a ética à qual finalmente se ajustou, fruto, talvez de uma opção política ao invés de representar desenvolvimento coerente do sistema. Maine de Biran nutria simpatias pelo estoicismo, provavelmente bem próximo da dignidade do **eu** que tanto reivindicaria. Acabaria, entretanto, estabelecendo não só uma relação direta entre Deus e a revelação do **eu** - cuja base empírica se ocupava de descobrir numa meditação tortuosa e prolongada - como incorporando, no mesmo pé de igualdade, a tradição oral. Esta seria a revelação externa enquanto a primeira representava a revelação interna. Em 1817 emitiria a seguinte opinião, que seus discípulos considerariam inerente ao sistema sem maior preocupação de aprofundá-la e muito menos de fundamentá-la:

“O filósofo e o teólogo consideram cada um sob o ponto de vista que lhe é peculiar, estas duas espécies de revelação e, se estão, como devem, de acordo sobre seu objeto e seu fim comum, nada terão a disputar sobre a natureza dos meios que Deus que pode escolher para revelar ao homem sua existência e sua lei.”

Assim, procuraria lançar as bases de uma conciliação num outro plano, entre o seu sistema eclético e a religião. Não resta dúvida de que poderia ter encontrado fundamentos mais sólidos para empreender semelhante caminho, como bem o observa J.Gérard:

“Se tivesse logrado desfazer-se das preocupações demasiado exclusivas, originárias do passado que combatia, teria compreendido que a consciência e a posse de si, fundamento sólido da personalidade, não são ainda, entretanto, a personalidade inteira, e que seria necessário procurar numa lei a realizar, num destino a cumprir, seu complemento necessário e, poder-se-ia dizer, sua verdadeira razão de ser. Princípio ao mesmo tempo do amor e do dever, a idéia do bem, encerrando a explicação da verdadeira natureza do esforço, o teria levado a descobri-la objetivo moral. Seguindo a Kant, teria podido encontrar o meio de reunir os dois pólos da ciência humana que tinha em vista, sem saber como passar de um a outro, a pessoa eu e a pessoa Deus”. (12)

Victor Cousin empreende caminho diverso daquele seguido por Biran, isto é, não deu prosseguimento àquela espécie de reconstituição pessoal do processo segundo o qual o espírito humano elaborou categorias ordenadoras do real, para usar enunciado de tipo kantiano. Considerou-se como seu ponto de vista último acerca do tema a reedição, em 1853, dos cursos que ministrara ao longo de sua vida, acerca da existência de princípios universais absolutos (que ao mesmo tempo não fossem simples quimeras), aos quais se pudesse ter acesso pela experiência, a fim de distinguir-se do que se poderia

chamar de espiritualismo tradicional. O livro foi intitulado de “**Du Vrai, du Beau et du Bien**” (Paris, Didier libraire Editeur, 1853, 494p.)

Cousin parte do postulado de que todas as ciências repousam em princípios gerais e universais. A lógica e a matemática seriam impensáveis sem certo número de princípios capazes de presidir a todo raciocínio e a toda demonstração. A física pressupõe que todo fenômeno ao aparecer está relacionado a uma causa e a uma lei. Sem o princípio das causas finais, a fisiologia não seria capaz de dar conta de um único órgão nem de uma única função.

No que se refere à moral, existe um princípio que obriga o homem de bem e funda a virtude, sendo sua natureza idêntica aos demais e

“aplicando-se a todos os seres morais, sem distinção de tempo e de lugar, independentemente de toda circunstância”.

Pergunta:

“Concebeis um ser moral que não reconhecesse no fundo de sua consciência que a razão deve comandar a paixão, que é necessário cumprir a palavra empenhada, contra a maior pressão do interesse, e restituir o depósito que nos foi confiado? E estes não são preconceitos metafísicos e formulações de Escola; recorre ao senso comum o mais vulgar.”

Existem, portanto princípios universais e absolutos, de percepção indutiva. Sua característica distintiva consiste em que, ao mesmo tempo em que os percebemos em nós, damos-nos conta de que não somos seus autores. Se o fôssemos, poderíamos modificá-los, o que não se encontra ao nosso alcance.

Assim como a sensibilidade nos coloca em contato com o mundo físico, uma outra faculdade estabelece a comunicação com as verdades que independem do mundo e de mim mesmo. Trata-se da razão.

No entendimento de Cousin, o homem dispõe de

“Três faculdades gerais que se acham mescladas e somente se exercem simultaneamente, mas que a análise divide para melhor estudá-las, sem desconhecer seu jogo recíproco, sua ligação íntima, sua unidade indivisível.”

Estas faculdades são a atividade voluntária, a sensibilidade e a razão.

A atividade voluntária é essencial ao entendimento do homem, da sua consciência e liberdade. É objeto da ciência a que Maine de Biran dedicaria toda a vida e denominou de psicologia. O papel (e os limites) da sensibilidade chegou a ser amplamente conhecido pela Filosofia Moderna, sobretudo graças às correntes sensualistas. Apesar de tais progressos, cumpre ainda determinar com precisão *“a faculdade de conhecer, o entendimento, a inteligência”* (*“pouco importa o nome”* embora considere mais preciso denominá-la de razão). Esta a tarefa a que pretende dar conta.

Procura delimitar seu front de luta entre a proposta de Biran - que entende ser a admissão da possibilidade de fundar noções universais numa indução baseada em noções particulares - e a interdição kantiana no tocante à sua aplicação às questões que ultrapassam os limites da experiência humana. Sua solução acha-se formulada nos termos adiante resumidos.

Parte-se em geral da reflexão, que é um processo complexo e dilatado, tanto do ponto de vista histórico como do pessoal. Ao fazê-la deixamos de nos dar conta de que

“a reflexão supõe uma operação anterior e que esta operação para não requerer reflexão e assim supor uma outra antes dela, deve ser inteiramente espontânea. Assim, a intuição espontânea da verdade precede sua concepção refletida e necessária”.

Acrescentando textualmente (p. 12):

“A reflexão é um progresso mais ou menos tardio no indivíduo e na espécie. É a faculdade filosófica por excelência; ela engendra ora a dúvida e o ceticismo ora convicções que, para serem razoáveis, não são profundas. Ela constrói sistema, cria a lógica artificial e todas estas fórmulas de que nos servimos hoje por força do hábito como se nos fossem naturais. Mas a

intuição espontânea é a verdadeira lógica da natureza. Ela preside a aquisição de todos os nossos conhecimentos. A criança, o povo três quartas partes do gênero humano não a ultrapassam nunca, e ali repousam com uma segurança ilimitada.

A questão da origem dos conhecimentos humanos é assim resolvida por nós da forma mais simples; bastou-nos determinar a ação do espírito que precede todas as outras, sem a qual nenhuma outra poderia ter lugar; e que é o primeiro exercício e primeira forma de nossa faculdade de conhecer”...

E assim, Cousin, no fundo, limita-se a restabelecer a intuição intelectual, recusada tanto pelo empirismo como pelo kantismo.

Em sua obra de 1853, Cousin irá estabelecer ainda que Deus seria o último fundamento da verdade absoluta. Recusa a acusação de que, ao proclamá-lo, estaria capitulando diante do misticismo. Este pretende conhecer Deus diretamente, sem intermediários. Ao contrário, Cousin supõe ter alcançado uma doutrina severa da razão, que a interdita de pretender ter alcançado conhecimento da natureza de Deus. Contenta-se com o duplo intermediário que separa o homem da divindade: as regularidades do universo e as maravilhosas verdades colocadas ao alcance da razão. E conclui:

“O único meio que nos é dado de nos elevam-nos ao ser dos seres sem experimentar deslumbramentos ou vertigem, é de fazê-lo com a ajuda do divino intermediário, isto é, de nos consagrarmos ao estudo e ao amor da verdade e, como veremos oportunamente, à contemplação e à reprodução do belo, sobretudo à prática do bem”. (p. 140).

