

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência,
Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

Movimento Internacional Lusófono
Palácio da Independência,
Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

Composição e maquetagem: DG edições

Design da capa: Isabel Marques

Imagem da capa de rawpixel.com no Freepik

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-36224-1-4

Depósito Legal: 547464/25

Primeira edição: Maio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-36224-1-4/dia>

Esta publicação é financiada através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto do Instituto de Filosofia com a referência UID/00502.

O Diálogo com Kant no Pensamento Luso-Brasileiro

XIV Colóquio Tobias Barreto de Filosofia Luso-Brasileira

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário e Renato Epifânio

2025

ÍNDICE

Conferências

ECOS DE KANT NA REFLEXÃO FILOSÓFICA PORTUGUESA António Braz Teixeira	9
A HERANÇA DE KANT NO BRASIL José Maurício de Carvalho	21

Comunicações

A PRESENÇA DE IMMANUEL KANT EM <i>O CONTEÚDO E O CRITÉRIO DO DIREITO</i> , DE JOSÉ FREDERICO LARANJO A. Paulo Dias Oliveira	43
O KANTISMO E O CULTURALISMO EM SÍLVIO ROMERO Adelmo José da Silva	55
ECOS DE KANT EM VICENTE FERRER NETO PAIVA E PAULO AUTRAN DE ALBUQUERQUE Ana Paula Loureiro de Sousa.	71
O BELO, O SUBLIME E O RIDÍCULO NA PERSPECTIVA KANTIANA Fábio Abreu dos Passos	81
DUAS RAZÕES PARA O INCOMPARÁVEL SUCESSO DA FILOSOFIA DE KANT NO BRASIL Humberto Schubert Coelho	90
O FORMALISMO ÉTICO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS Jorge Teixeira da Cunha	98
PEDRO DE AMORIM VIANA E A PERCEÇÃO DE KANT EM MEADOS DE OITOCENTOS EM PORTUGAL José Esteves Pereira	108
FRANCISCO FARIA E MAIA E KANT José Luís Brandão da Luz	116
O DIÁLOGO COM KANT EM FERREIRA DEUSDADO Luís Lóia	123
O DIÁLOGO COM KANT DE LEONARDO COIMBRA Manuel Cândido Pimentel	129
APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO JURÍDICO-FILOSÓFICO DE LUÍS CABRAL DE MONCADA NO CONTEXTO DO NEOKANTISMO Mário Reis Marques	142

O NEOKANTISMO E O CULTURALISMO DE TOBIAS BARRETO Paulo Roberto Andrade de Almeida	162
JOSÉ MARINHO E A “CRISE DESENHADA PELA FILOSOFIA DE KANT” Renato Epifânio	176
A RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO E O SER NO SISTEMA PANTITEÍSTA DE CUNHA SEIXAS EM DIÁLOGO COM KANT Samuel Dimas	186
OPERAÇÕES DO ESPÍRITO E COMPREENSÃO DA COMPREENSÃO: KANT EM FERNANDO GIL Sofia Miguens	204
COM QUAL KANT FLUSSER GOSTARIA DE CONCORDAR? Wanderley Dias da Silva	213

Conferências

ECOS DE KANT NA REFLEXÃO FILOSÓFICA PORTUGUESA

António Braz Teixeira

*À memória de Francisco da Gama Caeiro,
no 30º aniversário da sua morte*

1. Enquanto o empirismo sensista de Locke, com as únicas excepções de Azevedo Fortes (1660-1749) e de Matias Aires (1705-1763), foi referência constante e primeira da nossa reflexão filosófica, de Martinho de Mendonça (1693-1743) a Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), e o espiritualismo monadológico de Leibniz foi, longamente, depois, o interlocutor principal dos mais relevantes filósofos portugueses, do mesmo Pinheiro Ferreira a Afonso Botelho (1919-1996), o criticismo de Kant (1724-1804), após haver sido deturpado e muito superficial e indirectamente conhecido e ainda mais apressada ou precipitadamente recusado ou criticado, durante sucessivas décadas, só no último quartel de Oitocentos veio a ser relativamente conhecido e razoavelmente compreendido, ainda que não perfilhado, para, no início do século XX, por intermédio do neo-kantismo francês e germânico, vir a encontrar algum eco, se bem que limitado, na reflexão de António Sérgio e de Cabral de Moncada e a ser objecto de penetrante e compreensiva crítica por parte de Leonardo Coimbra, havendo sido no domínio filosófico-jurídico que maior e mais significativa presença registou.

2. Entre nós, nenhuns ecos, ainda que remotos, nem sequer uma singela menção de Kant, se conhecem ou surgem até ao final do século XVIII, e em nenhuma obra das três figuras que marcaram a especulação e o ensino no último quartel de Setecentos – Teodoro de Almeida (1722-1804), Inácio Monteiro (1724-1814) e António Soares Barbosa (1734-1801) – se encontra qualquer referência, ainda que accidental, de que se possa concluir que algum deles tenha chegado a ter notícia da revolução filosófica operada pelo especulativo alemão.

Foi apenas no ano anterior à morte do filósofo alemão que o seu pensamento foi objecto de uma primeira menção ou consideração, embora displicente e fortemente crítica, apoiada num conhecimento indirecto e claramente insuficiente da filosofia kantiana, apressadamente confundida com o inatismo.

O seu autor foi o lente de leis Joaquim José Rodrigues de Brito (1753-1831), nas *Memórias políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações, e principalmente de Portugal*, (1803-1805), a cujo empirismo sensista e a cujo utilitarismo moral não poderia deixar de repugnar o entendimento dos “modernos sectários do transcendentalismo de Kant”, segundo os quais não haveria “demonstração fora das matemáticas puras e dos princípios *a priori* puros”, assim como “havia leis gerais residentes em nós, independentemente do modo como se percebem”.

De igual modo se lhe afigurava inaceitável a distinção ou separação entre o direito e a moral independente da experiência que os “Kancianistas” defendiam, pois a análise da natureza humana, sempre a mesma no tempo e no espaço, revelava que todo o homem tem gravado no coração um sentimento interno que o conduz à Felicidade e que se traduz ou manifesta num desejo e num amor do próprio prazer e interesse e num aborrecimento da dor e de tudo o que reputa prejudicial ao seu ser ou à sua conservação, o princípio da *utilidade*, que seria o fundamento da moral e do direito e a fonte de todas as regras morais.

3. Sequaz, como Rodrigues de Brito, de uma posição especulativa de índole sensista e utilitarista, embora de mais sólido fundamento e originalidade, que não deixava de atender ao pensamento de Aristóteles e Leibniz, Silvestre Pinheiro Ferreira não hesitava em afirmar que os pontos fundamentais da escola kantiana consistiam em dar a antigas palavras novas acepções, que tinha por arbitrárias, como o “chamar” *ideias transcendentais* às velhas *ideias inatas*”, que o seu empirismo sensista frontalmente recusava, negando que se tratasse de algo preexistente no espírito, que condicionasse toda a experiência, continuando a sustentar, à maneira lockeana, que todas as nossas ideias provinham da experiência sensível ou do conhecimento delas deduzido pelo raciocínio.

4. Foi apenas em meados de Oitocentos que, pela primeira vez, a doutrina de Kant veio a encontrar uma relativa compreensão, entre nós, circunscrita, no entanto, ao domínio da filosofia jurídica, quando, em 1844, Vicente Ferreira Neto Paiva (1798-1886), professor de Filosofia de Direito na Universidade de Coimbra, decidiu reformar e actualizar o seu ensino, de acordo com as orientações mais recentes, especialmente alemãs, havendo optado, ecleticamente, por uma fusão ou imperfeita síntese do pensamento de Krause, conhecido, indirectamente, através das obras dos seus discípulos belgas, H.

Ahrens e G. Tiberghien, com aspectos da doutrina kantiana do direito. Na sua concepção filosófico-jurídica, o lente conimbricense acolhia a tese da existência, no espírito humano, de ideias anteriores à experiência sensível e que dela eram condição de possibilidade, que entendia, não como categorias *a priori* do entendimento mas, de um modo próximo do inatismo de Leibniz, como ideias gerais e eternas, que se achavam gravadas na consciência de todos os homens e constituíam os primeiros elementos do pensamento, anteriores a qualquer experiência e condicionantes dessa mesma experiência e de todo o conhecimento humano.

Na sua compreensão do direito, Ferrer acolhia, igualmente, a ideia kantiana de *condicionalidade*, embora também ela mais próxima da visão de Ahrens e de Krause do que do kantismo, fazendo apelo, no seu conceito de direito, a dois princípios diferentes e, em certa medida, antagónicos, a *razão prática* e a *natureza humana*.

Já quanto à distinção entre a moral e o direito, o mestre conimbricense acolhia a ideia, que Kant recebera de Ch. Thomasins, de que aquela dizia respeito ao domínio interno da consciência, tratando apenas de intenções, enquanto os deveres jurídicos eram puramente negativos, consistindo numa mera abstenção, a de não invadir a esfera jurídica alheia, já que o princípio fundamental do direito seria o *neminem laedere*.

5. A visão individualista liberal do direito perfilhada por Ferrer, que dominou o ensino filosófico-jurídico, entre nós, durante um quarto de século, foi contestada, a partir de 1869, no magistério do seu sucessor Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), que lhe contrapunha uma concepção ético-social da realidade jurídica, cujo cerne era a ideia de *mutualidade* ou *reciprocidade de serviços*, contra a qual o velho lente não deixou de prontamente reagir.

No debate que tal oposição suscitou no meio académico de Coimbra, destacou-se José Frederico Laranjo (1846-1910) que, como aluno de Rodrigues de Brito, em 1871, publicou um longo estudo sobre o *conteúdo e o critério do direito*, em que procedeu à análise do *neminem laedere* acolhido por Ferrer e da *mutualidade de serviços*, do seu mestre Rodrigues de Brito, ao mesmo tempo que pretendeu demonstrar haver perfeita harmonia entre ambos e não qualquer excludente antagonismo, como o debate então em curso parecia pressupor.

Porque pensava que na base da oposição doutrinária entre as duas figuras maiores do nosso krausismo jurídico estava um imperfeito conhecimento

ou entendimento da doutrina kantiana do direito, José Frederico Laranjo dedicou a primeira parte do seu interessante opúsculo à exposição da filosofia jurídica do autor da *Metafísica dos Costumes*, da qual mostrou ter uma melhor compreensão do que qualquer dos seus antecessores.

Na interpretação do jovem estudante de leis, a filosofia jurídica de Kant tinha por objecto a *liberdade*, entendida com uma ideia imperativa e prática de *bem*, visto como *ideia* e como *ordem* que manda realizá-lo, sendo a liberdade que tornava possível essa realização, que revestia a natureza de *imperativo categórico absoluto*.

Daí que uma legislação de carácter necessário e universal tivesse que ter um fundamento *a priori*, o único que poderia garantir-lhe aquele carácter, ao mesmo tempo que a doutrina do direito viria à consistir num complexo de leis, que pudessem dar origem a uma legislação exterior, visto o conceito de direito ser aplicável apenas às relações práticas exteriores de uma pessoa com outra e ter em conta unicamente a forma de duas vontades consideradas como livres e cuja acção de uma se pudesse combinar ou conciliar com a liberdade dos outros, segundo uma lei geral.

Daqui decorria que, para Kant, o conceito de direito fosse definido como “o complexo das condições por meio das quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o de outrem, de acordo com uma lei geral de liberdade”.

Deste conceito de direito resultava que o direito implicava, necessariamente, a *coacção* e que a metafísica do direito se fundava na necessidade lógica e na possibilidade moral, bem com a existência de três *deveres jurídicos* fundamentais: o de sustentar a dignidade do homem nas suas relações com os outros (*honeste vivere*), o de não ofender ninguém (*neminem laedere*) e o de entrar numa sociedade em que cada um pudesse considerar o que lhe pertence ou de que é proprietário (*suum unquam tribuere*).

Na interpretação de José Frederico Laranjo, o mais importante destes direitos era o primeiro, no qual os dois restantes se subsumiam, uma vez que nenhum deles ofendia ninguém, o que, diversamente do que o moço estudante pensava, apenas significava haver coerência ou harmonia entre aqueles três direitos fundamentais e não que se devesse estabelecer qualquer prioridade lógica de um deles sobre os dois restantes ou ignorar o que cada um tinha de específico e próprio.

Segundo a doutrina filosófico-jurídica então esboçada por José Frederico Laranjo, o *neminem laedere* seria o critério exterior e social do direito e a *finalidade* o princípio que o causava, sendo a *condicionalidade*, simultaneamente, uma propriedade do direito e um critério individual, do que resul-

tava dever o *conceito de direito* ir para além do formalismo kantiano e ser entendido como liberdade de ser e de fazer o que não ofendesse ninguém e que, constituindo *meio* para os *fins* do homem, fosse conforme com os fins da humanidade, determinados pela razão ou pela liberdade que respeita a mesma razão.

6. Pensador da mesma geração de José Frederico Laranjo, Francisco Machado Faria e Maia (1841-1923), se bem que com fundamentos filosóficos diversos dos seus, convergia com ele na recusa crítica da ideia de *mutualidade de serviços*, que entendia ser própria do domínio económico, indevidamente transposta para a vida jurídica, sustentando que o mútuo auxílio não poderia deixar de pressupor o mútuo respeito das vontades livres e independentes, vindo, assim, a pressupor o *neminem laedere*.

No ensaio *Determinação e desenvolvimento da ideia do direito ou síntese da vida jurídica* (1878), apresentado como parte de um sistema filosófico a que o pensador não teve oportunidade de dar completa e acabada expressão, entendia o objecto e o âmbito da filosofia jurídica segundo a lição de Ferrer Neto Paiva.

Naquele ensaio, Faria e Maia expôs uma concepção imanentista da realidade jurídica, que recusava qualquer ideia, fundamento ou garantia transcendente do direito e se baseava em pressupostos filosóficos distintos dos do pensamento de Ferrer e dos outros krausistas portugueses, que, no entanto, não deixaram de, em certa medida, dialogar com Kant.

Concebendo o direito como realidade puramente humana e a vida jurídica como integrada na vida espiritual, fazendo parte da actividade voluntária do homem, entendia que a tarefa da filosofia jurídica era a de determinar o elemento que, no domínio da actividade voluntária, individualizava o direito, o princípio de cujas manifestações provinham os fenómenos jurídicos.

Para o jurisfilósofo açoriano, na esfera da vida voluntária, avultavam dois domínios diferentes, o da moral e o do direito, distintos pelo seu objecto e pelo tipo de relações a que diziam respeito.

Segundo Faria e Maia, que aqui acolhe a lição de Kant, a moral respeitava às relações internas da vontade e o direito às suas relações externas. Assim, a primeira reportava-se às relações da vontade com as outras faculdades do espírito, da vontade de cada indivíduo com as suas paixões, instintos, sentimentos e ideias, visando conseguir aquela unidade superior da vida da consciência que faz do homem uma pessoa. Por sua vez, o direito ou o mundo jurídico constituiria o complexo de relações entre as vontades indi-

viduais, ordenadas segundo um princípio superior de unidade e harmonia, essencialmente positivo e universal para todos os indivíduos.

7. Foi fora do domínio restrito da filosofia jurídica que, nos mais representativos pensadores de feição espiritualista, Amorim Viana (1822-1901), Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891), no nosso século XIX, o diálogo com Kant se revelou mais significativo, se bem que nenhum dos três tenha sido um kantiano.

O primeiro, lente de matemática na Academia Politécnica do Porto, embora haja incluído o filósofo das *Críticas*, juntamente com Platão, Espinosa e Leibniz, entre as referências fundamentais da sua reflexão e, na sua obra capital, *Defesa do racionalismo ou análise da fé* (1866), tenha assumido uma atitude espiritual próxima de *A religião nos limites da simples razão*, na crítica de todas as formas de antropomorfismo religioso e na interpretação moral dos dogmas, no seu pensamento filosófico afastou-se, de modo expressivo, das posições kantianas, vindo a aproximar-se do Schleiermacher dos *Discursos sobre a religião* no papel e lugar conferidos ao sentimento religioso.