Tal é em síntese o conteúdo da I Parte do livro, ao qual se segue a II Parte, dedicada ao Belo. O Bem é objeto da III e última Parte.

Cousin quer partir da hipótese (que pretende reduzir-se a uma simples constatação) de que as diversas línguas distinguem o bem do mal; a justiça da injustiça; a vontade livre do desejo; o dever do interesse; do mesmo modo que a virtude e a

felicidade. Estas noções, por mais confusas e grosseiras, são um legado do senso comum. É a partir desse patrimônio que intervém a filosofia.

Cumprir ter presente que os sistemas filosóficos não são a filosofia; esforçam-se por realizar a sua idéia. São certamente imperfeitos e trazem a marca do tempo, requerendo, portanto, avaliação dedicada e cuidadosa, pela relevância que à época ainda lhe atribui. Cousin procede à crítica da moral do interesse, que pretende reduzir a questão do prazer e do agradável. Admite que o homem efetivamente busca o prazer e a felicidade. Mas deve atender igualmente a outros princípios e a outras necessidades. Ensinar que o homem deve ser escravo de seus interesses equivale a romper todo limite entre o bem e o mal. Recusa também a moral do sentimento; a que afirma a dependência da vontade de Deus e ainda aquela que se recomenda como o caminho da recompensa na vida futura.

Para encontrar o verdadeiro fio condutor, irá submeter à análise cada um dos componentes da moralidade humana, apenas enunciados na crítica precedente.

O que há de mais evidente no fenômeno estudado é a presença do sentimento. As boas ações causam um estado de euforia; o remorso é a companhia inevitável da ação condenada pela própria consciência. Contudo, o que sustenta o sentimento é o juízo moral. Outra componente que se destaca do conjunto é o caráter obrigatório da sanção moral. Sobressai também a presença da liberdade, o reconhecimento de que em tais ações há mérito e demérito.

Em síntese:

“Todas as partes do fenômeno moral mantêm-se solidárias; todos são fatos certos; a eliminação de qualquer de tais componentes afetará o próprio fato em sua inteireza. A mais vulgar observação atesta a todos e a lógica menos sutil descobre facilmente o seu lugar. É necessário ir ao encontro do sentimento e confessar que cobre um juízo, o juízo da distinção entre o bem e o mal, que esta distinção envolve uma obrigação, obrigação esta que se aplica a um agente inteligente e livre; é necessário enfim confessar que a distinção entre o mérito e o demérito corresponde à do bem e do mal e contém o princípio da harmonia natural da virtude com a felicidade”. (p. 360).

A obrigação moral é absoluta. Ao atribuir-lhe a máxima dignidade, Kant restitui à moral o seu verdadeiro caráter. Contudo, parece-lhe não ser apropriado retirar a idéia do bem da de obrigação quando o correto seria fundar a obrigação sobre a idéia de bem.

Cousin pretende haver harmonizado as várias doutrinas que se digladiavam, procurando integrá-las num conjunto harmonioso. Todas as passadas escolas viram apenas um lado da verdade. Os estóicos afirmaram a luminosidade da idéia abstrata do bem; Kant resume toda a moral na obrigação. Os moralistas escolásticos trataram de deixá-la na inteira dependência da vontade divina.

Enfim, alçou-se à condição de princípios exclusivos e unilaterais o sentimento moral e a simpatia. Ao que aduz:

“Passou o tempo das teorias exclusivas. Renová-las seria perpetuar a guerra na filosofia. Cada uma delas, estando fundada sob um fato real recusa com razão sacrificá-lo; encontra nas doutrinas inimigas um direito igual e idêntica resistência. Daí o retorno perpétuo dos mesmos sistemas, sempre em disputa entre si e igualmente formando vencidos e vencedores. Esta luta somente pode cessar por uma doutrina que concilie todos os sistemas, integrando todos os fatos que os autorizam”. (p.391-392).

A terceira e última parte da obra contém ainda um conjunto de regras que se proporia sintetizar a moral eclética. A primeira dessas regras consistiria em obedecer, à razão, isto é, cumprir o dever. Para atender a situações concretas, recorre à tese Kantiana segundo a qual a moralidade das ações pode ser estabelecida facilmente se as transformamos num procedimento de caráter universal. Dificilmente tal princípio pode adquirir validade se a moral, como se dá na meditação de Cousin, não chega a desprender-se da religião.

Tomemos um exemplo concreto. Ao tratar dos deveres que incumbe ao homem, Cousin enfatiza a necessidade do respeito pela pessoa moral. Mas, além disto, cabe ainda aperfeiçoá-la.

Textualmente:

“É necessário trabalhar para entrega, um dia, a Deus, nossa alma melhor do que a recebemos; e ela somente será melhor se, por um constante e corajoso exercício, dermos a todas as suas potencialidades justo desenvolvimento”. (p.400).

A moral diz respeito ao relacionamento entre os homens. A relação do homem com Deus, além de assunto de ordem pessoal (como pode o filósofo justificar a opção por esta ou aquela religião?), refere-se a outra ordem de questões.

O autor trata finalmente da sociedade, oportunidade em que enfatiza a importância do governo representativo.

O penúltimo capítulo (Décima sexta lição; a décima sétima contém um resumo geral) está dedicado a justificar a idéia de que Deus é necessariamente o princípio da verdade moral e do bem. De certa forma não deixa de violar a disposição limitativa que estabelecera precedentemente, em relação á filosofia, ao avançar a suposição de que *“podemos penetrar até um certo ponto na verdadeira natureza de Deus”*, misturando de forma irreparável metafísica e teologia.

A liderança da Escola Eclética do Brasil recusou a solução do problema moral ensejada por Cousin, como veremos adiante. Antes de fazê-lo, cumpre referir a obra de outro eclético de renome, aparecida no mesmo período, que se supõe haja alcançado certa difusão no país: **“Le devoir”** (1854), de Jules Simon.

Jules Simon (1814-1896) pertenceu ao grupo eclético que tanta influência exerceu sobre o ensino e os próprios destinos políticos da França pós-napoleônica, tendo sido secretário de Cousin e professor da Sorbone, mas era muito mais moço que os próceres daquele movimento. Quanto Cousin se afasta da vida pública, aí pelos começos dos anos cinqüenta, ainda não completara quarenta anos. Na Segunda República, foi Ministro da Instrução Pública (1851), integrando a oposição liberal a Napoleão III. Na Terceira República, foi Presidente do Conselho de Ministros (1876). Deixou vasta bibliografia constituída de obras dedicadas à história da filosofia (**“O comentário de Proclus ao Timeo de Platão”**, 1839; **“História da Escola de Alexandria”**, 1844; **“A morte de Sócrates”**, 1853) e de textos versando questões teóricas relevantes (notadamente **“O dever”**, 1854; **“A religião natural”**, 1856; **“A liberdade de consciência”**, 1857; **“A liberdade”**, 1859) além da obra política.

Jules Simon declara, no Prefácio, que seu propósito é elaborar uma obra acessível ao comum das pessoas, a fim de tentar demovê-las da falsa impressão de que a filosofia

seria uma inutilidade, já que não pode responder às indagações fundamentais da existência. O livro evita, portanto, discussões teóricas mais aprofundadas.

O ponto de partida será a reiteração da doutrina biraniana da liberdade. Esta se comprova com base em experiências de fácil repetição por qualquer um.

Para exercitar-se, contudo, a liberdade deve afrontar paixões que estão em guerra permanente entre si e são três: o amor de si; o amor do outro e o amor de Deus. O quadro completa-se com as três principais funções da inteligência: a consciência que conhece o eu; os sentidos que conhecem o mundo; e a razão que conhece o divino.

As paixões são cegas e de cada uma delas saem outras paixões que, embora provenientes da mesma fonte, voltam-se umas contra as outras. O orgulho, a ambição, a avareza, a luxúria não passam de formas do amor de si. O tom é o seguinte:

“Algumas vezes é uma dessas paixões que domina; ela de certa forma esmaga as demais; algumas vezes domina em conjunto com outras e faz em nós um tal barulho ao lutar para fazer-se vitoriosa, que vivemos numa espécie de ofuscamento contínuo, oscilando entre cobiças tão diversas e não mais compreendendo nossa própria vida. É esta luta que torna o homem miserável o injusto império que se arroga uma das nossas paixões bem como a desproporção que se dá entre o que as paixões nos fazem querer e as nossas forças podem alcançar. Quem for mestre de seu coração será verdadeiramente mestre nos sofrimentos; pois se não depende de nós evitarmos a dor e o desgosto, depende de nós abandoná-los ou resistir-lhes. Que homem pode mudar o mundo? Mas nós podemos mudar nossos desejos”. (p.451-452).

Ainda que se creiam indomáveis, as paixões têm um senhor: é a razão.

“A razão é luminosa; conhece o seu objetivo, esclarece sua própria marcha, sabe o seu lugar e de todas as coisas; traz em si a chancela do mandamento. Quando se aplica aos atos da liberdade humana, seu nome é justiça; o que ordena é dever. Cada vez que fala, a paixão, mesmo a mais ardente, deve calar-

se, deve ceder. A lei da justiça é a lei de Deus, mesmo desconhecida de muitos e ignorada de alguns; sempre presente em nós para nos recompensar após o sacrifício, para nos punir após a falta”.

Como se vê não se trata na obra de Jules Simon, da questão dos fundamentos teóricos da moralidade, ou melhor, de uma discussão filosófica perfeitamente delimitada. O homem é livre; esta é uma conquista da tradição judaico-cristã. Biran apenas encontrou uma via de comprová-lo a partir da experiência cotidiana e pessoal. Mas no plano em que nos situamos não se trata de mover o braço de agir conforme a lei moral. Basta contar com essa razão cousiniana, onisciente como parece às vezes ser o posicionamento de Jules Simon?

A questão não é bem esta. O segredo, diz-nos está na crença na imortalidade da alma. Se tivermos esta certeza, de repente tudo começa a fazer sentido. *“Que são todas as tribulações do mundo, suas dores, suas injustiças, para quem se sente imortal?”*. Como se vê, também, a Jules Simon escapou a essência primordial da moral: o relacionamento entre os homens. Se deve preparar-se para a vida eterna, perde qualquer especificidade diante da religião.

Ferrater Mora propõe a seguinte síntese da doutrina moral de Jules Simon:

- 1) o dever funda-se na crença em Deus e na alma imortal;
- 2) as normas morais são independentes de dogmas religiosos positivos; e
- 3) estão unidas a fé na providência e a crença no progresso como desenvolvimento da liberdade.

b) O encaminhamento dado à questão por Figueiredo e Magalhães

Antonio Pedro de Figueiredo terá sido talvez o primeiro dos ecléticos destacados a defrontar-se com a oposição organizada do tradicionalismo. Este não revelava qualquer interesse em proceder à restauração escolástica. Suas propostas estavam voltadas para atender a circunstâncias modernas. Sua teoria do conhecimento subordina claramente a razão à revelação. Na medida em que o próprio ecletismo procura incorporar as chamadas *“verdades de fé”* - apenas tornando-as autônomas em relação à religião católica, o entendimento tradicionalista não deixa de ser mais coerente. E quando se

trata de responder à pergunta: **como fica a moral diante do naturalismo científico?** A Escola Eclética Francesa não tem evidentemente uma proposta precisa, pelo menos nas décadas de cinquenta e sessenta.

Embora o tradicionalismo viesse a ser estruturado tendo como ponto de partida a Bahia, ali os ecléticos não cederam as posições no Liceu Estadual. No Rio de Janeiro, a liderança arrastou os tradicionalistas ao debate no terreno da doutrina política e visivelmente os derrotou (13), além de que tinha a hegemonia do ensino mesmo nos anos oitenta, segundo toda evidência. Pernambuco talvez configurasse uma situação singular. Até onde o assunto foi pesquisado, os tradicionalistas dispunham ali de posições - sólidas no Ginásio Pernambucano (denominação adotada pelo Liceu Provincial) e no Curso Anexo da Faculdade de Direito.

Como vimos na década de quarenta e, sobretudo, em **“O Progresso”** (1846-1848), Figueiredo associa francamente a filosofia eclética à modernização tanto da cultura como das instituições sociais e políticas. Em seu tempo, a Igreja Católica adota posição irreconciliavelmente antimoderna, o que obriga à busca de fundamentos autônomos para o projeto modernizador. O recurso à razão, presente na última pregação de Cousin, não pode, entretanto obscurecer o fato de que a Época Moderna produziu igualmente um tipo de racionalismo que ignorou solenemente as limitações do homem e levou aos terríveis sofrimentos acarretados pela Revolução Francesa. Ao exaltar a razão, a Escola Eclética por certo não pretende fazer as pazes com Rousseau.

A solução de Figueiredo poderia ser formulada do seguinte modo: a estrada gloriosa do progresso, que a Época Moderna abriu à humanidade, encontra seus fundamentos na circunstância de que corresponde a simples desabrochar do que estava em germe na mensagem cristã. É um ideal a ser perseguido, com vistas ao aprimoramento dos homens e da convivência social.

Examinando a produção de Figueiredo nos anos cinquenta, resultante da publicação do folhetim semanal **“A Carteira”**, aparecido no **“Diário de Pernambuco”**, entre setembro de 1855 e agosto de 1859, Tiago Adão Lara observa que na linguagem empregada por Figueiredo, em **“O Progresso”**, não se registram referências a esquemas religiosos como interpretativo das estudadas. Na disputa sobre o socialismo (1852), com o prof. da Faculdade de Direito Pedro Autran, começam a aparecer ao Evangelho e aos Padres. No período de **“A Carteira”**, acrescenta Tiago Adão Lara, estas referências se multiplicam. Depois de transcrever as principais delas, escreve o seguinte:

“Neste terceiro período, portanto, Figueiredo chegou a fazer a síntese entre o moderno de seu pensar e a cultura cristã de seu povo, a qual plasmara a ele mesmo, nos anos da infância e da Juventude, como podemos supor tranqüilamente.

Nos escritos aparecem, congemidados, Cristianismo e Civilização Moderna, Cristianismo e Filosofia. É assim que afirma ser; a tendência para a justiça distributiva ‘filha incontestavelmente do cristianismo e da civilização moderna’, que a extinção do tráfico de escravos foi ‘inspirada pela filosofia e pelo cristianismo’. Note-se que, pelo contexto, a palavra filosofia se refere àquela que produziu o lema: liberdade, igualdade e fraternidade.

Podemos afirmar que a conciliação entre o pensamento cristão e o pensamento moderno, nos escritos de Figueiredo não se faz através de uma confrontação direta e teórica, mas prática e implícita. No seu comportamento como escritor cristão, qual se revelou, sobretudo a partir de 1852, escritor bastante livre para criticar os erros de sua época, inclusive os do clero, está sempre subjacente esta convicção: nada do que realmente é bom, verdadeiro e humano, nas conquistas da humanidade, pode ser contra o Cristianismo verdadeiro.

Antes, o Cristianismo está na raiz do ‘moderno’ naquilo que ele tem de válido.