O pensamento de Amorim Viana baseia-se num conceito de *razão* de recorte ainda iluminista que, diferentemente do kantiano, a considera em comunicação directa com Deus, dentro dos limites que lhe são próprios, ao mesmo tempo que admite que, por via do *sentimento moral*, anterior a todo o discurso racional, o homem logra alcançar uma comunicação directa e natural com o ser divino, e que a *fé*, sendo numa verdade interior, uma iluminação superior do entendimento, não difere da comunicação racional. Deste modo, para o filósofo portuense, a *razão*, partindo das *ideias inatas* ao próprio espírito ou das que adquire pela experiência, opera, por decomposição analítica dessas mesmas ideias, para daí concluir, logicamente, uma verdade ou conhecimento transcendental, que não capta a essência de cada coisa ou ser.

Se a limitação ao domínio transcendental das capacidades cognitivas da razão e a natureza lógico-analítica do seu processo aproximam Amorim Viana de Kant, dois aspectos fundamentais do seu pensamento há em que dele, decididamente, se afasta: a admissão de *ideias inatas* ao próprio espírito e a admissão de que, ao lado do domínio da *razão* mas com ele se conjugando, harmoniosamente, existem o do *sentimento moral*, inconvertível naquele e insusceptível de se exprimir em termos racionais, e o ilimitado e incognoscível domínio dos *mistérios*, que excedem a capacidade de entendimento da razão sem, contudo, a contradizerem ou se lhe ou oporem.

Também no campo da *razão prática* o filósofo-matemático se apartava, inequivocamente, de Kant, ao perfilhar uma *ética ontológica*, em que a noção de *dever* não decorre nem se funda na autonomia da vontade mas constitui um dos *princípios metafísicos* da *moral*, cuja última garantia era a actividade criadora divina, que tem por fim a felicidade do género humano.

8. Aluno, como Antero, de J. M. Rodrigues de Brito, cujo magistério marcou, de modo decisivo, a reflexão de ambos, J. M. Cunha Seixas deu expressão, ao longo de uma vida não muito longa, a um sistema filosófico que denominou *panteísmo* (Deus em tudo), em divergente oposição não só a todas as formas de *panteísmo* como, em especial, ao *panenteísmo* (Tudo em Deus) de Krause, havendo a sua obra especulativa considerado, por mais de uma vez, a filosofia de Kant, numa atitude de compreensiva e valorativa atenção.

Reconhecendo no mestre de Königsberg o iniciador da filosofia alemã sua contemporânea, Cunha Seixas entendia que o pensamento kantiano era, a um tempo, *idealista*, por considerar o mundo um *noumenon*, *sensualista*, por ver na sensação começo de todo o conhecimento, *racionalista*, por não reconhecer as ideias em Deus, *dogmático*, dado conter muitas afirmações que não eram provadas, *céptico*, atendendo à incerteza que perpassa toda a sua filosofia, e *espiritualista*, no domínio ético.

O criador do sistema panteísta atribuía a Kant o mérito de ter sido o fundador da *estética*, com base na subjectividade, classificando o *belo* pelo sensível e baseando a satisfação estética na combinação da imaginação e do entendimento, bem como o de ser “o real fundador da *moral* nos tempos modernos”, fazendo da autonomia da vontade o seu princípio regulador e admitindo que o bem consiste no cumprimento do dever.

O panteísmo aproximava-se da *Metafísica dos costumes* kantiana quanto à distinção entre a moral e o direito, ao admitir Cunha Seixas que ambos se fundavam na lei moral, mas, enquanto o direito respeitava aos actos externos e internos que se manifestam exteriormente, revestindo, assim, carácter social, a moral abrangia também os actos internos da consciência, incluindo, além dos actos sociais, os do homem para consigo próprio e para com Deus.

De uma perspectiva crítica, Cunha Seixas entendia que o conceptualismo criticista de Kant assentava em “bases falsas e arbitrarias”, que levavam a que a sua classificação das *categorias* não respeitasse as exigências lógicas, vindo, por isso, a revelar-se insuficiente. Desenvolvendo a sua crítica, o pensador português reputava carecida de fundamento a distinção kantiana

entre *intuições* ou *formas puras* (espaço e tempo) e as *categorias* (qualidade, quantidade, relação e modalidade), assim como tinha por incompleto o quadro das categorias do filósofo germânico, por nele não figurarem as de *substância, causa, ordem e finalidade*.

9. Também Antero deu especial atenção reflexiva à filosofia de Kant, na última fase do seu atormentado itinerário espiritual, no estudo crítico sobre a *filosofia da Natureza dos naturalistas* (1886) e, sobretudo, no seu mais desenvolvido ensaio sobre as *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (1890).

Assim, no primeiro deixará escrito que, após a crítica do conhecimento a que o filósofo alemão procedeu, qualquer filosofia teria que ser uma *teoria geral da evolução*, esclarecendo, porém, que tal teorias excedia, em muito, as capacidades e os limites das ciências da natureza, por exceder “os limites e o alcance do puro espírito científico”, sendo, por isso, à filosofia que cabia dar corpo a esta ideia. Esta crítica seria reforçada, dois anos depois, ao sustentar Antero impor-se uma “volta a Kant”, pois era, exclusivamente à especulação filosófica que cabia resolver a antinomia consistente em explicar o universo pela consciência e, ao mesmo tempo, interpretar a consciência por princípios análogos às leis fundamentais do universo, a unidade do ser e do saber, que o neo-kantismo, mais do que o hegelianismo, poderia contribuir para alcançar, uma vez que o espírito humano era um elemento fundamental do universo e não algo dele independente.

Entendia, ainda, o malgrado pensador açoriano que Kant dera novo vigor à especulação metafísica, obrigando-a a regressar à sua origem, o que lhe permitia lograr “uma maior intimidade com os seus próprios princípios, uma maior compenetração de si mesmo”, que lhe conferiu uma maior capacidade de compreensão e de penetração.

Deste modo, para Antero, o mais fundo e coerente sentido do criticismo kantiano fora o de haver reconhecido, ou entendido, a identidade do ser e do saber, o de ter chegado a um *idealismo realista*, que sujeitava todos os seres às leis da razão e considerava a razão e as suas leis como algo patente em todos os seres, assim generalizando o espírito a todo o universo, do mesmo passo que fazia da doutrina da evolução o próprio processo de dialético do ser, cujas raízes se achavam na aspiração da natureza a alcançar uma final consciência de si, a plenitude do ser e a perfeição ideal. Daqui resultaria, então, que a suprema lei das coisas vinha a confundir-se com a sua finalidade espiritual e, por via dela, o mecanismo vinha a dissolver-se no finalismo, cuja forma superior era espiritual, vindo, assim, o movimento do universo

a revelar-se como uma sucessão encadeada de ideias e a sua imanência a ser a da infinita alma das coisas.

Sendo inegável a existência de diversos aspectos comuns ao pensamento anterior da maturidade e ao neo-kantismo, como o intento de superar o positivismo e o materialismo ou de corrigir ou superar a filosofia romântica alemã, em especial o hegelianismo, por meio da reflexão crítica sobre as bases do saber ou do conhecimento, designadamente científico, contudo não parece poder dizer-se que Antero àquele haja aderido, tendo em conta o papel decisivo que, no sistema filosófico que deixou esboçado nas *Tendências* e nos fragmentos do *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou filosofia da liberdade* desempenha a sua tentativa de conciliação ou de síntese do pensamento de Kant com o de Leibniz, no que designou por *monadologia transcendental* ou uma gnosiologia que operasse a síntese dinâmico-psíquica da natureza e do espírito. Deste modo, também em Antero, o diálogo com Kant não se traduziu numa adesão às teses principais do seu criticismo nem fez dele um que kantiano ou um neo-kantiano.

10. Contrariamente ao que ocorrera na geração anterior, em que a obra e o pensamento de Kant não deixaram de ser objecto de atenção reflexiva de autores como Cunha Seixas, Antero, Faria e Maia e J. Frederico Laranjo, na geração finisecular nem Junqueiro (1850-1923), nem Bruno (1857-1915) nem Basílio Teles (1856-1923) tiveram em especial consideração o pensamento do filósofo germânico, o qual só encontrou algum eco no *neo-criticismo* de M. A. Ferreira Deusdado (1858-1918), a partir da linha francesa de Renouvier e Lachelier, com ele se mantendo o interesse pela reflexão filosófico-jurídica.

O autor dos *Ensaio de filosofia actual* (1888) considerava que a filosofia tinha como objecto o *absoluto*, concebido como condição do conhecimento, ideia simples da razão e lei objectiva do pensamento, que consistia no conjunto de princípios irredutíveis de *espaço, tempo, número e causalidade*, que se impõe ao espírito como condição do pensamento e razão suficiente da existência das coisas, pelo que a *metafísica* seria a condição primeira de todo o conhecimento.

Quanto à ética, pensava Ferreira Deusdado que o respectivo núcleo era constituído pelas ideias de *liberdade, dever e progresso*, fazendo coincidir a primeira com o *livre arbítrio*, que encontrava na vontade a causa das suas *acções*, vindo assim a *liberdade* a consistir na faculdade de praticar um acto. Por sua vez, o *dever* era por ele entendido como a norma ou o critério que

orienta a acção e que a consciência moral fornece à razão, que o desenvolve como ideal da vida humana e seu fim supremo.

Para Ferreira Deusdado, como para Cunha Seixas, o direito e a moral tinham uma base ou origem comum e visavam o mesmo fim, existindo, no entanto, uma hierarquia entre eles, pois a liberdade moral era condição essencial da existência do direito. Convergindo com Ferrer, Deusdado entendia a ordem jurídica como puramente negativa, considerando a ordem moral e o bem moral como essencialmente positivos. A distinção fundamental entre os dois domínios normativos dizia respeito ao sentido que a liberdade tinha em cada um deles, apresentando-se individual e autónoma na moral e social e heterónoma no direito, razão pela qual este último era assistido pela coacção.

Por outro lado, para Deusdado, da supremacia axiológica da moral sobre o direito resultava que, para além do direito positivo, pura criação humana e social, múltiplo e diverso no tempo e no espaço, haveria um *direito ideal*, inviolável, absoluto e universal, cujo princípio fundamental seria a *liberdade moral*, a *autonomia da pessoa*.

11. Foi, igualmente, sob o signo de Kant, agora do *neo-kantismo* de Rudolf Stammler, Gustav Radbruch e Giorgio DelVecchio, combinando o seu formalismo axiológico com a aspectos essenciais da fenomenologia de Husserl (cujo método foi o primeiro a aplicar entre nós), com a nova ontologia pluralista de Nicolai Hartmann e com a atenção ao concreto humano propugnada pelas filosofias de sinal vitalista e existencial, que se processou o regresso à consideração filosófica da realidade jurídica, empreendido por L. Cabral de Moncada (1888-1974), a partir de meados da década de 30 do século passado, após um longo eclipse provocado pelas correntes de pensamento de carácter sociologista, positivista e materialista, dominantes desde os anos 80 de Oitocentos.

O aspecto do pensamento jurisfilosófico do mestre conimbricense em que é mais patente a marca kantiana é o relativo à axiologia jurídica. Havendo começado por admitir que, com base na fenomenologia e na filosofia dos valores, seria possível superar o formalismo ético neo-kantiano e aportar a uma compreensão material dos valores, Moncada acabaria, porém, no final da vida, por se resignar a aceitar o direito natural como sendo exclusivamente formal, constituído por um reduzido número de princípios morais igualmente formais, existentes *a priori* na consciência e pela ideia inata de justiça, cujo conteúdo material seria múltiplo e variável, de acordo com as diversas situações históricas. Também quanto à justiça, enquanto ideia

transcendental e *absoluta*, entendia ser ela uma das ideias contidas do conceito de direito, enquanto à justiça como *valor* ou como *vivência contingente* e *relativa*, seria, igualmente, a cada sociedade que caberia preencher o seu conteúdo material que, como o do direito natural, seria variável no tempo e no espaço.

12. Mais próximas do neo-kantismo de que as de Cabral de Moncada se apresentavam as posições filosóficas de António Sérgio (1883-1969), como ele próprio reconheceu.

Assim, ao estabelecer a sua “genealogia espiritual”, o autor dos *Ensaio*s incluiu nela, além de Platão e Espinosa, o filósofo das *Críticas*, com o qual dizia partilhar o radical anti-empirismo, a hipótese da iniciativa fundamental da inteligência no conhecimento e a concepção de que o objecto da ciência é criado no conhecimento e por ele, sendo, por isso, a inteligência e o intelecto constitutivos do objecto.

Alguns anos mais tarde, afirmaria que a sua posição filosófica poderia definir-se como um neo-kantismo que respeitasse os dados da intuição sensível como a *Estética transcendental* os havia admitido. O neo-kantismo de que o seu pensamento se reclamava era, porém, não aquilo que designava por *kantismo real*, que, em seu entender, era o que começava por uma *Estética transcendental*, anterior à *Analítica*, que pretende complementar a análise reflexiva, que desemboca na unidade da apercepção transcendental, por uma síntese progressiva que leva a teologia tradicional, que admite a *coisa em si* e um código definitivo de *categorias*, mas sim um *kantismo ideal*, que se iniciava pela *Analítica*, rejeitava o *númeno* e tinha em conta que a razão não tinha que tomar como definitivas as categorias da lógica aristotélica, da geometria euclidiana ou da física newtoniana.

Deste modo, o neo-kantismo, na linha marburguesa, não esgotava as concepções filosóficas ou o idealismo crítico sergianos, no qual se verificava, ainda, uma coincidência completa com Platão quanto ao conceito de dialéctica, à ideia da correlatividade dos contrários e à concepção lógica inspirada na relação matemática, assim como uma convergência com Espinosa no conceber sempre os objectos integrados na unidade do todo, no considerar a coerência intrínseca como critério de verdade e na ideia da imanência epistemológica e metafísica.

Foi, decerto, o permanente diálogo que Sérgio manteve com ambos estes filósofos que o levou a conceber alguns dos mais relevantes elementos definidores do seu próprio pensamento filosófico, como a noção de *Físis*, entendida como realidade física, independente do pensamento, consistente

num devir, numa actividade constante, que nos envia sinais e limita a actividade relacionadora do espírito, a ideia de *Uno unificante*, como pensar absoluto e impessoal ou actividade absoluta do pensamento efectivo, que é manifestação, no indivíduo, do absoluto do pensamento, uma *Ética formal, imanente, autónoma e racional*, fundada na consciência intelectual, em que a ideia de *Bem* era expressão do dever ser uno, em que se fundam as construções do intelecto, ou a ideia de um Deus imanente na consciência, próxima da de Antero, autor com cuja obra e pensamento o ensaísta demoradamente dialogou e de que foi o primeiro dos mais relevantes hermenutas.

13. Igualmente seduzido pelo pensamento anteriano, como Sérgio e, juntamente com ele, um dos seus primeiros e maiores intérpretes, Leonardo Coimbra (1883-1936) manteve, ao longo da sua intensa vida especulativa, um compreensivo e aprofundado diálogo crítico com a filosofia de Kant, de que, na primeira metade do século passado, foi, decerto o nosso mais penetrante hermenuta.

Iniciado em *O criacionismo* (1912), esse diálogo prosseguiu, depois, em obras como *O pensamento criacionista* (1914) e *A luta pela imortalidade* (1918), vindo a ocupar lugar decisivo em *A razão experimental* (1921), abrangendo os diversos aspectos da obra kantiana, com especial destaque para a *Epistemologia* e a *Teoria do juízo*, não esquecendo a *Estética* e a *Ética* do filósofo germânico, mas do qual, pela sua extensão e complexidade, não é possível dar conta aqui, pois, para ser considerado com a atenção que requer, exigiria, pelo menos, o tempo de outra conferência.

Bibliografia

- Francisco da Gama Caiiro, “Nota acerca da recepção de Kant no pensamento filosófico português” (1991), *Dispersos*, vol. II, Lisboa, INCM, 1999, pp. 195-228.
- Manuel Cândido Pimentel, “Presença de Kant em Portugal”, *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte* (2004), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006, pp. 293-306.
- António Braz Teixeira, “Kant e a reflexão filosófica luso-brasileira do século XIX” (2004), *Diálogos e perfis*, Lisboa, Europress, 2006, pp. 37-60; “Ecos da doutrina kantiana do direito no pensamento luso-brasileiro” (2006), *Conceito e formas de democracia em Portugal e outros estudos de história das ideias*, Lisboa, Edições Sílabo, 2008, pp. 91-120.

A HERANÇA DE KANT NO BRASIL

José Maurício de Carvalho

1. Considerações iniciais ou a descoberta do kantismo

A filosofia de Immanuel Kant marcou os rumos do pensamento brasileiro. O assunto já foi examinado em muitos e extensos trabalhos, senão diretamente, ao menos indiretamente nas pesquisas sobre o culturalismo. A escola culturalista, como movimento filosófico, é a contribuição mais significativa da meditação brasileira para a filosofia ocidental e revela a mais consistente influência do kantismo no país. No artigo *O tema da cultura na filosofia brasileira* esclareceu-se que (Carvalho, 2002, p. 89):

As teorias culturalistas não constituem propriamente uma Escola, formam um movimento em torno do imperativo moral de transformar o mundo. Imperativo que para Tobias Barreto de Menezes era compromisso menos acadêmico do que desafio real de salvar a liberdade do homem. E é por ser uma nova forma de falar do mundo do homem que os culturalistas proclamam e fixam os elementos desta que consideram seja a grande questão a ser investigada e esclarecida, a cultura enquanto criação humana.

A origem do culturalismo brasileiro remonta a Tobias Barreto de Menezes, *jus filósofo* e criador da chamada Escola do Recife que, no final do século XIX, contrapôs o conceito de cultura ao de natureza, desenvolvendo aspectos práticos do kantismo e antecipando questões que viriam a ser tratadas na Alemanha duas décadas depois.

O contato com a filosofia de Kant em terras brasileiras ocorreu, contudo, bem antes da reflexão tobiática e foi descrita no item 6 do capítulo II da quinta edição da clássica *História das ideias filosóficas no Brasil*, de Antônio Paim. Naquele texto, Antônio Paim reconstruiu o contato inicial com a obra de Kant, atribuindo-o à divulgação do livro *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental* (1801) de Charles Villers. Essa divulgação foi atribuída a Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço, que acompanhou D. João VI e a Corte para o Rio de Janeiro, em 1808. Antônio Paim percebeu que Martin Francisco Ribeiro de Andrada conheceu, através de Targini, a obra de Villers e a adotou como texto num curso de Filosofia que ministrou em São Paulo. Embora as anotações originais de Martin Francisco não se tenham preservado, sendo impossível saber

qual era o seu entendimento da filosofia transcendental, há registro de que o seu curso, baseado em cadernos, um dos quais se intitulava *Exposição da Filosofia de Kant*. Porém, o mais importante registro do conhecimento inicial da filosofia de Kant em terras brasileiras foi o livro de Diogo Antônio Feijó, denominado *Cadernos de Filosofia*. Esse livro foi comentado por Miguel Reale, que demonstrou que Feijó conhecia bem a Estética transcendental, ou seja, a primeira parte da *Crítica da Razão Pura*.

O livro de Feijó não é um comentário sobre a filosofia de Kant, mas uma reflexão pessoal sobre o kantismo, por isso é um trabalho de grande significado para a filosofia brasileira. Ele foi escrito em Itu, onde Feijó recolheu-se num momento de crise pessoal. Apesar de Feijó compreender que a filosofia consiste numa reflexão sobre o conhecimento, nos termos postos pela Estética Transcendental, em assuntos de moral, os *Cadernos* conservam as posições tomistas prevalentes entre os teólogos católicos daqueles dias.

A análise de Feijó tem semelhança com a interpretação de Arthur Schopenhauer no sentido de que se conhecemos o mundo pelos fenômenos e que filosofar consiste em pensar as condições que asseguram a validade do conhecimento. Contudo, para Feijó nōumeno não é limitador do fenômeno e nem como a Vontade de Schopenhauer, mas abertura para Deus, um submeter-se à sua Vontade. Parece ser isso que levou Antônio Paim a concluir que a motivação de Feijó para escrever os *Cadernos* era (Paim, 1997, p. 446): “uma crise mística”.

Se no início do século o conhecimento que se tinha de Kant no Brasil era indireto, através do mencionado comentário de Charles Villers, no final do século já se tem conhecimento direto da obra do filósofo alemão. No *X Colóquio Tobias Barreto*, realizado em Lisboa, em 2016, apresentamos uma síntese do pensamento filosófico de Tobias Barreto, destacando os problemas específicos da filosofia do direito que ele abordou sob influência das ideias de Kant.

Para entendermos a meditação de Barreto e a retomada dos estudos de Kant no país, é necessário situá-la na renovação intelectual ocorrida no país nos anos 70 do século XIX. Entre os estudos de Feijó, no início do século, e os de Tobias Barreto, no final, prevaleceram entre nós as filosofias ecléticas, em diálogo com o pensamento francês. Na fase inicial de sua meditação Tobias Barreto estava próximo da escola eclética, tendo, em seguida, passado por uma fase positivista. Nessa transição o iniciador da Escola do Recife procurava encontrar elementos para superar impasses da filosofia eclética. Porém, a etapa mais inovadora de suas ideias deu-se depois da

aproximação com as ideias de Kant, naquilo que os estudiosos brasileiros consideram metafóricamente uma terceira navegação. Uma interpretação do pensamento tobiático, para revelar mais adequadamente sua contribuição, precisa considerar essa evolução para revelar a novidade que ele trouxe para a filosofia brasileira. Eis o que foi apresentado no *X Colóquio Tobias Barreto* (Carvalho, 2016, p. 221):

Quando consideramos a história da filosofia no Brasil no século XIX, o Positivismo e a Escola do Recife surgem como movimentos que representam o esforço de renovação da consciência filosófica ocorrida a partir da década de 70. Essa última pretende substituir o ecletismo sem aderir às teses positivistas, ao contrário, aprofunda o debate filosófico, marcando as diferenças com o positivismo. Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) é um dos principais representantes da Escola do Recife. Sua referência filosófica mais importante, na fase madura de sua reflexão, é o filósofo alemão Immanuel Kant. Ele pretendeu, como dito na *Antologia do Culturalismo Brasileiro* (1998), “fazer uma abordagem filosófica da cultura que lhe propiciou não apenas estabelecer relação superadora da seleção natural, mas traçar uma distinção entre cultura e civilização”.

2. A interpretação de Kant por Tobias Barreto

A chamada terceira navegação do pensamento tobiático, isto é, o período em que ele pensa a partir da filosofia kantiana, corresponde aos últimos anos de vida, de 1882 a 1888. Nessa fase Tobias Barreto produziu, entre outros, importantes textos de filosofia: *Dissertação de Concurso, Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem, Relatividade de todo conhecimento, Variações anti-sociológicas, Recordação de Kant, A irreligião do futuro e Introdução ao estudo do Direito*.

Deles todos *Recordação de Kant* (1887) é o que representa a mais clara exposição da compreensão que Tobias Barreto alcançou da filosofia kantiana. Ele inicia o ensaio explicando o lugar que a filosofia transcendental ocupa na filosofia moderna (Barreto, 1977a, p. 367): “atualmente nenhum homem culto pode desconhecer que o dogmatismo da filosofia moderna, ou a metafísica, foi espedaçada por Hume, cuja crítica inexorável coube a Kant concluir em mais larga extensão e maior profundidade”.

O comentário de Tobias Barreto em *Recordação de Kant* revelou o entendimento que ele tinha do filósofo alemão, mas vai além de um comentário acadêmico clássico, significou um real esforço de pensar a vida e seus problemas a partir das ideias de Kant. Tobias explicou que não trabalhava os temas filosóficos como era usual naquele momento (id., p. 366): “o que é a filosofia

entre nós, simplesmente o nome de um preparatório, que a lei diz ser preciso para fazer-se o curso de certos estudos superiores”. O propósito de Tobias foi sistematizado no *I Colóquio Tobias Barreto*, onde se disse que (César, 1991, p. 105): “para Tobias Barreto, a solução não consistiu numa simples volta a Kant, mas num inspirar-se em Kant, apontando novos caminhos à reflexão e respondendo à crise filosófica do final do século passado”.

O filósofo sergipano avaliou precisamente que a filosofia transcendental acompanhou os filósofos empiristas, no considerar que todo conhecimento nasce da experiência¹, mas, acrescentou, a meditação filosófica não aumenta nossos conhecimentos do mundo, apenas legitima a objetividade do pensamento, o que foi o tema daquela ciência que Kant denominara estética transcendental. Porque conhecimento e sua fundamentação são realidades distintas, elas formam respectivamente os objetos da Ciência e da Filosofia. Essas duas criações humanas, entendidas como atividades diferentes da razão, completam-se no espaço cultural (Barreto, 1977a, p. 371):

A filosofia de Kant não teve em mira aumentar o número dos nossos conhecimentos por meio do puro pensamento, porquanto o princípio supremo é que toda e qualquer noção de realidade deve ser bebida pela experiência, mas o seu único intuito foi o de inquirir as fontes de nosso saber e o grau de sua legitimidade, trabalho este que há de sempre pertencer à filosofia.

Tobias entendeu corretamente que a filosofia transcendental ou crítica não é uma nova metafísica na mesma perspectiva das teorias existentes, mas uma nova perspectiva para pensar a problemática filosófica que se contrapunha à anterior, no espírito do que Kant ensinara como revolução copernicana. Se entendida como reflexão sobre a objetividade do conhecimento, essa nova forma de metafísica não se contrapunha à ciência, era antes uma exigência natural do espírito humano orientado para promover um ordenamento do mundo (id., p. 37): “A filosofia crítica, obra exclusiva de Kant não surgiu como antítese da filosofia dogmática, até então dominante; e o dogmatismo filosófico é justamente a metafísica”. Essa é uma importante contribuição de Kant, os juízos sintéticos *a priori* são os característicos das ciências da

¹ Na introdução da *Crítica da Razão Pura*, Kant deixou claro que conhecer significa, como está dizendo Tobias Barreto, que o conhecimento nasce da experiência (Kant, 1987, p. 25): “Que nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações”.

natureza, trazem novos conhecimentos e são usados pelas ciências. A análise filosófica da consciência transcendental não traz conhecimento, mas orientação. Por essa forma de pensar, a metafísica não é conhecimento que concorra com a ciência, mas uma forma de saber que não é propriamente conhecimento. Melhor dizendo, a filosofia é uma exigência da razão, disse Tobias, repetindo Kant (Barreto, 1977a, p. 39): “ela não é ciência, mas disposição natural e inerradicável do espírito”.

O ponto central da perspectiva transcendental consiste em retomar a crítica empirista que reconhecia apenas as formas sensíveis que a experiência fornece, culminando no relativismo gnosiológico (Kant, 1987, p. 39): “aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua matéria”. Porém, o fenômeno não se limita a ela (*ibidem*): “aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino a forma”. Entendidas assim, o fenômeno constituído por matéria e forma, estaria nessa última o que assegura a objetividade do conhecimento.

Ao descrever as teses de Kant, Tobias tinha em vista rejeitar o relativismo epistemológico presente no empirismo inglês, pois o considerava pernicioso para o universo cultural. Ele recusou o relativismo gnosiológico num outro ensaio dessa terceira navegação intitulado *A relatividade de todo conhecimento*. A recusa do relativismo foi o tema central daquele trabalho (Barreto, 1977 a, p. 311): “É na Inglaterra, (afirmou), principalmente, que, nos últimos tempos, a teoria da relatividade do saber tem sido professada e discutida com particular predileção”. O que assegura a validade do conhecimento advém das formas puras da razão e não da matéria do fenômeno. Nesse esquema da razão assegurava-se a objetividade do material conhecido, sem necessidade de apelar para realidades além do fenômeno, como fazia a antiga metafísica. Ele o diz (*id.*, p. 313): “conforme a expressão de Kant, as coisas têm no espaço só uma realidade empírica, nenhuma realidade transcendental. Em segundo lugar, os objetos empíricos são simples fenômenos, não apresentam a realidade em sua essência originária”.

Tobias abordou claramente essa questão. O fato de o conhecimento advir da experiência, não significa que o conhecimento se esgote nela, como ensinaram os empiristas. Ao tratar do conhecimento, Kant identificara a sensação e eliminando-a do processo chegou às noções de tempo e espaço, reconhecendo-os como duas formas puras da apercepção. Explicou Tobias que Kant superou o relativismo gnosiológico dos empiristas, assegurando a objetividade do conhecimento com as formas puras da percepção, isto é (*id.*, 381): “o espaço e o tempo. São estas formas puras e originais, em que

a razão funde todas as matérias da sensibilidade externa, e em cujo auxílio pomos em ordem o mundo inteiro”

Além do relativismo gnosiológico, Tobias rejeitou do empirismo o propósito de eliminar a liberdade da consciência, assunto que detalhou em outro ensaio desse período intitulado *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia ou variações anti-sociológicas* (id., p. 322): “os modernos contraditores da liberdade, os que pretendem mecanizá-la e destruí-la filiam em geral à escola de Hume”. Deve-se lembrar que a liberdade em Kant não se confunde com o simples querer, mas inclui a possibilidade de escolher moralmente em atendimento a leis da liberdade reconhecidas pela razão prática como explicou Manfred Baum (Santos, 2007, p. 66):

O novo fundamento, a liberdade, domina a antiga diferenciação. É agora comum a todas as leis morais não apenas que elas pressupõem a liberdade do querer e do agir, sendo, portanto, neste sentido, leis da liberdade, que tornam também a própria liberdade uma lei universal, ainda que num sentido diferenciado.

O comentário de Tobias Barreto revelou um preciso conhecimento dos aspectos fundamentais do kantismo e dos limites introduzidos no kantismo pela filosofia hegeliana. Mesmo avaliando que a filosofia transcendental de Kant necessitava de reparos, Tobias avaliou que Hegel não conseguiu realizar as correções necessárias no kantismo, isto é, fazer uma filosofia (Barreto, 1977a, p. 368): “medianeira entre a liberdade e a necessidade, entre a intuição antiga e a intuição moderna, entre todas as coisas enfim, que até então haviam passado como absolutamente inconciliáveis”. O caminho estabelecido pela dialética triádica assumida por Hegel de Fichte, avaliou Barreto, não solucionou as questões deixadas em aberto pelo kantismo e também não fundamentou adequadamente as ciências humanas que estavam nascendo. Os limites do idealismo hegeliano, nos planos filosófico e científico, levaram seus representantes a perder a liderança da investigação filosófica para o materialismo e depois para positivismo francês. Como consequência a Filosofia perdeu seu esplendor na Alemanha com a decadência do idealismo, consagrando nomes que não estavam à altura dos grandes filósofos que a Alemanha já produzira. Os nomes mais marcantes no cenário filosófico naqueles dias, afirma (id., p. 369): “não eram Hegel e Schelling, nem Herbart e Krause, mas Strauss e Bauer, Feuerbach e Arnold Ruge”. E foi assim, devido aos erros do idealismo, que o positivismo o substituiu e ao materialismo que o sucedeu. Essa conclusão é importante para explicar

o enorme sucesso que o positivismo comteano alcançou no Brasil, mesmo depois da morte do filósofo (*ibidem*): “A filosofia de Comte ainda não se tinha feito notar. A revolução que ele produziu, ou pretendeu produzir, contra as teorias filosóficas vigentes, só depois de sua morte principiou a tomar certo incremento”.