*Colocando-se em uma atitude prática e não teórica a que preocupa Figueiredo são os temas sociais. Se em **O Progresso** tentou para eles uma fundamentação leiga, a partir de 1852 já não lhe é problema fundamentá-los também nas teses cristãs, que reconhecem no homem uma criatura, um filho, um redimido. Chegara à convicção que podia ser cristão e ser moderno.” (14)*

No ciclo considerado - isto é, no período de apogeu da Escola Eclética, posterior à década de cinquenta -, Domingos Gonçalves de Magalhães é sem dúvida uma

personalidade destacada nos meios intelectuais brasileiros. A grande celeuma provocada pelo poema épico **“Confederação dos Tamoios”** é daquela década. Aparecido em 1856, logo desencadeia a conhecida polêmica em que intervém José de Alencar, Porto Alegre e o Próprio D. Pedro II. Sua obra fundamental **“Os fatos do espírito humano”** é de 1858. Seguem-se novas poesias. Em 1865, a Garnier começa a publicar a sua **“Obra Completa”**, com a 2ª edição de **“Os fatos do espírito humano”** e a coletânea intitulada de **“Opúsculos Históricos e Literários”**. Em que pese à evidência de continuar exercendo inquestionável liderança, ingressando na carreira diplomática permanecerá períodos cada vez mais dilatados no exterior. A circunstância talvez explique que não haja se dado conta do interesse despertado pela obra de Paul Janet. Esse fato novo no seio da Escola Eclética Brasileira coincide aproximadamente com a **“A alma e o cérebro”**, publicada no Brasil em 1876 (a tradução de **“Filosofia da Felicidade”**, de Janet, é de 1878), onde se vê mantém-se fiel ao método psicológico, marca inquestionável do estilo clássico do ecletismo.

São as seguintes as funções diplomáticas exercidas por Gonçalves de Magalhães e as correspondentes ausências do país:

1847 - Nomeado Cônsul Geral e Encarregado de Negócios no Reino das duas Sicílias.

1854 - Removido para o Reino da Sardenha. Nesse posto obteve licença para vir ao Rio de Janeiro, regressando à Europa em 1855.

1857 - Removido para Petersburgo (Rússia) onde permaneceu até fins de 1858.

Fins de 1858-1867 - Depois de breve passagem pela representação brasileira na Espanha, foi designado Ministro Residente em Viena, onde permaneceu por oito anos.

1867-1871 - Enviado extraordinário e Ministro Plenipotenciário em Washington.

1871 - 1876 - Ministro Plenipotenciário em Buenos Aires.

1876 - 1882 - Representante do Brasil junto a Santa Sé, onde veio a falecer (10 de julho de 1882).

Alheio ao interesse despertado pela obra de Paul Janet, Magalhães deu-se conta do fenômeno que Silvio Romero batizou de “**Surto de idéias novas**”, isto é, o surto cientificista em ascensão a partir dos anos setenta. Reagiu a esse evento publicando “**Comentários e Pensamentos**” (1880). A reação da Escola Eclética à nova emergência do cientificismo, contudo, não foi até o presente inventariada.

No período recente apareceu uma tendência a isolar Gonçalves de Magalhães da Escola Eclética, com o propósito de filiá-lo ao espiritualismo português, sem qualquer prova factual de que o pensador brasileiro dele tivesse conhecimento. De sorte que parece oportuno dar notícia de suas obras filosóficas fundamentais.

Nos “Fatos do Espírito Humano”, Magalhães parte do modelo fixado pela Escola Eclética, isto é, “*as grandes problemas da Filosofia são sempre as mesmas; diversas, porém são as modos pelas quais tentaram resolvê-los*” (p.31). Dessas tentativas resultam quatro sistemas básicos: o espiritualismo; o sensualismo; o ceticismo e o misticismo. O idealismo e o materialismo não podem ser considerados de modo autônomo porque simples conseqüências do espiritualismo e do sensualismo.

Para o nosso autor, o ecletismo não é um novo sistema filosófico. O ecletismo é

“uma crítica que supõe o conhecimento de vários sistemas e escolas diferentes, onde ele se exerce, discriminando o que lhe parece verdadeiro do. que se lhe apresenta como falso”.

Esclarece que

“essa escolha se faz necessariamente em virtude de principias anteriores à crítica, e com uma doutrina já formada, que lhe serve de guia e como de pedra de toque, na aquilatação das novas verdades”. (p.35).

Em síntese, o ecletismo “*é uma filosofia de conciliação e reconstrução que se opõe ao ceticismo*”. (p.36).

Os dois sistemas fundamentais são o sensualismo e o espiritualismo. Legitimamos ambos, procuram a verdade pelos seus meios naturais, louvando-se dos fatos e da experiência. Se um deles se desvia, apresenta-se outro para corrigi-lo.

O programa que se propõe realizar acha-se formulado nestes termos:

“Temos fatos que não podem ser negados e dos quais pediremos explicações às duas teorias filosóficas; temos questões que propor-lhes, e se esses sistemas não resolverem nossas dúvidas, procuraremos resolvê-las por nós mesmos, sem sair dos domínios da experiência e da razão. E como não é nosso intento sustentar doutrina alguma, qualquer que seja o nome ilustre, que o abone, não forcaremos os fatos para fazê-los caber neste ou naquele molde, e apresentaremos com sinceridade o resultado das nossas indagações, sejam elas quais forem; e se esses fatos, os princípios naturais de onde emanam, e suas legítimas conseqüências nos obrigarem a uma nova doutrina, não recuaremos mesmo diante da novidade. Antes, porém, de lá chegarmos, convém examinar os sistemas até aqui conhecidos, a fim de que possamos dar uma explicação dos nossos desvios” (p.40-41).

Entendo que Magalhães quando fala em doutrina tem em vista algum segmento ou problema específico do sistema. Não quer fazer crer a ninguém que sua opção seja outra senão o espiritualismo. Contudo, no seio dessa vertente (como, aliás, o próprio Cousin a apresentava), surgem divergências em prol da reafirmação das teses básicas.

Para dar cumprimento ao programa, **“Fatos do Espírito Humano”** passa longamente em revista a obra dos princípios empiristas, a começar de Locke e Condillac, e dos seus oponentes (Descartes, Leibniz, etc.). A fonte primordial para a sua avaliação crítica é o **“Curso de História da Filosofia”** de Cousin e, subsidiariamente, Royler-Collard. Ao Curso não poupa elogios, batizando-o de “brilhante”, possuidor de “muita clareza”, preciso, “lógico”. Idêntico procedimento adotará em relação ao espiritualismo.

O resultado da análise do sensualismo, como não podia deixar de ser, é o registro de que não dá conta da capacidade do espírito de criar idéias gerais ao pretender

vinculá-las estritamente à sensação. Na argumentação de Magalhães, em algumas de suas operações o espírito “*serve-se de órgãos para isto colocados à sua disposição*”. O conhecimento desses órgãos diversos prossegue, do mesmo modo que dos nossos sentidos, provam exuberantemente “*não só a unidade do sujeito como a diversidade das suas operações e faculdades*”. Para distinguir a faculdade de sentir do que denomina de “*faculdade de perceber; de julgar e de pensar*”, recorrerá à fisiologia. Como médico, que parece ter mantido o interesse por sua literatura especializada, e mesmo pelo seu exercício, embora não a praticasse, ficou muito impressionado com uma operação a que assistiu onde o paciente, embora anestesiado, gritava desesperadamente para, depois de concluída a operação, declarar que nada sentira (“*Eu gritei? Eu não vi nada, não senti nada, como podia gritar?*”). Segundo o seu entendimento, o conhecimento proporcionado pelos avanços da medicina permitirá não apenas superar as lacunas deixadas pelo sensualismo como até mesmo aproximar as soluções espiritualistas - ali onde divergem - de um ponto de vista consensual.

Concordando na distinção entre as duas faculdades (a de sentir e a de saber), os espiritualistas divergem quanto à maneira pela qual adquire o espírito as idéias gerais bem como quanto ao grau de confiabilidade das faculdades, isto é, a questão do critério da verdade. “*Entretanto, apesar da variedade das doutrinas da grande escola espiritualista, há na realidade mais que na aparência muita analogia e pontos de contato entre Platão, Plotino, santo Agostinho, Descartes, Melebranche, Leibniz, Bossuet e quantos os seguiram e os seguem; como há grande conformidade entre todos os sensualistas que, por assim dizer, se copiam*” (p.129).

A parte afirmativa da obra de Magalhães abrange aproximadamente dois terços de suas quatrocentas páginas. Passa em revista, minuciosamente, os vários sentidos e estabelece esta primeira tese geral:

“Eu distingo a sensibilidade propriamente dita, que é uma propriedade essencial da força vital, que sente sem consciência e sem memória, da percepção externa, ou perceptibilidade do espírito, que recebe, refere e objetiva essas sensações, as quais lhe servem de sinal de alguma coisa. A perceptibilidade é a faculdade do espírito que se corresponde com a sensibilidade vital, e se serve das sensações as reúne e as conserva em memória e o faz parecer sensível pela consciência da

percepção imediata delas. A sensibilidade está na força vital. É essa força que se modifica e produz a sensação que se apresenta à nossa alma. Se a sensibilidade estivesse na alma inteligente e livre, de cada vez que ela se lembrasse de uma sensação a sentiria de nova como de cada vez que se lembra de uma concepção e a concebe de novo; mas se se lembra de uma dor ou de um cheiro, ela não as sente de novo.

...A consciência e a memória não são atos de sensibilidade, nem dela dependem; são atos da perceptividade, conservadas em memória”. (p. 159-160).

Reconhece que nesse passo (deixar de considerar a sensibilidade uma faculdade da alma) não é acompanhado por Cousin ou outros representantes da Escola Eclética. Afirma que talvez Plotino pudesse ser invocado em seu favor. Mas prefere argumentar com a filosofia, detendo-se circunstancialmente nas funções cerebrais. Certamente pela relevância que atribui a estas últimas - em prol da confirmação de suas teses - é que voltaria ao assunto no novo livro (“**A alma e o cérebro**”).

A segunda tese refere-se à percepção. Coloca-a nestes termos:

*“O que é, pois necessário, além da sensação para que haja percepção? 1º) Um eu ativo, consciente, pré-existente à sensação e que, recebendo-a dela se distinga; 2º) que a tome como um **signal** natural de alguma coisa real de que ele tem uma intuição ou crença espontânea; 3º) que refira esse sinal ao objeto da intuição e, por esse modo, o perceba”. (p.175).*

Pretendendo ter, assim, destinado os campos, acha-se em condições de estabelecer o que seria o princípio humano: **a capacidade inata de saber.**

Escreve Magalhães:

“O espírito humano pode atribuir-se o exercício de sua inteligência e vontade, desde o momento que se conhece; pode gloriar-se de ter descoberto as leis do movimento harmônico dos astros e dos fenômenos da natureza; pode atribuir à sua

própria experiência e vontade o ter edificado milhares de cidades, inventando centenas de máquinas, achado as matemáticas, a poesia, a medicina, a pintura, a escultura, enfim, todas as suas ciências e as suas artes; mas ele não pode atribuir a sua própria reflexão e experiência os princípios necessários e a priori da razão absoluta, sem os quais nada pode perceber achar ou inventar”. (p.235).

Para defender essa capacidade inata de saber, Magalhães discutirá com os principais filósofos, a começar do próprio Cousin, na recusa em atribuir a Deus a criação da linguagem. No caso de Magalhães, contudo, a origem divina da palavra é essencial a fim de que o pretendido inatismo possa exercitar-se. A chave da questão encontra-se na distinção entre saber e perceber. Eis como a experiência vital ensina o homem a elevar-se a esta distinção capital:

“Ao princípio a causa da sensação lhe parecia ser o objeto mesmo, como essas sensações lhe pareciam qualidades próprias dessas coisas. Mas logo que pela sua consciência, pelos seus próprios atos voluntários, sabe o que é obrar por si mesmo com conhecimento do que faz e o que é sofrer sem conhecimento de causa, e sem que o objeto o faça sofrer ou se modifica, saiba o efeito que involuntariamente produz, ele reconhece que a verdadeira causa deve ser livre, e ter em si a razão que produz; e como não acha plena liberdade e absoluta razão em si mesmo, e menos ainda em coisa alguma finita, essas intuições de causa, de liberdade e de razão absoluta o elevam ao Ser necessário autor de tudo, onisciente, razão eterna; e Deus se lhe apresenta como ele, não um objeto finito de percepção sensível, mas como um ser real de razão absoluta, que em si tem todas as perfeições”.

Conclui enfático:

“Sabe o espírito que há Deus, e saber para o espírito é mais do que perceber por intermédio dos sentidos; e se ele o percebesse tão grande como o espaço sensível não o acreditaria Deus, e quereria saber o que Deus era; sabendo que ele é infinito eterno, perfeito em tudo, não precisa percebê-lo” (p.280-281).

Como de praxe, Magalhães argumentará em favor de sua tese colhendo material da observação psicológica e fisiológica, desta vez procurando documentar a permanência do espírito durante o sono. Ocupa-se também da refutação do materialismo.

Finalmente, Magalhães pretende conciliar essa doutrina com o liberalismo político em que apostaram os líderes da Escola Eclética, bem como uma visão otimista do homem e de sua capacidade de aprimoramento moral e da convivência em sociedade.

De todos os modos, a solução proposta por Magalhães não foi considerada, se encaminhando a Escola Eclética brasileira na direção de Paul Janet, já que o problema real com que defrontavam era o da fundamentação da moralidade, e, nesse particular, Magalhães não se distinguiria dos tradicionalistas.

“A alma e o cérebro”. Estudos de psicologia e de fisiologia (1876) pretendem ser uma refutação da frenologia, teoria que alcançou notoriedade no século passado, segundo a qual se poderia, mediante o estudo científico e a observação do cérebro, conhecer o caráter das pessoas e até prever o seu comportamento moral. A frenologia é assim parte do movimento geral que supunha devesse a constituição de moral científica coroar o processo de aplicação no novo método das ciências físicas a gama cada vez mais variadas de fenômenos sem qualquer distinção no que respeita ao plano da cultura. Trata-se da mesma aspiração que levou Eduardo Ferreira França, como vimos, a aceitar o que lhe ensinaram na Faculdade de Medicina de Paris quanto à possibilidade de alcançar a perfeição moral pela alimentação e atuação direta sobre o meio físico.

Magalhães toma a frenologia na feição que lhe deu Gall, nas primeiras décadas do século, amplamente difundida desde então. Resumidamente, assim apresenta esta teoria:

“Notando Gall que o encéfalo se compõe de duas partes distintas; que as circunvoluções do cérebro propriamente dito aumentam de número à medida que se passa dos animais inferiores aos superiores; que certos instintos e inclinações

naturais dos indivíduos da mesma espécie, ou de espécies diferentes, coincidem com determinadas semelhanças na conformação de suas cabeças; que homens dotados de um mesmo talento em alto grau apresentam pontos de conformidade de seus crânios, segundo ele afirma; conclui que para cada faculdade intelectual primitiva, para cada sentimento moral, para cada instinto animal há de haver um órgão especial, uma circunvolução cerebral distinta; que o cérebro, por conseguinte, um órgão múltiplice, um complexo de muitos órgãos”. (p.67).

Para traçar o caminho que seguirá em sua refutação, Magalhães escreve o seguinte:

“Admito que todas as afecções que temos em comum com os animais dependem do concurso do cérebro. Mas há uma grande diferença entre afecções e instintos, que imperiosamente dirigem os irracionais, e as faculdades intelectuais, posto que o cérebro dos animais superiores tenha as mesmas partes de que se compõe o do homem, e mais volumoso que o deste seja o do elefante e o do golfinho; e essas faculdades intelectuais, que podemos empregar livremente em relação a todas as coisas de que o animal não precisa, só servem para a ilustração e perfeição moral do homem, dar-lhe o conhecimento de si mesmo e das harmonias da natureza, e fazê-lo pensar em Deus e no seu futuro.” (p.73).

De sorte que será na análise dos temas clássicos da moral que o autor tentará comprovar as limitações da frenologia. No caso da inclinação amorosa, por exemplo, ao atribuí-la ao cérebro, confunde a frenologia um instinto animal com um sentimento moral, uma função fisiológica com uma afecção psicológica.