A avaliação de Tobias Barreto da filosofia do século XIX e o encaminhamento que deu à herança kantiana antecipou o que viria a ocorrer na Alemanha no final daquele século. Ele concluiu que os limites do idealismo, do materialismo e do positivismo não deixava outro caminho senão retornar ao filósofo das *Críticas* (id., 370): “para que se fizesse justiça à memória de Kant”. Pois apesar do esforço filosófico de seus seguidores imediatos eles não conseguiram justificar as ciências humanas que estavam emergindo, nem aprofundar questões relativas à vida social. O que produziu a filosofia pós kantiana foram (*ibidem*): “os desvarios dos chamados filósofos da natureza, Hegel, Schelling e seus aventureiros caudatários”.

Essa apreciação de idealistas e seus seguidores feita por Tobias Barreto, somado ao seu esforço para recuperar a memória de Kant, nunca foi suficientemente valorizada, mas sua proposta antecipou em duas décadas um movimento que ganhou força na Alemanha depois da sua morte. Poucas vezes isso foi considerado com a importância que tem. A retomada do kantismo na Alemanha foi conduzida por Hermann Cohen e Paul Nartop, responsáveis pela revista *Philosophische Arbeiten*. A obra mais importante de Cohen foi *System der Philosophie* (1902) que o projetou como notável comentador de Kant e um dos fundadores do novo momento filosófico representado pela chamada escola de Marburgo. Cohen foi também fundamental por colocar em evidência o pensamento moral de Kant.

No prefácio de *El prójimo, cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano, según la doctrina del judaísmo*, Martin Buber mostra como Hermann Cohen aproximou a moral judaica da ética cristã e proclamou sua universalidade. Ele destacou trechos como o que se segue (Buber, 2004, p. 21): “Ama o teu companheiro como alguém que é como tu, diz o escritor. E mais adiante completa (*ibidem*): “Ama o hóspede como alguém que é como tu”. Essas frases que inspiram uma ética universal formam a base do humanismo judaico e são coincidentes com a moral evangélica, apontando, ambas, na direção do imperativo recomendado por Kant. Segundo Cohen, a moral judaica, como a cristã e o modelo ético kantiano, não fazem distinção entre judeus e não judeus, ao contrário, estabelecem as bases de cooperação e obrigação universal. Esse argumento se tornou o centro da

sua reflexão. Esse texto de Cohen, embora pretendesse aproximar a moral judaica da cristã, acabou também por recolocar em evidência a filosofia prática de Kant que dava aos ideais humanistas da moral judaico-cristã uma justificativa racional.

Como parte dessa volta a Kant, a Escola de Baden, como a de Marburgo, recuperou o legado de Kant, mas privilegiou a razão prática e a utilizou para pensar filosoficamente a cultura de forma semelhante à antecipada por Tobias Barreto. Sobre a filosofia prática de Kant, o ensaio mais significativo de Tobias Barreto é *Variações antisociológicas* (1887). Embora seja um texto antigo, a crítica de Tobias Barreto ao positivismo permanece atual, especialmente a argumentação ali desenvolvida. Nele esclarece que não se pode construir uma ciência da sociedade se ela for pensada como totalidade. Foi o que também argumentou Martin Buber nas críticas que fez ao socialismo e ao positivismo em *O socialismo utópico* (São Paulo, Perspectiva, 2007), obra escrita meio século depois da morte de Tobias Barreto.

Tobias Barreto chegou ao ponto mais criativo de sua interpretação do kantismo recusando o caminho proposto pelo naturalismo materialista e o positivismo social. O filósofo brasileiro entendeu que a ética aponta para o inverso do veiculado por essas doutrinas. Ele afirma que ser natural não equivale a ser bom, ao contrário, cabe ao homem com suas escolhas corrigir o que a natureza tem de imoral. Desse processo de correção da natureza é que resulta a cultura. Eis como o afirma (Barreto, 1977, p. 329): “Ser natural não livra de ser ilógico, falso e inconveniente. As coisas que não são naturalmente regulares, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela maior parte das vezes irregularidades sociais”. E, nesse sentido, a cultura é um esforço de correção da natureza na direção moral, no sentido da obrigação universal desejada por Kant. Ele explica (id., p. 330):

Assim, e por exemplo, se alguém hoje ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim – é natural a existência da escravidão, há até espécies de formigas, como as *polyerga rubecens*, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista.

Maudsley disse uma vez que o ladrão é como o poeta: - nasce, não se faz. Subscrevo esta opinião, mas pondo-a em harmonia com minha doutrina. Sim senhor a existência de ladrões é um produto da natureza, que eles, não existam, é um esforço, um produto da cultura social, sob a forma ética e jurídica.

Aplicando, como queria Kant, a intenção ética às ações sociais, o criador da Escola do Recife explica que a sociedade resulta das intenções éticas ou valores objetivados, como iria mais tarde resumir Miguel Reale. E se tudo o que o homem cria como expressão desses valores se materializa na cultura, as intenções éticas se dão no nível mais íntimo da vida que é o pensamento. Eis como o diz (id., p. 331): “ela é o grande aparato da cultura humana, deixa-se afigurar sob a imensa teia de relações sinérgicas e antagônicas, é um sistema de regras, é uma série de normas que não se limitam ao mundo da ação e chegam até os domínios do pensamento”.

3. O encaminhamento da inspiração kantiana ao momento de maturidade

No início do século XX, destacaram-se, já no ambiente neokantiano brasileiro, o trabalho do Padre Monsenhor Charles intitulado de *La Philosophie religieuse de Kant* (1905) e os livros de Sílvio Romero, Januário Gaffrée e Pedro Lessa, cujos títulos são, respectivamente: *Ensaio da Filosofia do Direito* (1908), *Teoria do Conhecimento de Kant* (1909) e *O idealismo transcendental ou Criticismo de Kant* (1912). Na Escola do Recife, os discípulos imediatos de Tobias Barreto, Artur Orlando e Alcides Bezerra notadamente, acompanharam o mestre na interpretação culturalista do neokantismo, preservando a compreensão tobiática de que a cultura é um corretor da natureza, conclusão derivada das análises da razão prática de Kant.

Pelo impacto, importância e extensão de sua obra queremos destacar o trabalho de Sílvio Romero, também integrante da Escola do Recife, como observou Braz Teixeira na comunicação que pronunciou no *Colóquio Internacional Kant Posteridade e Atualidade*. Ali afirmou (Santos, 2007, p. 509):

Discípulo de Tobias Barreto na Faculdade de Direito do Recife e segunda figura da Escola que nele se originou, Sílvio Romero, conferindo, como o mestre, decisiva importância ao pensamento de Kant, que amiúde é convocado na sua obra especulativa, acabará por infletir o seu culturalismo do plano filosófico para o domínio sociológico, iniciando uma linha doutrinária que, de certo modo, Gilberto Freyre virá a retomar e ampliar.

De fato, em *Doutrina contra Doutrina*, Sílvio Romero explicou que quando Augusto Comte criticou a metafísica já a encontrou sem credibilidade como se observa no longo trecho de Romero transcrito na *Antologia do Culturalismo Brasileiro*. Ali se destaca o trecho onde ele atribui a Hume e Kant, e não a Comte, o mérito de haver destruído a antiga metafísica (Carvalho, 1998, p.

121): “Quando, pois, Augusto Comte saiu de lança em riste a atacar a velha metafísica, já encontrou a rainha despojada de seu trono”. No entanto, ao aplicar a crítica de Kant à metafísica, isso não observou Braz Teixeira, Silvio Romero desconsiderou a parte prática da filosofia transcendental e propôs, para o estudo da sociedade e dos produtos culturais, a metodologia positivista. É o que se observa no trecho abaixo retirado do *Ensaio de Filosofia do Direito* e transcrito na *Antologia* antes mencionada (id., p. 125):

Há, portanto, no Direito, como na Educação, como em todas as criações que se lhe prendem, um elemento autônomo, espontâneo, natural, que não obedece, que não deve obedecer aos caprichos de nossa vontade. Por outra: a civilização e todas as suas grandes feitura são produtos da atividade humana; mas esta atividade mesma, e aqui é que vai tudo, obedece também a leis, a forças que lhe são impostas pela natureza no meio externo e interno em que se desenvolve o próprio homem.

Portanto, o encaminhando dado por Romero ao entendimento da cultura significou um desvio da compreensão tobiática, um retrocesso se considerarmos que Tobias Barreto partira de posições positivistas para chegar à Kant. Tobias não apenas reconheceu as críticas da filosofia transcendental à antiga metafísica, mas tratou a cultura como expressão de ideais éticos com os quais o homem espera corrigir a natureza e não se tornar escravo dela. A retomada da herança kantiana na direção sugerida por Tobias Barreto no culturalismo, ou a valorização da parte prática da filosofia transcendental, foi obra de Alcides Bezerra. Mesmo sem elaborar uma robusta filosofia própria, Alcides Bezerra em *Achegas à história da filosofia*, em trecho também transcrito na *Antologia do Culturalismo Brasileiro* explicou de que modo as ciências apontam a influência da natureza na cultura, mas entende também que essa influência não é absoluta. Eis o seu texto (id., p. 135): “O homem depende profundamente da terra. A civilização apenas minora essa dependência, sem, contudo, aboli-la”. Assim, Bezerra entende que a cultura tem um espaço no qual o homem muda a natureza no sentido de atender a seus propósitos subjetivos, como esclarece adiante (id., 136): “A cultura pode ser considerada sob um duplo aspecto: subjetivo e objetivo”. E para que não paire dúvida nem da posição de Romero, nem da necessidade de voltar a Tobias, transcreve-se, a seguir, o trecho em que Bezerra critica Romero e aponta como se devia retomar a questão (id., p. 137):

Silvio Romero, em 1888, pagou o seu tributo a esse determinismo inelutável, como muitos outros aqui e além estão pagando ainda, seduzidos pelo quadro

deveras empolgante em que tudo se explica e se acolcheta, e leis majestosas na sua indiferença, os climas, as floras, as raças, os produtos da natureza e as flores do espírito irmanando o homem culto com os rebanhos que ele manda ao matadouro. (...)

Pensai no mito de Prometeu roubando o fogo aos deuses. Cada sábio, em seu laboratório, é um novo Prometeu. Todos os dias se reproduz a façanha, e o filho da natureza, o primata feliz, cria um novo mundo: o mundo cultural.

O livro de Alcides Bezerra acolheu o aspecto prático da filosofia transcendental e abre espaço para a construção mais importante do culturalismo brasileiro em seu diálogo com Kant, a filosofia de Miguel Reale. Antes de apresentá-la vamos examinar um outro aspecto do kantismo, os estudos hermenêuticos que ajudam a entender as ideias do mestre.

4. O aprofundamento da hermenêutica kantiana

Nos anos 70 do último século, surgiram os primeiros programas de pós-graduação em filosofia, impulsionando quantitativa e qualitativamente as pesquisas sobre a filosofia de Kant no Brasil. Esse movimento representou o aprimoramento da interpretação do kantismo. Com isso quero destacar o papel dos comentários crescentemente aprofundados e completos, mesmo que distanciado daquele esforço dos representantes da Escola do Recife que usaram o kantismo para pensar o Brasil.

No trabalho hermenêutico do kantismo destaca-se mais de uma geração de professores. Nesse sentido deve-se destacar a fundação da *Sociedade Kant Brasileira*, em 1989 e, posteriormente, da participação de seus membros do X Congresso Kant Internacional, da Kant-Gesellschaft, em 2005. Em seu trabalho interpretativo, Zeljko Loparic (na Unicamp) desenvolveu uma análise semântica da filosofia crítico-transcendental de Kant a partir da pergunta crucial da estética transcendental: “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”. Entre suas publicações destaques o livro *A semântica Transcendental de Kant* (2000) e os artigos *Os problemas da razão Pura e a Semântica Transcendental, Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos de Gosto e O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant*”. Ricardo Terra (na USP), por sua vez, propôs uma interpretação da filosofia kantiana com ênfase na relação entre filosofia política, filosofia do direito e filosofia da história, temas abordados nas obras: *A Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant* (1995) e *Política Tensa* (2001). Outro Professor que deixou um trabalho importante foi Guido de Almeida (na UFRJ), que realizou um estudo da ética de Kant e traduziu a *Fundamentação da Metafísica dos*

Costumes (2009). Há ainda de se lembrar o trabalho de Valério Rohden (na UFRGS) especialmente o trabalho filológico e de tradução das obras de Kant, tendo contribuído para o estabelecimento do vocabulário técnico em língua portuguesa que ajudaria nas novas traduções das obras kantianas. Rohden ganhou notoriedade pelas traduções da *Crítica da Razão Pura* (1975), *Crítica da Razão Prática* (2002) e *Crítica do Juízo* (1992).

Nas últimas décadas, destacaram-se, especialmente, os trabalhos de uma outra geração de docentes. Vinicius Figueiredo (da UFPR) publicou, dentre outras coisas, a tradução das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1993) e o comentário *Kant e a Crítica da Razão Pura* (2005). Paulo Licht dos Santos (da UFSCAR) publicou a tradução da dissertação *Sobre a Forma e Princípios do Mundo Sensível e Inteligível* (2005) e a compilação *Escritos Pré-críticos*. Daniel Tourinho Peres (da UFBA) é autor do livro *Kant: Metafísica e Política* (2004) e Joãosinho Beckenkamp (da UFMG) é autor do primeiro comentário completo sobre a filosofia de Kant escrito em língua portuguesa: *Introdução à Filosofia de Kant* (2017), além de autor das traduções de *Sonhos de um Visionário* (2005) e de *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* (2014). Patricia Kauark Leite (da UFMG) é autora da tese premiada *Théorie quantique et philosophie transcendantale: dialogues possibles* (2012), traduzida em 2022 para o português como *Teoria quântica e filosofia transcendental: diálogos possíveis*. Maria de Lourdes Borges (da UFSC) é autora dos livros *Emotion, Reason, and Action in Kant* e *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*, dentre outros, e Ubirajara Rancan (da UNESP) organizou diversos livros entre os quais: *A Linguagem de Kant* (2018), *Kant e o a priori* (2017), *Kant e o Kantismo* (2010) e *Kant e a Música* (2010).

Provavelmente podemos falar ainda de uma geração mais nova na qual se destacam novos docentes. Desses destacam-se Fernando Mattos (UFABC), autor do livro *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant* e das novas traduções da *Crítica da Razão Pura* (2012) e da *Crítica da Faculdade de Julgar* (2016). Monique Hulshof (da Unicamp) é uma das organizadoras dos livros: *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade* (2015) e *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant* (2018). É também tradutora da nova edição da *Crítica da Razão Prática* (2016) e uma das tradutoras da *Metafísica dos Costumes* (2013). Diego Kosbiau Trevisan (UFSC) é autor dos livros *Der Gerichtshof der Vernunft* (2018) e *A Metafísica dos Costumes, a Autonomia para o Ser Humano* (2019). É também um dos tradutores da *Metafísica dos Costumes* (2013) e da nova edição da *Fundamentação da*

Metafísica dos Costumes (2024). Robinson dos Santos (da UFPEL) é autor do livro *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant* (2007) e organizador de vários livros e compilações sobre a filosofia de Kant. Joel Klein (da UFPR) é autor do livro *Kant e a Ideia de uma História Universal* (2016) e organizador da série *Comentários às Obras de Kant* e de outras compilações. Bruno Cunha (UFSJ) é autor do livro *A Gênese da Ética de Kant* (2017) e das traduções comentadas das até então inéditas *Lições de Ética* (2018, com Charles Feldhaus), *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião* (2019) e *Lições de Metafísica* (2022). Também é o autor das novas traduções de *A Paz Perpétua* (2020) e *A Religião nos Limites da Simples Razão* (2024).