No entendimento de Magalhães, o sentimento moral não pode ser dissociado das idéias que o acompanham ou da ação da vontade, para reduzi-lo a simples instinto. Explicando essa proposição, escreve o seguinte: O sentimento moral

“é uma afecção agradável ou desagradável, atrativa ou repulsiva, que experimentamos por uma idéia, ou percepção de algum objeto, ou ato, que pelo lado moral se nos apresenta como bom ou mal, justo ou injusto, belo ou feio, e nos determina a uma ação. E do mesmo modo que não há para nós sensação sem uma impressão ou modificação em qualquer parte do nosso corpo, assim também não há para nós sentimento moral sem uma idéia que provoque.”

Quando considero determinadas ações como justas ou erradas, isto é, merecedora de aprovação ou de repulsa, estou apenas no plano das idéias e seria impróprio designá-las de sentimento. E prossegue:

“Mas se uma ou todas essas idéias atuam sobre o meu espírito atraem a minha atenção, excitam a minha vontade... então, só então todas essas idéias se constituem em sentimentos, em motivos de ação, e como esse estado se prolonga, e nos causa mais abalo, enquanto que a idéia desaparece, nós, de cada vez que nos referimos a esses motivos, os designamos pelo seu elemento afetivo, e os chamamos sentimentos, ou inclinações morais, e nos parece que a inteligência e a vontade não concorreram em coisa alguma para esse ato, e que somos levados só pelo impulso da sensibilidade interior”. (p.155-156).

Assim, para deslindar os campos e bem explicitar a fragilidade da hipótese da frenologia, Magalhães irá deter-se na análise de todos os temas clássicos da moral, a exemplo da coragem, da simulação do amor próprio; da inveja, etc. Em todas as circunstâncias buscará evidências para comprovar que não se trata de inclinações instintivas, passíveis de compreensão pelas características particulares do cérebro.

A parte final da obra é dedicada à apresentação peremorizada de suas próprias doutrinas, sem deixar de aproveitar a oportunidade que apareça para referir os equívocos da doutrina criticada. A tese geral está formulada nestes termos:

“No estado da psicologia, os atos do espírito de que temos consciência se classificam em atos sensíveis, intelectuais e voluntários, correspondendo às três faculdades essenciais pelas quais o eu se revela a si mesmo; a sensibilidade, a inteligência e a vontade que, juntas, concorrem para a produção dessa imensa variedade de atos humanos e de caracteres individuais. Essas faculdades operam no homem tão conjuntamente que a ação de uma delas é quase sempre acompanhada da das outras, e só por uma análise sutil as podemos distinguir em uma multidão de casos”. (p.289).

A sensibilidade compreende tanto as sensações especiais dos chamados sentidos externos como os sentidos morais, os desejos e os apetites. A inteligência abrange a percepção, a concepção ideal, a comparação, o juízo, a reflexão, o raciocínio, a abstração, a generalização, a memória, a imaginação, a indução e a atenção.

Finalmente:

“A vontade é o poder que a alma tem não só de empregar todas as suas faculdades e sustentar a atenção, como também o de determinar o movimento do corpo e de resistir aos impulsos da sensibilidade. Todos reconhecem esse poder no homem, e esse poder é livre na sua natureza”.

Deter-se-á na caracterização dessas faculdades, sobretudo para evidenciar a impossibilidade de serem designados órgãos físicos as faculdades intelectuais propriamente ditas. Segundo supõe, o cérebro pode servir à faculdade da memória dos fenômenos sensíveis. No mais, a força que opera no cérebro é puramente espiritual, estando, pois fora do alcance de toda e qualquer ação ou impressão material, mesmo da eletricidade.

No capítulo final, Magalhães opõe-se à hipótese da divisibilidade do átomo (“*suposição contraditória e absurda*” devida à “*metafísica alemã*”) e reafirma a profissão de fé contida nos “**Fatos do espírito humano**”:

“Se apraz ao espírito humano, procurando livremente conhecer as coisas, suas relações e leis, considerar os fenômenos físicos como resultados de forças ou causas segundas, inerentes às substâncias atômicas, que operam fatalmente, sem inteligência nem plano, não lhe é razoavelmente permitido aplicar esse modo incompleto de ver à inteligência, à vontade e à vida com todos os seus instintos. Seria fechar os olhos à luz, e servir-se, da inteligência e da livre vontade, para negar tanto uma quanto outra. Essas novas potências, posto que só se mostrem aos nossos olhos em um limitado número de seres, mui insignificadamente na verdade em comparação com a imensa massa do globo em que habitamos não se apresentam por isso como resultados secundários dessas forças gerais, cujos efeitos a física e a química apreciam; apresentam-se ao contrário como forças distintas, intencionais, e criadoras, revelações mais claras de uma causa primeira, inteligente e poderosa; porque o espírito humano não pode achar idéia de causa que mais o satisfaça que a de uma inteligência Suprema que preside à ordem universal nem idéia de força mais adequada que a que ele tem em sua própria vontade.” (p.413)

“Comentários e Pensamentos”, (1880) é parte de um movimento que não foi até o presente devidamente pesquisado - segundo tivemos oportunidade de referir precedentemente -, isto é, maneira pela qual a Escola Eclética reagiu à ascensão do positivismo. A julgar pelo que sabemos esse movimento não teve maior efeito, marchando à intelectualidade brasileira para lançar-se, de corpo e alma, mais um ciclo científicista.

BIBLIOGRAFIA

Antonio Pedro de Figueiredo

BARRETO, Vicente. Antonio Pedro de Figueiredo: uma revisão crítica. **Revista Brasileira de Filosofia**, v.24, n.98, p.408-417, out./dez. 1974.

LARA, Tiago Adão. **As raízes cristãs do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo**. São João Del Rei, Minas Gerais, Faculdade Dom Bosco, 1977.

O PROGRESSO - edição do governo de Pernambuco, com prefácio de Amaro Quintas. Recife, Imprensa Oficial, 1950.

QUINTAS AMARO - Antonio Pedro de Figueiredo In: **O sentido social da Revolução Praieira**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

Textos filosóficos de Antonio Pedro de Figueiredo. **Revista Brasileira de Filosofia**, v.16, n.61, p.27-51, jan./mar. 1966.

Domingos Gonçalves de Magalhães

BRAZ TEIXEIRA, Antonio. **O pensamento filosófico de Domingos de Magalhães**. Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

CASTRO, Antonio Mauro Mauanis de. **A filosofia de Gonçalves de Magalhães**. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1995 (tese de doutorado).

MAGALHÃES, D.J.G. - **Fatos espírito humano**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Garnier, 1865.

_____. **Opúsculos históricos e literários**. Rio de Janeiro, Garnier, 1865.

_____. **Comentários e Pensamentos**. Rio de Janeiro, Garnier, 1880.

_____. **A alma e o cérebro**. Rio de Janeiro, Garnier, 1876.

MAGALHÃES, Gonçalves de e Porto Alegre. **Cartas a Monte Alverne**. Apresentação de Roberto Lopes. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.

INSTITUTO DE FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA. **O pensamento de Domingos de Magalhães**. Lisboa, 1994 (Atas do II COLÓQUIO TOBIAS BARRETO).

MACIEL DE BARROS, Roque Spencer - **A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães**. São Paulo, Grijalbo/ Edusp, 1973.

PINHEIRO, Machado, Geraldo. A crítica filosófica e o livro **“Fatos do espírito humano” de Gonçalves de Magalhães**. São Paulo, 1974 (tese de doutoramento).

QUEIROZ, Maria Helena Pessoa de. **A teoria da ciência e da moralidade em Gonçalves de Magalhães**. Rio de Janeiro, PU C, 1976 (dissertação do mestrado).