5. O período áureo do diálogo com Kant: o culturalismo de Miguel Reale

Se o propósito desse trabalho fosse seguir com os nomes mais importante do culturalismo no Brasil na segunda metade do século passado e início do atual teríamos que mencionar além de Miguel Reale, Djacir Menezes, Antônio Paim e Ricardo Vélez Rodríguez. No entanto, Menezes toma Hegel como referência fundamental para a construção do seu conceito de cultura, Antônio Paim tem Kant em alta conta, mas ganhou notoriedade como historiador das ideias e do papel das tradições filosóficas na cultura, no que é acompanhado por Ricardo Vélez Rodríguez. Miguel Reale é quem dialoga diretamente com o kantismo e retoma o caminho iniciado por Tobias Barreto e recomendado por Alcides Bezerra. Ele se refere a Kant no capítulo inicial de *Experiência e Cultura* onde faz uma avaliação do seu legado. A partir dessa síntese organiza uma teoria dos objetos. Essa teoria, além dos objetos naturais e ideais identificados pelos empiristas inclui os objetos culturais que são enquanto devem ser. Reale constrói a teoria dos objetos da consciência a partir do criticismo ontognosiológico, aproximando as condições transcendentais da consciência apontadas por Kant das condições objetivas indicadas por Edmund Husserl, como se vê em (Carvalho, 2011, p. 52):

Já fizemos alusão à importância do diálogo de Reale com Kant. O kantismo de Reale não consiste somente na distinção entre as condições transcendentais e transcendentais do conhecimento, a primeira apresentando-se lógica e ontologicamente além da experiência, e a segunda anunciando que a “experiência só se revela no processo ou por ocasião da experiência mesma” (*idem*, 1989, p. 73). O criticismo de Reale ultrapassa a condicionalidade lógico-formal do kantismo para incluir as contribuições de Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928) e Nicolai Hartmann (1882-1950). Como ele fez isso? O

filósofo procurou estabelecer uma co-implicação entre a experiência gnosiológica e ética, inseparáveis para ele e reclamadas para garantir a unidade do espírito. Essa tarefa de aproximar uma teoria do homem de uma teoria da experiência constitui o cerne do seu projeto ontognosiológico.

Em *Experiência e Cultura*, Miguel Reale esclareceu como se forma a cultura. Ela nasce na história como produto da ação humana e resulta da objetivação de valores e dos conhecimentos acumulados pelas sucessivas gerações. Portanto, a cultura se forma sobre as duas pilastras, o conhecimento do mundo natural e o reconhecimento interno das intenções éticas presentes no homem, como se encontra resumido na conclusão da *Crítica da Razão Prática* (Kant, 1985, p. 801/2): “Duas coisas enchem o ânimo de uma veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade se ocupa delas a reflexão: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”.

Para Reale, a noção kantiana de subjetividade transcendental tem duas pilastras de sustentação, como se diz na comunicação *Etapas do pensamento ontognosiológico de Miguel Reale*, publicada nas *Atas do IX Colóquio Tobias Barreto* (Carvalho, 2010, p. 28):

Entender o funcionamento da subjetividade transcendental é condição para descrever objetivamente o mundo e a vida humana, inclusive a relação com o espaço social onde ela se realiza. Este espaço de convivência social é criado pelo próprio homem com a objetivação dos valores. A reflexão ontognosiológica que ele empreende amarra a história, valores, criação em geral às explicações objetivas sobre o mundo.

As duas pilastras do kantismo são, portanto, a base da cultura. No entanto, elas deixam brechas entre a experiência natural e a ética que nem Tobias Barreto, nem os culturalistas alemães, na avaliação de Reale, solucionaram adequadamente. Essas brechas comprometiam a fundamentação geral das ciências entre elas o Direito. Para resolver esse problema foi que Miguel Reale formulou o criticismo ontognosiológico para superar duas lacunas que identificava no kantismo (Reale, 2000, p. 36):

Torna-se necessário indicar ainda dois pontos que mais me parecem negativos: o primeiro refere-se à fratura ou abismo (para empregarmos aqui o substantivo usado por Kant no *Prefácio à Crítica do Juízo*) posto entre natureza e espírito, lei natural e liberdade, ser e dever ser, implicando uma separação radical e inadmissível entre a experiência natural e a experiência

ética e, por via de consequência, entre ciências naturais e ciências humanas; o segundo diz respeito não só ao caráter puramente lógico-formal das condições transcendentais do conhecimento, como também ao artificialismo resultante da já apontada pretensão de prefigurar-se *a priori* uma tábua completa e exaustiva das formas e categorias.

O ponto de partida do criticismo ontognosiológico é o reconhecimento de que são as condições transcendentais da razão, na forma proposta por Kant, que estão na base dos objetos da consciência. É necessário superar a fratura deixada por Kant. Os objetos da consciência amarrados entre si e subordinados à forma de viver os valores formam ciclos culturais. Isso faz com que cada época corresponda a uma ordenação hierárquica de valores identificados e reconhecidos pela sociedade humana como válidos. Os valores principais são os estruturadores da cultura, sendo o mais importante a Pessoa Humana. Esses valores, uma vez reconhecidos, não podem mais ser racionalmente abandonados e, por isso, Reale os denomina invariantes axiológicos. Como no decorrer da história se formam diferentes hierarquias de valores isso diferencia as épocas e as gerações, formando os ciclos culturais.

Como se articulam essas ideias com a filosofia da cultura desenvolvida na Alemanha no início do século XX? O assunto se encontra no capítulo 32 do livro *Miguel Reale, ética e filosofia do direito*. Já foi dito que Kant deixara uma brecha intransponível entre o mundo fenomênico e o das escolhas éticas. O primeiro nascia do conhecimento via experiência e é válido para o conhecimento das coisas e o segundo referia-se à liberdade e às escolhas. O aprofundamento da parte prática do kantismo foi obra da Escola de Baden. Seus primeiros representantes alemães Emil Lask e Gustav Radbruch, mostraram que apesar da fratura entre a razão teórica e a razão prática, havia no kantismo o conceito de valor, que era essencial para entender a jornada humana pelo tempo. Foi a partir dessa descoberta que Wilhelm Windelband e Henrich Rickert conceberam uma filosofia de cultura, incorporando a reflexão sobre o significado histórico dos valores. Para eles, cultura é o que se estabelece entre a realidade e os valores. Daí concluírem que o Direito é tridimensional, pois reúne fato, norma e valor nos códigos reconhecidos pelas sociedades.

Essa filosofia da cultura ajudou a superar a visão comteana da história, pois para o filósofo francês o real se resumia ao que podia ser apreendido pelos sentidos. O desenvolvimento das ciências humanas também contribuiu para superar a metafísica positivista adequada apenas para o conceito de ciência

do século XVIII. Apesar desse entendimento mais elaborado, a proposta formulada em Baden mencionava um tridimensionalismo abstrato, que deixava intacta a fratura entre a razão prática e teórica herdada do kantismo. Como Reale resolveu esse assunto? Isso foi em *Miguel Reale: ética e filosofia do direito* (Carvalho, 2011, p. 182):

A análise da filosofia de cultura proposta por Lask e Radbruch pede de Miguel Reale a formulação de uma outra teoria na qual a cultura deixe de estar entre a natureza e o valor. A razão é que a mencionada relação não traduz corretamente o que se passa entre sujeito e objeto, processo que somente pode ser contemplado por aquilo que nosso pensador denomina dialética da complementaridade. Esta dialética não opõe de modo radical os dois polos epistemológicos, isto é, sujeito e objeto, pois, incorporando a lição da fenomenologia de Edmund Husserl, nosso pensador menciona a correlação transcendental ou ontognosiológica que há entre eles. O que Reale quer destacar é a mútua implicação entre os dois termos como já sugeria Husserl. Sujeito e objeto, ainda que contrários no processo cognitivo, não são contraditórios, cada qual permanece idêntico a si mesmo e em dinâmica e mútua relação com o outro.

Ao examinar a relação entre sujeito e objeto, Miguel Reale afirmou que o valor também está presente no plano ontognosiológico, pois se torna, em função da intencionalidade, objeto da consciência. A consciência procede uma síntese transcendental a partir do valor de onde podem ser elaboradas as sínteses positivas que constituem a experiência humana. Chega assim ao conceito de dialética da complementaridade. E o que é isso? (id., p. 182/3):

A dialética da complementaridade a que nos referimos anteriormente está na raiz de um entendimento que retira a cultura da mediação entre o espírito e a natureza, como ocorre na elaboração de Lask e Radbruch, mas traduz o processo de sínteses progressivas que o espírito faz da natureza ao longo da história que os dois filósofos admitiram. Com esses elementos novos que sustentam uma filosofia da cultura original em relação aos neokantianos, Miguel Reale aproxima fato e valor numa dialética integrante onde a incidência dos valores sobre os fatos condiciona a formação dos modelos jurídicos.

Ao pensar o Direito como realidade histórica concreta, Reale reconhece que a experiência dialética se realiza como processo. A noção de tridimensionalismo concebida por Reale, que o projeta internacionalmente, entende

que o valor reconhecido num certo tempo pode se tornar norma consolidada em outro momento da história. Por isso, a experiência jurídica não perde a projeção histórica, podendo a norma ser estruturada num sistema normativo concreto.

Essas reflexões sobre a gênese dos códigos jurídicos, permitiram a Reale ajustar a filosofia da cultura desenvolvida em Baden, entendendo-a como objetivação do processo ontognosiológico colhido na dinâmica histórico-cultural. Para o nosso filósofo, tanto o processo ontognosiológico como o movimento histórico-cultural são produtos do espírito.

Para Reale, o homem relaciona-se com objetos e a compreensão deles não se esgota na intimidade da consciência, mas comporta influência social. Ao admitir a condicionalidade histórica do pensamento e a impossibilidade de pré-moldar as formas cognitivas, isso significa que o indivíduo ressignifica o real como objeto na sua experiência histórica. Explicou Reale em *Experiência e Cultura* que era necessário (Reale, 2000, p. 42): “Restituir ao sujeito cognoscente a sua historicidade essencial sem reduzi-lo, (...) ao mero processo histórico”. Dito de outro modo, ele reconhece as dificuldades do conhecimento e da vontade, sendo necessário ir além de Kant para explicar a formação da cultura. Explica o filósofo que é preciso reconhecer (*ibidem*): “uma função que não se reduz à pura intuição do agir, superando-se a rígida distinção entre Razão Pura prática e Razão pura teórica”. Logo, Reale entende que a forma de pensar de nosso tempo pede uma atualização do kantismo. O criticismo kantiano pré-ordenava a realidade pelos esquemas perenes de um eu a-histórico, mas, pensado dessa nova forma, torna-se dinâmico, aberto e plurivalente. Se algo se perdeu nessa retomada, muito se ganhou na compreensão do real, pois a Filosofia fornece um entendimento das coisas e das mudanças históricas além das reflexões sobre a organização do pensamento.

A teoria de Reale não se sustenta sem Kant. No capítulo inicial de *Experiência e Cultura*, Miguel Reale não apenas apontou as limitações e problemas não solucionados por Kant e os neokantianos, mas reconheceu que Kant é o ponto de partida para pensar sua filosofia da cultura, explicando, adicionalmente, o que lhe parece insuperável no kantismo e que foi incorporado em suas meditações (*id.*, p. 27):

O que a meu ver, há de duradouro no kantismo é, em primeiro lugar, a sua isenta e prudente tomada de posição perante as ciências, recebidas como algo cuja validade não é posta em dúvida, mas de cujo exame é possível e imprescindível partir-se para as determinações dos pressupostos em que

elas fundam suas asserções, pressupostos esses que são do conhecimento em geral, quer em si mesmo, quer em razão das esferas distintas da realidade; e, em segundo lugar, a afirmação de que a estrutura e a natureza do sujeito cognoscente condicionam transcendentalmente os objetos, contribuindo para constituir-los. Tudo está, porém, em saber-se de que forma essa contribuição se opera, assim com os limites da capacidade nomotética do espírito de instaurar o mundo cultural.

5. Considerações finais

Miguel Reale é, pelo dito, o mais importante filósofo brasileiro do século passado, deixando contribuição reconhecida sobre o Direito e a Cultura. Em sua meditação percebeu que era necessário aproximar a cultura da subjetividade. Dito de outro modo, a procura de um sentido para viver se apresenta, para nosso pensador, tanto nos dramas vividos pelo indivíduo quanto nas crises e dilemas da cultura. Foi dessa questão que cuidamos em *O Homem e a Filosofia*. Viver é escolher o que fazer. Essa forma de dizer, tão próxima de Ortega y Gasset, foi pensada no diálogo com Kant no exercício da liberdade, como dito em *Miguel Reale: ética e filosofia do direito* (Carvalho, 2011, p. 212):

Trata-se da mesma questão enfrentada por Kant e pelos neokantianos de Baden. O filósofo alemão buscou uma solução a partir do seu ambiente protestante, como a pessoa não mais conta com quem lhe abra a porta do Céu, deve lidar com isto direta e solitariamente. Kant sugeriu um modelo para comparação a que chamou de *sábio estóico*. Para definir o seu perfil reordenou os mandamentos da lei mosaica e a máxima evangélica e formulou um ideal de pessoa humana. O exercício da liberdade faz de cada homem um fim em si mesmo, o indivíduo humano não pode ser usado como meio. Através do *imperativo categórico*, Kant forneceu um instrumento para tratar a escolha ética de forma racional. A liberdade advém, conclui Kant, da capacidade humana de resistir às inclinações ou impulsos naturais.

É essa compreensão da existência enquanto enfrentamento de dramas pessoais e problemas que emergem na cultura que foi o ponto de chegada de Reale. Depois de pensar a cultura como objetivação e codificação de valores, ele começou a se preocupar como se vive nesses espaços culturais criados pelas gerações anteriores. Essa é a maneira como a filosofia culturalista brasileira considerou a mais adequada forma de abordar a singular existência humana, inserindo-a na cultura. Cultura é, por isso tudo o que o homem objetiva como valor, tudo o que resulta na mudança da natureza no sentido de fazê-la bela e boa.

As reflexões de Reale nos levam a diferenciar a relação lógica entre sujeito e objeto, mas que no âmbito da cultura essa distinção adquire caráter existencial. Queremos dizer que a vida tanto é objeto de investigação na criação dos produtos culturais, quanto é como experiência singular. Tendo o viver como objeto de investigação, descobrem-se os limites do conhecimento e criam-se teorias para explicar o mundo.

Na tentativa de esclarecer como se pode caminhar com essa tradição neokantiana, na valorização na vida singular, escrevemos *O homem e a filosofia*. E situamos a vida pessoal na tradição culturalista brasileira: Tobias Barreto, Alcides Bezerra e Miguel Reale e de como esse último dialogou com a Escola de Baden. Ali se esclarece o desafio do culturalismo contemporâneo (Carvalho, 2007, p. 43): “Por esse motivo, uma meditação sobre o homem precisa considerar que ele cria e absorve cultura, mas o faz segundo exigências existenciais”.

Referências

- Barreto, T. *Estudos Filosóficos*. 2.^a ed., São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL; 1977. 464 p.
- Buber, M. Prefácio e Pós-fácio de Cohen, Herman. *El prójimo, cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano, según la doctrina del judaísmo*. Barcelona: Digitália; 2004. (Ebscohost), 89 p.
- Carvalho, J.M. *Antologia do Culturalismo Brasileiro*. Londrina: EDUEL; 1998. 300 p.
- Carvalho, José Mauricio de. *O tema da cultura na filosofia brasileira*. In: *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana*. Universidad de Zulia, 7 (17): 87-108, jun. 2002.
- Carvalho, José Mauricio de. *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*. 2.^a ed., Porto Alegre: Edipucrs; 2007. 236 p.
- Carvalho, J.M. *Etapas do pensamento ontognosiológico de Miguel Reale*. In: *Atas do IX Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, MIL, 2010, p. 28.
- Carvalho, J.M. Miguel Reale: *Ética e filosofia do direito*. Porto Alegre: Edipucrs; 2011. 224 p.
- Carvalho, J. M. *A filosofia culturalista do direito de Tobias Barreto*. p. 221-232. In: *Atas do X Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, MIL, 2016.
- César, C. M. *A metafísica de Tobias Barreto*. p. 103-105. In: *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1991.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3.^a ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. 2 v. 172 p. e 248 p.

- Kant, E. *Critique de la raison pratique*. In: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Gallimard; 1985. 1632 p.
- Paim, A. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5.^a ed., Londrina: EDUEL; 1997, 499 p.
- Reale, M. *Experiência e cultura*. Campinas: Bookseller; 2000. 339 p.
- Santos, L. R. *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*. Lisboa: Universidade de Lisboa; 2007. 814 p.

Comunicações

A PRESENÇA DE IMMANUEL KANT EM O CONTEÚDO E O CRITÉRIO DO DIREITO, DE JOSÉ FREDERICO LARANJO

A. Paulo Dias Oliveira

Considerações iniciais

José Frederico Laranjo nasceu em Castelo de Vide (1846) e faleceu em Lisboa (1910), licenciou-se na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, onde, mais tarde, se doutorou, tendo sido docente de Economia Política e Direito Constitucional, matérias onde adquiriu alguma notoriedade, nomeadamente, no campo da Economia Política à qual dedicou grande parte do seu labor. No campo político, que alternou com o magistério, foi deputado, sempre pelo partido progressista, e par do reino. Segundo João Carlos Graça, “integrou várias comissões parlamentares, nomeadamente as relativas a matérias bancárias, mas nunca desempenhou funções governativas”. Além disso, foi “membro de diversas sociedades científicas, nacionais e estrangeiras, manteve também uma duradoura colaboração na imprensa, bem como um expresso empenho na promoção do cooperativismo e da instrução popular”¹.

Quanto à matéria que nos ocupa, devemos começar por constatar que o *Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia*, como o próprio título explicita, é uma tentativa de conciliar dois sistemas distintos no que se refere ao princípio do Direito, a saber, a doutrina de Kant e a teoria de J. M. Rodrigues de Brito. No entanto, deve-se atestar que a obra tem um carácter um pouco paradoxal, visto que é dedicada a Rodrigues de Brito, de quem faz o encómio no Prólogo usando uma metáfora, colhida em Almeida Garrett, segundo a qual as meninas inglesas que colecionam álbuns o fazem utilizando o método que, nos nossos dias, chamaríamos de copiar e colar², não sendo

¹ João Carlos Graça, “Laranjo, José Frederico, <https://dichp.bnportugal.gov.pt/imagens/laranjo.pdf>, p. 1, todas as informações aqui expendidas, sobre Laranjo, são extraídas da presente obra que desenvolve, com mais vagar, a sua atividade no plano da Economia. Mais se acrescenta, que no texto o autor faz uma pequena referência à polémica Vicente Ferrer e Rodrigues de Brito e ao texto que nos vai ocupar, vd. *Idem, Ibidem*.

² Somos de opinião que existe aqui uma espécie de censura velada aos *Elementos de Direito Natural* de Vicente Ferrer, que ele qualifica de “uma mistura e não um sistema”, José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e Análise do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia*, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1871, p. VII.

esse o caso do ideário de Brito, mas, por outro lado, vai tentar defender, de modo acérrimo, o sistema de Direito do natural de Königsberg.

De qualquer forma, devemos assegurar que o catalisador da presente argumentação, que iremos abordar, foi o facto de “dias antes das férias de Natal disse-me V. Ex^a. [Rodrigues de Brito] que me chamaria à lição na determinação do princípio do direito”³. Ora bem, o que é facto é que Laranjo já tinha as suas ideias definidas, tendendo o seu alvitre para o sistema kantiano, com o *neminem laede* arvorado em princípio supremo do direito. Daí até à tentativa de conjugação dos dois sistemas ia apenas um pequeno passo.

Para terminar, Laranjo admite que o mérito de uma obra não se encontra no número de afirmações verdadeiras que produz, mas ao contrário “e talvez principalmente no impulso que dá ao pensamento, nas forças que acorda” (*ibidem*, p. IX), concluindo no seguimento, aludindo a Balzac, que o objetivo de uma produção literária é, mais do que qualquer outra coisa, fazer pensar⁴. É assim que, nessa ordem de ideias, Laranjo nos vai expor, num primeiro momento, o sistema de direito de Kant e, numa altura posterior, a doutrina do direito de Rodrigues de Brito com o fito de as conciliar.

O Sistema de Direito de Kant

Como é óbvio, Laranjo começa por asseverar que é o sistema de Kant que Vicente Ferrer, a despeito da sua vontade, admite, ou seja, o princípio do *neminem laede*, a explicação encontra-se em nota no final do volume, não nos vamos alongar sobre o assunto, visto que já foi tema a que dedicámos obra anterior atrás referenciada. De facto, Laranjo vai começar por ordenar “as ideias capitais” da *Metafísica dos Costumes*, na parte que se relaciona

Sobre a questão da determinação da matéria do direito, Vd. A. Paulo Dias Oliveira, “O Princípio do Direito: uma polémica oitocentista”, *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. LXXXV, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2009, pp. 375-445.

³ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito...*, p. VII.

⁴ Apenas como nota de curiosidade, extratamos algumas linhas do elogio que J. Frederico Laranjo, então aluno do 4º ano jurídico, à boca da sepultura produziu: “Choramos a tua morte: tu tinhas uma grande qualidade – tinhas o entusiasmo por uma ideia (...) Pelo modo porque o entendiam, o antigo princípio do Direito era próprio para gerar a liberdade individual, mas não a fraternidade social; reforçava a ciência que se chama – economia política – mas mostrava-se rebelde e hostil ao movimento social do século; o teu princípio correspondeu a este movimento, prendia-se à linha mais formosa do triângulo da revolução – a fraternidade. Adeus. Aqueles que durante a tua vida, cheios de uma convicção contrária te combateram as tuas [ideias], vêm fazer o teu elogio ao pé do teu ataúde”, José Frederico Laranjo, “Elogio Fúnebre”, *O Conimbricense* de 23 de dezembro de 1873, nº 2756, p. 3-col. 2-3.

com a doutrina do Direito, a que ele apelida de *Elementos Metafísicos da Doutrina do Direito*.

Desse modo, esclarece-nos que o direito é parte constituinte da filosofia prática kantiana, sendo que esta tem como principal objetivo a Liberdade, conceito esse que não se pode buscar de modo empírico, ou seja, através dos fenómenos. Por esse motivo, a Liberdade é conceito racional imerso na ideia de Bem, quer isto dizer nas palavras do autor, que a razão não seria razoável (passo o pleonasma) se ao “imperativo categórico, absoluto, incondicional, que manda realizar o bem, não correspondesse a possibilidade dessa realização; essa realização é a liberdade”⁵.

Demonstrando, seguidamente, que a Liberdade, tal como a Moral e o Direito, é uma categoria transcendente, ou seja, metafísica e, por esse motivo, não se podendo amparar da antropologia, que é ciência empírica, isto é, respeitante a factos. No entanto, de modo paradoxal, a verdade é que a metafísica dos costumes é forçada a se aplicar a esse conhecimento acerca do Homem. Nessa ordem de ideias, vai efetuar uma diferenciação entre a Moral e o Direito, visto que a primeira se funda sempre num dever, ou seja, num dever ser, enquanto a outra não tem como substrato o dever, mas sim, na sua perspetiva tem como fito a legislação jurídica. Porém, as duas noções partilham algumas características, a saber, obrigação, imperativo categórico, lícito/ilícito, direito, dever, entre outros, conceitos que define na correnteza de raciocínio e que, neste momento, é empreendimento a que nos vamos escusar.

Num passo seguinte, partindo do princípio de que o direito apenas se aplica a relações exteriores, dependentes da vontade, o que o leva a ajustar que o fim ou objetivo deve ser abstraído⁶. A partir disto, chega-se à seguinte definição kantiana de direito: “o complexo das condições por meio das quais o

⁵ Ora bem, este conjunto de afirmações parecem provar, desde logo, que o calipolense tinha um conhecimento, mais ou menos espesso, da *Crítica da Razão Prática*, eventualmente, da *Crítica da Razão Pura*, em grau que não é possível determinar e, evidentemente, da *Metafísica dos Costumes*, Laranjo tem conhecimento do texto através da tradução francesa de Jules Barni (1854) que especifica na nota da p. 14 debaixo do título *Eléments Méthaphysiques de la Doctrine du Droit*. É de bom tom atestar, que corresponderia a um pedaço bem substancial do pensamento kantiano.

⁶ No nosso alvitre, aqui é que se encontra um ponto essencial de divergência de Brito, pois, para Laranjo, é despiçando o facto de a ação se destinar a negócio, uso ou para destruir, ouçamos as suas próprias palavras: “quando um indivíduo compra mercadorias a um outro, a relação jurídica não quer saber se compra para negociar, se para seu uso, se para destruir, etc.; nem se o que se vende, vende para satisfazer necessidades suas, se para beneficiar outros”, José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Criterio do Direito...*, p. 16.

arbitrio de um pode combinar-se com o de outrem segundo uma lei geral de liberdade” e, em seguida, enuncia a norma genérica do direito, que daí decorre, que consiste em ser “conforme ao direito, ou justa, toda a ação que permite, ou cuja máxima permite ao livre-arbitrio de cada um combinar-se, segundo uma lei geral, com a liberdade de todos”⁷. A primeira ilação que o professor de economia política vai retirar dos excertos mencionados é que, para o autor da *Crítica da Razão Prática*, o direito toma em linha de conta o direito de coagir, ao contrário da opinião de Brito para quem a coação é “um remédio excepcional”, visto que é lícito opor a força a um obstáculo que constringe a liberdade ou a ação justa de determinado sujeito.

Por outro lado, a exposição dos deveres jurídicos tem uma forma tríplice que pode ser atestada, na versão do futuro professor da Universidade de Coimbra, da seguinte forma, em primeiro lugar,

vive honestamente (honeste vive). A honestidade jurídica (honestas juridica) consiste em sustentar a sua dignidade de homem nas suas relações com os outros. Este dever exprime-se nesta proposição: «não sejas para os outros um puro meio, mas sê também um fim para eles». Este dever será definido em seguida a uma obrigação resultante do *direito* da humanidade na nossa própria pessoa (*lex justii*).

Em seguida, “*não ofendas ninguém (Neminem laede)*, ainda que para isso fosse necessário quebrar toda a ligação com os outros e fugir de toda a sociedade (*lex jurídica*)” e enfim, entra (se tu não podes evitar de outro modo este último mal) numa sociedade onde cada um possa conservar o que lhe pertence (*suum cuique tribue*) (...) esta fórmula seria absurda se se traduzisse assim: «dá a cada um o que é seu» porque não se pode dar a alguém o que já tem. Se pois ela tem um sentido, não pode ser senão este: «*entra* num estado de coisas em que a propriedade de cada um possa ser posta ao abrigo dos ataques de outrem (*lex justitiae*)⁸».

⁷*Idem, ibidem*. Mais à frente clarifica que estas leis se podem transverter nesta outra de forma imperativa, “obra exteriormente de tal modo que o livre uso do teu arbitrio possa combinar-se com a liberdade de cada um segundo uma lei geral”, *idem, ibidem*, pp. 16-17. Nos dois casos citados veja-se Kant, *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu*, trad. Alain Renaud, Paris, Flammarion, 1994, pp. 17 e 18.

⁸ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, pp. 19-20. Em Kant estes princípios podem ser encontrados na *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu*, pp. 24-25. Não podemos deixar de vincar que o filósofo de Königsberg tão preocupa-

Para finalizar o seu propósito, basta, apenas, demonstrar que o *neminem laede* subsume as três máximas expressas, e é a essa tarefa que o deputado por Portalegre vai meter ombros. Certifica ele que a demanda de uma finalidade não ofende ninguém, esta última também pode ser atributo de vida honesta e entrar numa coletividade onde a propriedade é salvaguardada, também não ofende nenhum ser e, deste modo, o *neminem laede* tem uma extensão que abarca os outros, logo, ele é a noção suprema do sistema das obrigações kantiano⁹.

A oposição à Mutualidade de Serviços e sua possível harmonia

Armado deste ponto fixo, vai, então, empreender o combate à doutrina da mutualidade de serviços. Mas antes pretende evidenciar que os dois sistemas são conciliáveis, pois, no seu alvitre, o *neminem laede* contém, ainda que de modo opcional, a mutualidade de serviços¹⁰.

É tempo de desaguar, deste modo, nas críticas que o futuro professor de economia política vai fazer ao seu mestre de filosofia do direito. Uma vez mais certifica a qualidade da obra que vai zurzir socorrendo-se da declaração que Shakespeare articulou acerca do último romano. Assevera-nos, ainda, que é a partir da página vinte e cinco que o sistema se vai fundamentar e

do em estremar os campos do direito e da moral, na esteira de Jacob Thomas (1622-1684), faça consistir os deveres jurídicos em três regras morais.

⁹ Vd. José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito...*, p. 21. O autor ainda tece mais algumas considerações em nota no final do opúsculo que, na nossa despretenhosa presunção, pensamos não ser imprescindível trasladar. Porém, convém aqui deixar menção, ao contrário do que atesta Brito, que a admissão do *neminem laede* não significa a completa ausência de ações positivas, isto porque qualquer ação que não ofenda outro sujeito é aceitável e, portanto, a doutrina de Kant não “encela” o homem, antes lhe deixa um largo campo de atividade dentro da “sua esfera jurídica”.

¹⁰ Explicita ele o seu raciocínio: “dizer que o princípio do direito contém *facultativamente* em si a mutualidade de serviços, é dizer que permite, mas não que manda a mutualidade de serviços; que a declara direito, mas não que a declara dever”, *Idem, Ibidem*, p. 24. Outras questões são tratadas no seguimento desta produção e que, por fugirem um pouco à temática específica que procuramos empreender, deixamos no limbo. Estão neste caso, a explicitação que o *neminem laede* também inclui obrigações positivas; a contestação da ideia que a definição de Kant é negativa e restritiva; o abuso da coisa que está no nosso domínio; a refutação da ideia de Johann August Brückner exposta na obra *Essai sur la nature et l'origine des droits*, 2ª ed., Leipzig, C. H. F. Hartmann, 1818, segundo a qual o direito é uma aptidão autónoma através da qual o sujeito é dono de si mesmo e externamente desobrigado de qualquer encargo para tudo o que diz respeito à sua especificidade própria, temática que, diga-se claramente, está implícita na doutrina do filósofo da *Crítica da Razão Pura*, abarcando-se aqui as questões da alienação do seu próprio corpo através da escravatura ou suicídio. Nesta última questão, Laranjo aceita a ideia da solidariedade e fraternidade britânica para solver essas dificuldades, embora em ambos os casos, bastaria provar que eles comportam uma ofensa contra si próprio ou contra a divindade.

continua a apreciação pela consideração da finalidade do ser humano e, por extensão, de todas as coisas que se identificam com o seu bem. tendo este último que consistir na perfeitibilidade, pois a perfeição absoluta é apanágio da divindade, que redundando no dever. No entanto, para atingir esse grau de primor necessita de condições para a sua evolução e essas, como já se constatou, são de três ordens diversas: pragmáticas, legais e éticas e todas têm que se materializar no espaço coletivo da humanidade. Deste modo desembocamos numa disciplina científica que tem como objetivo o exame dessas circunstâncias nas conexões que estabelece entre a humanidade e a ela chamamos Filosofia do Direito.