Textos de Gonçalves de Magalhães. **Convívium** (nº. comemorativo do centenário de nascimento). Ano XXI; vo125; n. e, julho-agosto, 1982.

c) A solução de Janet e seu destino histórico

Paul Janet (1823-1899), nascido em Paris, iniciou sua carreira no magistério como professor de filosofia no ensino secundário em Strasburgo, transferindo-se posteriormente para o Liceu “Louis, le Grand”, na capital francesa, onde permaneceu por mais de dez anos, entre 1856 e 1866. Segundo Ferrater Mora, foi secretário de Cousin, sem explicar datas. É provável que tal haja ocorrido na fase em que o chefe da Escola Eclética se tenha afastado da vida política, isto é, posteriormente ao regresso de Janet a Paris (1856). Cousin, segundo se referiu, morreu em 1867, isto é, passou cerca de três lustros alheio às discussões filosóficas subseqüentes ao aparecimento de **“Du Vrai, du Beau et du Bien”** (1853). Nesse período, ocupou-se de traçar um quadro da mundanidade no século XVII, publicando sucessivamente **“A sociedade francesa no século XVII”** (1856); **“A juventude de Mazarin”** (1865); **“A juventude de Mme. Langueville”**, etc. Provavelmente, Janet, entre os 30 e os 40 anos, ajudou seu antigo mestre na efetivação dessas pesquisas de cunho histórico. A partir de 1864, Janet passa

a ensinar na Sorbone (Faculdade de Letras), aposentando-se apenas em 1898, às vésperas de falecer. Seguiu a tradição transmitida por Cousin a seus discípulos e organizou a edição francesa das obras de Leibniz. Além disso, publicou os seguintes livros:

1855 - **La famille**

1858 - **Historie de la philosophie morale et politique dans l'Antiquité et dans le temps modernes** - 2 vols.

1861 - **Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel.**

1863 - **La philosophie du Bonheur**

1872 - **Historie des sciences politiques dans ses rapports avec la morale**

1874 - **Les causes finales**

1874 - **La Morale**

1875 - **La philosophie de la Revolution Française**

1878 - **Saint-Simon et le saint-simonisme**

1879 - **La philosophie contemporaine française**

1883 - **Les origens du socialisme contemporaine**

1885 - **Victor Cousin et son oeuvre**

1890 - **La philosophie de Lammenais**

1897 - **Principes de métaphisique et de psychologie** - 2 vols.

Publicou ainda alguns compêndios, a saber: “**Elements de Morale; Petits elements de morale**”; “**Traité générale de Philosophie**” (em 4 tomos) e “**Traité Elementaire de Philosophie**”. Este último é que foi traduzido ao português. Além do compêndio, traduziu-se “**A filosofia da felicidade**” (Garnier, 1878, 335 p.). Não se trata, nesta última obra, de efetivar discussões doutrinárias mas de ensinamentos para trilhar a moderação, avaliar o papel dos bens exteriores e dos diversos sentimentos que afetam os homens. A felicidade, segundo Janet, depende do “*desenvolvimento harmônico permanente de todas as nossas faculdades em sua ordem de elevação*”. Para tanto, cumpre evitar conclusões dogmáticas, cabendo a cada um levar em conta seus próprios receios e certezas. “*Quanto a nós - escreve - confessemos-lo nossa Filosofia é uma Filosofia de esperança; esperamos tanto para a humanidade como para o indivíduo destinos que se desenvolvam sem cessar em excelência, dignidade e perfeição*”.

Do ponto de vista estritamente doutrinário, Janet singulariza-se por abandonar o procedimento até então vigente entre seus predecessores (que enfatizaram as análises psicológicas), dando preferência ao historicismo também presente ao ecletismo. O próprio Cousin distinguia:

- 1) o ecletismo como método (historicismo);
- 2) o método psicológico, elevado à condição de fundamento último da filosofia; e
- 3) o espiritualismo.

O historicismo aplicou-o, sobretudo a história da filosofia, seguindo a trilha aberta por Hegel. Ainda que tanto Cousin como seus seguidores valorizassem devidamente o significado de alguns problemas no conjunto da meditação filosófica, no caso particular da moral empreendeu-se a tentativa de fundar (psicologicamente, isto é, empiricamente) a idéia de bem, tentativa que apresentou as dificuldades antes resumidas. Janet seguiu o próprio curso da filosofia, confrontando Platão, Aristóteles e Kant, sobretudo. Dessa análise, centrada no conceito de liberdade, chega à seguinte fórmula: fala como um legislador, como um senhor.

*“Definimos, pois, a liberdade com a **potência de agir segundo idéias ou conceitos**. Se no homem houvesse somente a sensibilidade, isto é, o prazer ou a dor; ainda que sendo livre*

*em potência (o que é talvez a condição dos animais), o homem não o seria de fato. Seria invariavelmente dominado pela atração do maior prazer ou do receio da maior dor. Mas pela intervenção do entendimento, sua vontade se acha aberta 1º- ao constrangimento externo e 2º- ao constrangimento interno dos impulsos sensíveis. Torna-se assim, segundo a expressão de Kant, 'a potência de começar o movimento'. O sentimento interior da liberdade é, pois o sentimento de dispormos desse poder que, esclarecido pelo entendimento, encontra em si mesmo a força para realizar o que o entendimento lhe propõe. Em resumo, a liberdade não é outra coisa que a **força moral**. A experiência nos atesta que o homem pode tornar-se o mestre da natureza física que submete a seus desígnios; pode tornar-se o mestre de seu próprio corpo, o mestre de suas paixões, o mestre de seus hábitos, de seu caráter; de suas idéias, numa palavra, o mestre de si mesmo. Assim, remontando, passo a passo, da natureza exterior ao corpo, do corpo, às paixões, das paixões ao hábito e ao caráter; chegamos até um último motor que move sem ser movido: é a liberdade". (15)*

No desenvolvimento dessa tese, critica acertadamente o utilitarismo em suas várias versões, sobretudo na sua expressão contemporânea (Stuart Mill), e denomina-o moral de interesse.

Escreve:

“Sendo distinto do prazer e da utilidade o bem moral ou honesto não pode a lei da atividade humana ser procurada nem a paixão, que tem por objeto o prazer; nem no interesse, bem entendido, que tem por objetivo o útil, nem finalmente no sentimento. Essa lei existe em outro princípio da ação que se chama o dever.” (16)

A lei moral, pela circunstância de que o homem acha-se também ligado à animalidade, assume a forma de um constrangimento, de uma ordem, de uma

necessidade. É um mandamento, uma proibição. “Fazes o bem e não faças o mal” - tal é sua fórmula. Fala como um legislador, como um senhor.

O constrangimento de que se trata não é, entretanto físico mas puramente moral. Impõe-se à nossa razão, sem violentar a liberdade.

“Este gênero de necessidade, que só se impõe à razão sem constranger a vontade, é a obrigação moral. Dizer que o bem é obrigatório é, pois, dizer que nos consideramos como obrigados a cumpri-lo sem que sejamos a isso forçado. Pelo contrário desde que o cumpríssemos por força, cessaria de ser o bem. Deve, portanto ser exercido livremente, e o dever pode ser definido como uma necessidade consentida. E o que está expresso nesta definição de Kant: o dever é a necessidade de obedecer à lei pelo respeito à lê.i”

Janet iria, entretanto conciliar essa fundamentação racional de moralidade, de inspiração kantiana, com a tradição escolástica que a considerava meio adequado à conquista da felicidade, doutrina que passaria à história com a denominação de eudemonismo. Afirma:

“Já vimos que o sentimento é um princípio insuficiente para fundar a lei moral. Querera isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? É o defeito da moral de Kant o de atirar uma espécie de desfavor aos bons sentimentos e às inclinações naturais que nos conduzem ao bem espontaneamente e sem esforço. Ele só reconhece o caráter da moralidade onde existe obediência ao dever, isto é, esforço e luta o que implica definitivamente resistência e rebelião, porquanto a luta supõe o obstáculo.” (17)

Janet via no rigor kantiano, um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação. Repugna-lhe aceitar que existem eleitos e réprobos por que infere dessa distinção que os eleitos são justamente os que nascem viciosos porquanto vêm na lei moral ou seu caráter repressor e inibidor. Os que são bons por natureza não chegam a

alcançar o mérito, que estaria circunscrito ao cumprimento à lei por puro respeito. Não é essa a virtude dos gregos, exclama, “*virtude acessível e branda, virtude amável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia*”. Não é a virtude cristã, “*virtude de ternura e de coração virtude de dedicação e de fraternidade*”.

Paul Janet conclui do modo seguinte:

“Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e freqüentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a sermos bons. Se Deus começou por nos fazer tais, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral imperfeitíssima aquela que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse os bons e os maus sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes. O sentimento, diga Kant o que disse, não é, pois o inimigo da virtude; é-lhe, pelo contrário, o ornamento e a flor. Aristóteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: ‘O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar atos de virtude’. Não basta ser virtuoso; é preciso também que o coração ache prazer em o ser. Se à natureza já aprouve fazer por nós os primeiros gastos, seria muito ingrato querer-lhe mal por isso.” (18)

A doutrina eclética assim fundamentada denominou-se *eudemonismo* racional e à sua justificativa Paul Janet dedicaria todo um tratado (“*La morale*”, 1874), resumido e incorporado ao compêndio que tanto sucesso iria alcançar no Brasil entre os professores que se mantinham fiéis ao ecletismo. Naquela obra diria que “*nosso princípio fundamental é que o bem moral supõe o bem natural que lhe é anterior e serve de fundamento*”. Vale dizer: a busca da felicidade, que Kant rejeitara como objetivo da moral se ilumina pela razão natural. Assim, a felicidade é uma escolha racional, identifica-se com a perfeição, revestindo-se caráter de obrigatoriedade que não lhe atribuíra Aristóteles.

A adesão dos ecléticos brasileiros à doutrina de Paul Janet se expressa no fato de que tenham adotado, tomando-o obrigatório, o seu compêndio, tão logo se publicou na França, na tradução de seu livro **“Filosofia da felicidade”** (Rio de Janeiro, Garnier, 1878) e, finalmente, na própria tradução do compêndio (**“Tratado Elementar de Filosofia”**), que Garnier editaria em dois tomos, nos anos de 1885 e 1886.

Na França, os neokantianos, cuidariam de ridicularizar a doutrina moral de Paul Janet. Assim, Victor Brochard (1848-1907) iria dizer que as duas idéias (dever e felicidade) são irreconciliáveis, porquanto se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tanto obrigá-los. A defesa da solução eclética seria efetivada pelos neotomistas, na pessoa do padre dominicano Sertillanges, nestes termos:

“Basta ler, por exemplo, a lúcida exposição do Dr. Mr. P Janet para dar-se conta de que esta pretensa contradição somente repousa sobre uma confusão do crítico. O bem natural e essencial sendo o fundamento do dever, diz Paul Janet admitimos com Kant que o bem moral é ao contrário a consequência: e assim encontra-se justificada esta dupla proposição: O dever consiste em fazer o bem. O bem consiste em cumprir seu dever. Noutros termos, o dever consiste em buscar o que é naturalmente bom; e o ato moralmente bom é aquele que é praticado por dever.

Nada mais claro, para quem conhece o estado da questão, que este resumo da moral eclética. Encontram-se aqui três termos: o bem natural ou essencial, dito de outro modo, ontológico, objeto do metafísico. Há em seguida o dever que consiste em realizar este bem; enquanto realizável no homem e pelo homem. E há enfim, o bem moral, que consiste em obedecer ao bem moral assim definido.

Não há, pois nenhuma contradição em fazer depender o dever do bem e o bem do dever; pois nestas duas fórmulas; o bem de que se fala não é o mesmo...

*...À frente, um bem a realizar; que é a perfeição do homem...
Em seguida a lei do dever, que ordena realizar este bem em si
Enfim; o bem moral, que consiste na obediência à lei
Eis, portanto o bem humano considerado como objeto, o bem
ontológico, que é, em si, para o eclético como para nós; o
ponto de partida da moral. E o ponto de partida da moral não é
a metafísica?” (19)*

Os neotomistas marchariam no sentido da adoção da doutrina moral do ecletismo, na formulação de Janet.

No Brasil, o ponto de vista eclético não seria aprofundado, desde que, no momento mesmo em que se formula, tem lugar a retomada da crença na moral científica.

6. SUPERAR AS AVALIAÇÕES EQUIVOCADAS

Os elementos mobilizados, precedentemente, evidenciam que a Escola Eclética representa expressivo movimento intelectual. Acha-se dotado de plena autonomia em relação às fontes inspiradoras. Essa circunstância se explica pelo fato de que seus principais integrantes ainda não estavam movidos pela inferioridade que se apossou de grande número de intelectuais brasileiros - como subproduto da ascensão do positivismo -, razão pela qual discutiram em pé de igualdade com Victor Cousin e outros representantes franceses da Escola.

Corresponde a momento destacado na evolução da filosofia brasileira. Além do que se indicou, teve o mérito de ocupar-se de questões filosóficas de magnitude e perenidade indiscutíveis. E, sobretudo, seus integrantes o fizeram resistindo à tentação (recorrente, diga-se de passagem) de subordinar essa investigação a objetivos religiosos ou políticos.

Ainda assim, a partir do que Sílvio Romero designou como “surto de idéias novas”, para retratar o que ocorreu na década de setenta do século dezanove, começam as simplificações grosseiras sobre a fase precedente. O grave, entretanto, é que, passada a onda haja persistido a indisposição.

Acalentamos a esperança de que venha a ser superada essa indisposição, notadamente pelo fato de que nada tem a ver com o autêntico entendimento da filosofia.

NOTAS

- (1) *Apud* Paulo Mercadante - *A consciência conservadora no Brasil*, 2ª ed, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972, p.200.
- (2) *Apud* **As Raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo**. São João del Rei, Faculdade Dom Bosco, 1977, p. 163.
- (3) *Crítica ao positivismo pela Imprensa católica maranhense*. O Rio de Janeiro, e José Olímpio/MEC, 1978, p.9.
- (4) Jerônimo de Viveiros, artigo citado, revista citada, p. 31.
- (5) Os artigos contra Tobias Barreto apareceram no Jornal A Civilização, que circulou de 1880 a 1890, adotando uma posição Consequentemente ultramontana. A crítica ao positivismo, analisada por Angel Vega Rodriguez, apareceu nesse período.
- (6) A polêmica de Tobias Barreto com os padres de Maranhão. Rio de Janeiro, José Olímpio/MEC, 1978. p. 9
- (7) *Apud* Francisco Bruno Lobo. *O ensino de medicina no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro. 1969. p. 151
- (8) *Apud* obra citada, vol. V, p. 11.
- (9) J. Gerard - *La Philosophie de Maine de Biran*. Paris, 1876, p. 234.
- (10) *Apud* Gilbert Romeyer-Domeyer - *Maine de Biran*. Paris, Seghers. 1974, p. 105.
- (11) *Journal* Edition integrale publiéé par Henri Gouthier. Neuchatel. Suisse, Editions de la Baconneère, 1955, tomo II, págs. 306-7, (28 de junho de 1823).
- (12) Obra citada, p. 516.
- (13) A supremacia dos ecléticos parece haver sido alcançada no debate de uma questão central, a do Poder Moderador, que teve oportunidade de reconstituir. Veja-se “A discussão do Poder Moderador no Segundo Império” (unidade do curso dedicado ao Pensamento Político Brasileiro, editado pela UnB em 1982, e reeditado nos anos 90 pela Universidade Gama Filho, como curso à distância).
- (14) *As raízes cristãs do pensamento de Antonio Pedro de Figueiredo*, ed. cit, p.156.
- (15) *Traité Élémentaire de Philosophie a l’usage des classes*. Paris, Librarie Ch. Delagrave, 1879, p. 319.
- (16) *Tratado elementar de filosofia*. Rio de Janeiro, Garnier, 1888 tomo II, p. 77.
- (17) Obra citada, p. 105-106.
- (18) Obra citada, p. 107-108.
- (19) Les bases de la morale et les récentes discussions. *Revue de philosophie*. 3;

320/321, 1902/1903. *Apud.* René Gautier, Introduction a *L'Éthique a Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires, 1970, Tome I, p. 283.