É apenas após que vai enunciar o seu primeiro reparo quando considera que a ideia de direito deve ser uma noção anterior à experiência e é com essa regra interiorizada que julgamos as ações legais, humanas e tudo aquilo que reporta ao campo jurídico. É por essa razão que Kant não estuda a ciência jurídica através da natureza humana e devido a isso utiliza o método sintético, ao contrário do professor de direito natural, pois para este último é na natureza humana que podemos encontrar a ideia de finalidade e, como causa dela, a noção de perfeitibilidade e, por esse motivo, tem necessariamente de utilizar o método analítico. Conclui, então, o deputado por Portalegre que se, de facto, as ideias de justiça e de bem são *apriori*, é melhor tentar arquitetá-las que procurá-las na realidade¹¹.

Da mesma forma, prossegue o professor de economia política, as características que se atribuem ao direito (princípio essencialmente positivo, universal e imutável) são deduzidas *apriori* ou através da experiência? Por outro lado, esses apanágios também podem ser assacados à moral e, por esse móvel vai, mais à frente, refletir que o distintivo de toda a ação jurídica é o seu carácter exterior, concluindo que sem a condição de exterioridade, a ação não pode entrar no domínio da ciência legal. É, então, que Laranjo atesta que a definição e o princípio do direito devem revelar esse carácter de exterioridade e para tanto vai analisar passo a passo a definição britânica do direito, a saber, *o complexo de condições, que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade.*

¹¹ Vd. José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito...*, pp. 37-38. A mesma censura encontra-se expressa de modo diverso mais à frente com a seguinte redação: “se a ideia do direito não é, como se confessa a pág. 84, uma ideia da experiência, mas que a domina, como descobri-la *experimentalmente*? Poderá descobrir-se na experiência o que não está dentro dela?”, *Idem, Ibidem*, p. 38.

Da enunciação citada vai retirar como fundamental na definição os seguintes termos: “necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade”. Aclarando mais à frente, “o que é pois o direito, o que é justo, segundo a definição, é aquilo que é necessário ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um em harmonia com o bem geral da humanidade” (*ibidem*, p. 43). Não podemos, de modo nenhum, concordar com a redução da definição a estes vocábulos, pois, na nossa perspetiva, na prestação ou mutualidade de serviços, como Brito não se cansa de asseverar, é que está a essência da descrição, isto é, no dever de prestar. O próprio Laranjo certifica isso quando, para obliterar essa parte, assegura que, “se a essência da definição estivesse nas palavras – que os homens mutuamente devem prestar-se – a definição seria – o direito é aquilo que os homens mutuamente devem prestar-se”, com o fito de assegurar o desenvolvimento completo da sua personalidade, de acordo com o bem geral da humanidade, “isto é, o direito é o dever”¹².

Concluímos, assim, que na prestação de serviços é que reside o carácter de exterioridade da determinação do direito do filósofo de Coimbra e, por essa razão, não podemos admitir a sua carência nem na definição nem no princípio do direito, como é admitido mais à frente por Laranjo que, a propósito dos serviços, nos parece sofismar, pois todos os serviços são ações e todas as ações são exteriores, logo, todos os serviços são exteriores (perdoem-nos este silogismo em *Bárbara* ao qual fomos conduzidos pela argumentação do pensador de Castelo de Vide)¹³. Pelas razões que irão ser aduzidas não podemos concordar com o desfecho desta linha argumentativa que certifica que o *neminem laede* é que pode conceder a exterioridade à definição e ao princípio do direito.

¹² *Idem, ibidem*. Que o direito é o dever já nós nos enfatiámos, de acordo com Ferrer e com o próprio Brito, de assegurar. Por esse motivo, qualquer outro comentário se nos revela despiendo.

¹³ A sua argumentação é a que se segue: “o que são *serviços*? Ações. Mas que qualidade, devem ter as ações, para passarem de ações a *serviços*? A palavra – *serviços* – pede uma determinação, e traz em si a ideia de utilidade; – *isto serve-me* – diz a linguagem, e a inteligência vê nestas palavras o equivalente destas outras – *isto é-me útil*; portanto, *serviços* são – *ações úteis a algum fim* – na palavra – *serviços* – encontramos pois estas duas ideias – *fim e utilidade*; ora o fim é interior; a utilidade [que não pode deixar de ser exterior] ou é particular ou geral; se é particular, é relativa, não é a sociedade, nem uma regra geral que pode determiná-la; se é geral, não se pode, como já dissemos, determinar positivamente”, *Idem, ibidem*, pp. 45-46. Já, em outro lugar, nos referimos à relevância do conceito de utilidade no pensamento de Rodrigues de Brito e não vamos maçar o leitor de novo.

No seguimento da sua linha de raciocínio, como já antecipámos, vai arbitrar que só a expressão não ofendas ninguém pode conceder exterioridade ao direito e, portanto, a definição do direito teria que ser formulada do seguinte modo: “o complexo de condições, que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, e que, *por não ofenderem ninguém*, estão em harmonia com o bem geral da humanidade”¹⁴.

Por último, nada transparece do seu discurso que nos possa revelar como o princípio de não ofender ninguém pode atribuir exterioridade ao direito e, digamo-lo de modo claro, temos muitas dúvidas que o consiga provar porque só temos a certeza absoluta de que não ofendemos ninguém, quando nos coibimos de exercer atos positivos, pois quanto a estes últimos, nunca, a não ser que nos privemos de agir, existe a certeza absoluta de não ofenderem ninguém.

Uma outra questão prende-se com a eventualidade do direito ser imposto ou assentido. No sistema do professor de filosofia do direito este, como é óbvio, tem que ser, imprescindivelmente, imperativo, como Laranjo não se coíbe de testemunhar. Para este último, o raciocínio do filósofo não colhe, pois, “o fim do homem é *imperativo*, é verdade, mas o direito não é esse fim, é o meio para ele, a sua *condição* ou *condições*” (*ibidem*, p. 49), esquecendo-se que, neste caso, como quer o autor da *Chorografia do Reino de Portugal*, fim e meio podem coincidir. Para o professor de economia política o processo passa pela concordância e não pela obrigatoriedade e, apenas, após a feitura do pacto ele toma força imperativa e pode ser exigido pela força. Ora,

¹⁴ *Idem, ibidem* p. 45. O próprio nos oferece uma impugnação à sua delimitação do direito quando afiança “o *estar em harmonia com o bem geral da humanidade contém o Neminem laede*, porque, se a ação estiver em harmonia com o bem geral da humanidade, não ofende ninguém; a *Mutualidade de serviços contém também o Neminem laede*, porque se a ação for serviço, não ofende ninguém; logo, se o contém, a definição e o princípio do direito não necessitam, porque o envolvem, que lhe introduzam o *Neminem laede*”. *Idem, Ibidem*, p. 46. Laranjo neste particular “cava a sua própria sepultura”, pois o único argumento que nos parece consistente é aquele, de raiz aristotélica, que tenta provar que o conceito de *neminem laede* é mais extenso do que a noção de mutualidade de serviços, *vd. Idem, ibidem*, p. 47. Porém, tinha acabado de afirmar que a mutualidade de serviços abrangia o *neminem laede* e, por esse motivo, teria maior extensão. Então em que é que ficamos? Qual dos dois é mais extenso? Se atendermos à página 46 a mutualidade, se atendermos à página seguinte o *neminem laede*. Por outro lado, é imperioso ter em conta que a demasiada extensão proporciona ínfima compreensão, o que numa definição não é, certamente, desprezível. Mas, mesmo neste caso, pelos fundamentos alvitados, ficamos sem saber qual dos dois conceitos abarca maior compreensão.

continua Laranjo, é o ilustre professor que não admite este direito à coação, afirmando que “a repressão é um remédio excecional”.

Considerações Finais

De facto, o que podemos concluir após esta breve exposição? Desde logo, a consideração óbvia que, segundo Laranjo, no rasto de outros autores que analisaram a doutrina do direito de Vicente Ferrer Neto Paiva, é a filosofia de Kant que vai ser privilegiada na obra do Filósofo do Freixo. No entanto, num caminho divergente dos pensadores que o antecederam e lhe sucederam, vai adotar, de modo quase incondicional, o pensamento sobre o princípio do direito de Kant.

Desse modo, partindo das três grandes premissas do sistema do direito de Kant, ou seja, “vive honestamente”, “não ofendas ninguém” e “entra numa sociedade onde cada sujeito conserva o que lhe é próprio”, vai escolher o segundo desses princípios como a norma suprema da ciência jurídica e, nessa ordem de ideias, tenta provar que a mutualidade de serviços é uma cláusula subsidiária decorrente do referido conceito.

Para José Frederico Laranjo, o sistema de Vicente Ferrer é, embora contrariamente à sua volição, o de Kant, mas sigamos o ensinamento do então aluno do 1º ano jurídico passo a passo. Pegando nas próprias palavras do deputado por Arganil assegura que nelas está a antinomia daquilo que se atesta. O ilustre professor afirma que o *neminem laede* é um princípio não essencial que se usa para comprovar, de forma mais fácil, as obrigações jurídicas. No entanto, estando o direito na origem das obrigações, o que demonstra as últimas comprova também o primeiro e vice-versa. De facto, o que garante a um credor o seu direito é a obrigação correlativa do devedor, assim para todo o direito e toda a obrigação e se se proceder de outro modo, estar-se-ia a laborar em grave erro. Atesta Laranjo que essa característica afiança ao princípio um lugar fundamental, porque a norma que certifica com “mais comodidade” é a superior¹⁵.

¹⁵ Numa perspetiva similar acrescenta, “mas não só a confissão do sr. dr. Ferrer contradiz as suas pretensões, também o seu livro protesta contra. Diz que o *Neminem laede* é secundário, e serve para demonstrar as obrigações jurídicas; mas se nos *Elementos de Direito Natural* se demonstrarem também direitos pelo *Neminem laede*, o que será este? Demonstrando obrigações e direitos, não será nesse caso o princípio total? E é o que acontece. O *Neminem laede* no livro do sr. dr. Ferrer também demonstra direitos; leia-se, por exemplo, § 131 e nota, parágrafo e nota, que deixámos transcritos a páginas 29; pretende-se aí demonstrar, tomando para princípio o *Neminem laede*, que existe o direito de abusar; e nas poucas palavras que se escrevem invoca-se não poucas vezes. Se a condicionalidade fosse o princípio do sistema, era aqui, mais que nunca, conveniente aplicá-lo; a olhos vistos,

Não é o momento de regressar a essa empresa, porém, já tentámos demonstrar através de variados textos, dos quais se pode mencionar aquele que, de modo sistemático, desenvolve mais detidamente a questão, estamos a falar de “O princípio do direito: uma polémica oitocentista”, que as duas práticas nos parecem inconciliáveis. À partida, o fundo antropológico que percorre a doutrina de Brito, que Laranjo descarta, pode ser considerada de raiz ahrensiana e marca uma clivagem indelével entre ambos conjuntos de ideias¹⁶. Seguidamente, um apartado em que conceitos como serviços

segundo ela, abusar não seria um direito, porque destruir a coisa por mero capricho não é uma condição para fins racionais (...) e não é só este direito que nos *Elementos de Direito Natural* se demonstra pelo *Neminem laede*; mesmo naqueles em que a demonstração começa pela *condicionalidade* acaba-se, as mais das vezes, dando-se este como *ultima ratio*, pelo *Neminem laede* (...) está no livro a *condicionalidade*, está; mas estará no sistema? Se não é o guarda-vento do livro, não é também o seu princípio. Se se perguntar se o *neminem laede* é o princípio dos *Elementos de Direito Natural*? “convinha responder – é – e acrescentar – e é o verdadeiro –, e não voltar-lhe costas”, *Idem, ibidem*, pp. 72-73. Também Madeira Abranches opina que Vicente Ferrer “admite o direito de abusar, como uma consequência do direito de dispor”, *Até onde se pode estender a acção do Estado, em quanto á propriedade territorial, e com respeito á cultura e saúde publica? Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1864, nota 1 da p. 151, sobre o mesmo assunto veja-se pp. 151 e ss. O autor citado não admite essa prerrogativa porque “o direito, como o seu sujeito – o homem, é um elemento social; não se dirige só aos fins individuais, mas também aos da sociedade”, *Idem, Ibidem*, p. 155. Da mesma forma, como é óbvio, nem Ahrens, nem Tiberghien ou, ainda, Darimon podem admitir este direito de abusar, pelas razões que se prendem com a solidariedade entre os seres humanos admitidas por esses autores. Duas últimas achegas a esta questão, a primeira de Faria e Maia para quem existe “uma certa contradição entre estes dois §§ [17 e 18 da obra de Ferrer], contradição que resulta da incompatibilidade entre a definição de Krause e o sistema de Kant, que essencialmente o sr. Ferrer adopta”, “Determinação e desenvolvimento da idêa do direito ou synthese da vida jurídica”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXV, 1877-1878, nº 10, pp. 446, itálico nosso. Esta obra de Faria e Maia não foi estranha a Antero, o que implica que embora indiretamente teve conhecimento da disputa, que em carta de 11 de Maio de 1878 confessa que “tenho lido os teus artigos no Instituto, mas em disposição de espírito tão desfavorável, que só depois de os reler em melhores disposições, é que te poderei falar deles com conhecimento de causa”, “Carta a Francisco Machado de Faria e Maia”, *Cartas I [1852]-1881*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, 1989, p. 416. Dessa posterior conversa nada, ao que conseguimos apurar, ficou registado. Seguidamente, o arbítrio de Fernando Catroga que considera que “Vicente Ferrer Neto Paiva adoça algumas das suas premissas kantianas com achegas bebidas em Ahrens”, “O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, Volume III, 1981, nota 53 da p. 23, o itálico é nosso. Em relação ao nosso trabalho sobre Vicente Ferrer, *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, Lousã, C. M. Lousã, 1999, vejam-se pp. 79-88, 102-103 e passim.

¹⁶ Veja-se, por exemplo, o que diz Dierksmeier: “Krause, diferentemente de Kant, se serve, desde o princípio, e não apenas como complemento, de uma antropologia filosófica, pode, de forma relativamente precisa, indicar que faculdades humanas fundamentais se articulam, e de que forma, no empenho livre para atingir o Bem, de que condições está dependente a

mútuos, solidariedade, fraternidade, etc.¹⁷, separam claramente os dois sistemas, a juntar a tudo isto, a clara identificação entre o direito e o dever¹⁸ e poderíamos não ficar por aqui.

Com efeito, se a Harmonia entre as duas doutrinas se nos revela impossível, por outro lado, a cisão entre ambas parece-nos bastante clara e poderia, se fosse caso disso, fornecer algumas linhas do ponto de vista histórico da separação entre o individualismo liberal, típico da chamada primeira geração, e aquelas que se seguiram. Penso ser do conhecimento geral, que as primeiras reações se estribam à volta da geração de 50, da qual poderíamos mencionar Henriques Nogueira, Lopes de Mendonça ou Sousa Brandão. Contudo, pensamos que é na geração de 70 que esse impulso se torna significativo e, como alguns investigadores já notaram, o catalisador poderá ter sido a doutrina da mutualidade de serviços de Brito.

Veja-se, por exemplo, o caso do *Portugal Contemporâneo* de Oliveira Martins que logo na Advertência à primeira edição atesta que aquilo que, provavelmente, mais vai desagradar aos leitores é: “a negação do liberalismo individualista como fórmula definitiva e adequada à constituição da sociedade”¹⁹. Tal facto valeria o que vale, se não fosse que, nas Explicações à segunda edição, o autor não voltasse à carga afirmando: “ora eu, não sendo individualista, nem até politicamente «liberal», não podia achar na tradição de 20 «a linha lógica»” (*ibidem*, p. 68), que, acrescento eu, os críticos de Martins achavam indispensável como “princípio orgânico” da doutrina liberal. Mais acrescentando, que o naturalismo individualista é “deprimente” e desorganizador e causa, em parte, dos “males sociais”²⁰.

sua atividade, e que direitos lhe têm, por essa razão, que ser atribuídos”, Claus Dierksmeier, “Kant versus Krause – Über Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Begründung von Moral und Recht”, *Vicente Ferrer Neto Paiva no segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1999, p. 80, itálicos nossos. Extraímos esta passagem da tradução portuguesa, fornecida pela mesa do Colóquio, intitulada “Kant versus Krause – sobre o Comum e as Diferenças no fundamento da Moral e do Direito” [p. 8].

¹⁷ Noções depois retomadas e refundidas na sua obra inacabada, J. M. Rodrigues de Brito, *Filosofia da História do Cristianismo*, Apresentação de António Braz Teixeira, Lisboa, INCM, 2004.

¹⁸ Sobre esta questão Cf. A. Paulo Dias Oliveira, “Direito e Moral no pensamento de J. M. Rodrigues de Brito”, *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do Século XIX*, X Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, MIL/DG Edições, 2016, pp. 139-153.

¹⁹ Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, Vol. I, Prefácio de Moniz Barreto, Lisboa, Publicações Europa-América, s/d, p. 74.

²⁰ No que se refere ao individualismo, gostaríamos de acrescentar que apenas três personalidades da primeira geração são “resgatadas” por Martins, ou seja, pela ordem de entrada em cena na obra: Mouzinho da Silveira, Passos Manuel e Alexandre Herculano, sendo que

Por último, não podemos deixar de elogiar a coragem de Laranjo, que “chamado à lição na determinação do princípio do direito”, visto ter tido como propósito contestar as ideias do Mestre, ainda que convencido que as podia conciliar com as suas próprias, ou seja, com o pensamento sobre o direito de Kant.

nos capítulos dedicados ao primeiro e ao último, encontramos argumentos contra o individualismo liberal, vejam-se, respetivamente, *idem, ibidem*, Vol. I, pp. 369-373 e *idem, ibidem*, Vol. II, pp. 227-234, com uma referência expressa ao “racionalismo kantista” na p. 229. Por último não podemos deixar de fazer menção, entre outros textos do pensador açoriano, às *Prosas Sociopolíticas* de Antero de Quental, visto que, como é óbvio, são sinal evidente desse caminho partilhado, Antero de Quental, *Prosas Sociopolíticas*, Publicadas por Joel Serrão, Lisboa, INCM, 1982.

O KANTISMO E O CULTURALISMO EM SÍLVIO ROMERO

Adelmo José da Silva

Considerações preliminares

Ao analisarmos as concepções filosóficas desenvolvidas por Sílvio Romero somos levados a reconhecer a sua importância para a Filosofia, Política, cultura e, de um modo muito especial, para a Filosofia do Direito no Brasil. Sua produção intelectual e suas ações no campo da cultura visavam sobretudo conferir um grau de modernização no Direito no Brasil, que segundo ele carecia de inovações e atualizações.

Este seu empenho no sentido de modernizar a Filosofia do Direito no Brasil tem como ponto de partida a influência de muitos movimentos e ideais por ele vivenciados e experimentados no decorrer de sua formação e estudos. De tal maneira que, ao fazermos o levantamento de suas obras, é possível conhecer e compreender as raízes de seu pensamento que nos parece muito voltadas para o culturalismo.

A análise da produção intelectual de Sílvio Romero na tentativa de conhecer e compreender as raízes de seu pensamento, conduz-nos, necessariamente, para um ambiente inteiramente entrelaçado com sua formação e que muito o influenciou, a saber, a Escola de Recife¹. Este ambiente se caracteriza pela presença marcante de um amontoado de novas ideias que viriam agitar de maneira surpreendente o país naquele período com conclamações por mudanças, aprimoramentos culturais, jurídicos, filosóficos e políticos.

Dentro deste contexto da supracitada Escola, com a presença de intelectuais de destaque envolvidos com a demanda de novas ideias, apontando necessidades de mudanças no campo da política, da Filosofia, do Direito e da cultura de forma mais ampla, encontra-se a fonte de inspiração para as concepções de Sílvio Romero.

A partir desta influência de seu ambiente de formação, Sílvio Romero vai se destacar no esforço de modernização do pensamento cultural no Brasil, de modo particular o pensamento jurídico, influenciando demais intelectuais através de seus escritos, culminado, inclusive, numa forte influência na

¹ A formação e as influências que contribuíram de maneira decisiva para a constituição das raízes do pensamento de Romero estão relacionadas com o ambiente cultural da Escola de Recife. Esta escola nasceu e floresceu nas dependências da Faculdade de Direito de Recife, tendo como guia Tobias Barreto e outros eminentes intelectuais como Clovis Bevilacqua, Joaquim Nabuco e Sílvio Romero.

elaboração do código civil de 1916, mediante a preocupação com o aspecto científico na legislação.

Vale salientar que Sílvio Romero não se limitou somente a conhecer o pensamento de destacados intelectuais e de renomes internacionais. Imbuído do interesse de conhecer sempre mais a cultura nacional com seus personagens na área intelectual, sua obra como um todo é impactada pela realidade do Brasil. Através de seu grande interesse em conhecer a realidade do país, acabou por influenciar fortemente uma geração de intelectuais.

Postura de Sílvio Romero frente ao positivismo francês

Do ponto de vista da ética, Sílvio Romero se insere dentro do contexto do chamado positivismo ilustrado, considerando que, embora tenha recebido uma influência do positivismo de Augusto Comte em sua formação, recebe, outrossim, demais ingerências, de modo a não permanecer restrito exclusivamente ao pensamento do positivista francês. É possível verificar em seu pensamento uma inspiração positivista como a questão da classificação das ciências, assim como a forma de conceber a Filosofia enquanto síntese do conhecimento.

Outros pontos marcantes típicos do pensamento de Augusto Comte como a concepção da Religião da Humanidade e a ideia de poder ditatorial na política enquanto uma necessidade e dever a ser cumprido não são absorvidos pelo pensador sergipano. Aliás, sob este aspecto do pensamento comteano acerca da necessidade de um poder arbitrário no desempenho da atividade política, Sílvio Romero é contundente em se opor a esta visão por considerá-la uma verdadeira insensatez. Eis seu posicionamento neste sentido:

A democracia se divide em duas grandes frações: de um lado, acham-se todos aqueles que esperam que a evolução seja feita gradativa e harmonicamente pela energia latente que dirige o progresso; de outro lado, colocam-se em linha os que pretendem intervir francamente na direção dos fenômenos históricos, reorganizando a sociedade, que lhes parece seguir marcha errada. De uma banda, em uma palavra, os individualistas e endeusadores da liberdade, de outra banda, os socialistas, os fanáticos da igualdade (Romero, 2001, p. 78).

Expressa, igualmente, sua opinião acerca da concepção dogmática que reveste a Religião da Humanidade apregoada pelo positivista francês, ao indicar o seguinte:

A Religião em todos os tempos, ontem como hoje, não foi em essência outra coisa mais do que o peculiar estudo d'alma diante do desconhecido, do ponto

de partida de todas as coisas das origens do universo e de seu ulterior destino, tudo isso em face do acanhado de nossos conhecimentos, que não podem prender em uma fórmula a imensidade dos fatos e nem sufocar o surto do sentimento diante do infinito, qualquer que seja o conteúdo que se possa ou deva dar a este conceito. Enquanto houver uma falha na explicação geral do universo, uma lacuna na Ciência e uma interrogação sem resposta definitiva diante do homem, ele será sempre um animal religioso; porque em sua alma tem de haver até lá a vibração específica das emoções que constituem a religiosidade. (Romero, 1969, p. 20).

Ao discordar e se opor a estas duas apreciações positivistas voltadas para o poder ditatorial e as convicções a respeito da Religião da Humanidade, Sílvio Romero aponta que a maneira como o positivismo francês foi introduzido na cultura brasileira representava para as gerações futuras um grande perigo em termos culturais. Pensando assim, considera a necessidade de lançar mão de esforços no sentido de fazer primordiais correções naquilo que por ele é apontado como ameaçador para as gerações futuras. Assim Romero prega a urgência de um combate aos ensinamentos de Augusto Comte, sobretudo no que diz respeito a estas duas particularidades acima apontadas. Vejamos:

Não há como negar terem sido estes dois grupos os mais influentes em nossa vida nacional nos tempos da República. Há, porém, uma observação a fazer, um fenômeno que a história há de consignar espantada. É o seguinte: qualquer que pudesse ser a influência do militarismo em nossa política nos dias que correm, essa influência, esse valor não teria chegado para fazer, entre nós, dos militares um verdadeiro partido preponderante, se ao militarismo, por uma singular aberração, por uma esquisitice da nossa educação desorientada, não se tivesse vindo juntar, em íntima aliança, o positivismo. E, por outro lado, os positivistas, a despeito de suas pretensões e ousadias, não teriam passado até hoje de um grupo insignificatíssimo, sem a mínima preponderância, se não contassem pouco saídos da Escola Militar e da Escola Superior de Guerra. Estes é que têm sido, pela sua influência armada, os protetores do positivismo; eles, em última análise, e para quem sabe ver, pelo seu prestígio, é que dirigem a parte geral e mais numerosa do Exército e, com tais recursos, hão dado o tom à política republicana. (*Ibidem*, p. 291).

Outra observação que Sílvio Romero faz em relação ao pensamento de Augusto Comte refere-se à questão do conhecimento científico², onde assinala

² Augusto Comte considerava que o conhecimento científico era a única forma de conhecimento válido, o que pressupunha a superação dos conhecimentos teológico e metafísico de maneira geral.

que não fazia sentido algum a incongruência entre ciências da natureza e ciências do homem. Segundo ele, esta contraposição não passava de uma verdadeira antinomia. Considera que a divergência acima apontada constitui um dos grandes incômodos por parte do espírito científico de tempos passados e que, em função disto, haveria a necessidade de superação neste sentido, conforme sua afirmação:

A intuição evolucionista de nossa época atravessou esta barreira e arredou este empecilho. O homem é apenas um fenômeno no imenso mundo dos fenômenos; a sociedade, um grande fato observável no meio de milhares de outros fatos também observáveis. (...) Por amor ao método, podemos ainda hoje falar da Natureza e da Humanidade, como os dois grandes todos, as duas enormes somas de fenômenos, as duas colossais esferas diversas de fatos que, tendo muitos pontos de contato, são igualmente capazes de dar lugar a duas peculiares ciências: a Naturalística, Naturologia, Cosmológica, Cosmologia, ou qualquer outra denominação mais perfeita, de um lado, e a Sociologia, Socialística, Socionomia, ou qualquer outro nome mais bem-feito, de outro lado (*Ibidem*, p 514).

Deste modo vai se desenhando o seu positivismo ilustrado onde, de um lado, se observa uma influência de Comte em sua maneira de pensar, e, por outro lado, verificam-se divergências, conforme acima apontadas. Isto nos leva a entender Sílvio Romero possuidor de um estilo próprio. O pensador sergipano não se comporta como um mero repetidor da doutrina positivista, mas como um crítico em relação a ela, principalmente quando observa riscos para novas gerações decorrentes da maneira como o pensamento de Augusto Comte foi introduzido no Brasil.

Parece-nos que o seu conceito de Filosofia é decorrente da influência do positivismo francês em seu pensamento. Por outro lado, notamos, igualmente, que o seu conceito de história muito se aproxima do pensamento de Herbert Spencer³, especialmente no que diz respeito à apreensão de toda marcha evolutiva por parte do espírito humano.

Nesta linha de compreensão, Sílvio Romero elaborou uma classificação das ciências dividindo as em quatro grupos, a saber, Propedêutica, Naturalística, Transição e Socialística. A classificação elaborada por Romero considerava dois elementos, de um lado, a natureza, e de outro, o homem. O critério

³ Herbert Spencer é considerado o fundador da teoria do Darwinismo social, onde afirma que as diferenciadas classes formariam a seleção natural na sociedade. Assim é considerado o fundador da Biologia Natural, onde, na luta por espaço e recurso, somente os mais fortes sobressaem, da mesma maneira como acontece com os animais na natureza.

que rege esta classificação por ele elaborada é a evolução. Nela se sobressai a chamada complexidade crescente e onde predomina como base a dimensão racional. Começa pelo que há de geral e simples, como formas e relações que fazem parte do mundo subjetivo e objetivo. Prevaecem as ideias de coexistência e sucessão que são simbolizadas pelos conceitos de espaço e tempo, posteriormente cedendo lugar à Lógica e à Matemática, as quais parecem constituir-se numa propedêutica do estudo das ciências. Logo em seguida, despontam-se os grandes objetos do conhecimento humano, a natureza, o mundo, o universo, o homem e a humanidade.

O pensador sergipano considerava que a classificação das ciências era algo muito bem vindo à medida em que muito contribuía para a presença de novos ares que conduziria para renovação das ciências humanas tendo como ponto de partida as ciências naturais, vejamos:

...sabemos que a lei de seu desenvolvimento é um agente de transformações. Todas as ciências avançam nessa translação; umas agem sobre as outras, e é deste modo que as morais experimentam sempre o impulso provindo das físicas e naturais. Uma vez que tenham estas últimas revelado alguma verdade nova, cumpre àquela modificar suas concepções. É sabida a revolução que fez no mundo filosófico a descoberta das verdadeiras leis do Universo. A própria história, que é o receptáculo supremo de todos os avanços triunfais das ideias, modifica-se também por elas (*Ibidem*, p. 528).

Sobre as eventuais condições necessárias para conceber a Sociologia como ciência, Sílvio Romero sinaliza que não seria plausível uma exigência em relação a ela no sentido de se exigir a chamada verificação imediata. Pondera acerca da necessidade de cautela no que diz respeito ao conceito de ciência de maneira exagerada. Não considera que seria sensato em termos de conhecimento a afirmação de que somente poderia ser tomada como ciência um conjunto de conhecimentos que viesse assegurar sempre, de maneira infalível, a previsão constante e a verificação imediata. Isto para ele representaria um radicalismo conceitual que acabaria desencadeando um reducionismo e que, inevitavelmente, afetaria a Sociologia.

Uma assertiva equivocada a respeito de ciência poderia fazer com que, não somente a Sociologia fosse profundamente afetada, mas uma afirmação nestes moldes provocaria um reducionismo tão grande, onde somente a Matemática poderia de fato ser considerada como ciência e merecedora de credibilidade. Considera esta hipótese uma verdadeira aberração à medida que, de acordo com o seu entendimento, este critério não se sustenta.

Aponta que para haver ciência seria necessário tão somente alguns critérios essenciais. O primeiro deveria ser a delimitação do assunto, o que evitaria a generalização que poderia comprometer a objetividade científica. Em segundo lugar, pondera sobre o concernente à necessidade de o critério contar com um método específico que permitisse um encaminhamento seguro nas pesquisas; em terceiro lugar, fala sobre o tocante à importância da sistematização geral, da indução de leis fundamentais, assim como a previsão que constituiria numa hipótese enquanto resposta provisória até que se pudesse ter acesso a uma afirmação de veras científica.

Ao enunciar estes critérios por ele considerados essenciais quando se trata de conceber a ciência, Romero sugere que a Sociologia traz estes elementos, e, portanto, a mesma se enquadraria devidamente dentro do conceito de ciência. Eis suas palavras nesta direção:

...se de ciência formularmos um conceito exagerado, se dissermos, verbigratia, que só é ciência um complexo de conhecimentos organizados e sistematizados de forma que neles se dê sempre e infalivelmente previsão constante e verificação imediata; se dermos tal definição, a Sociologia não é ciência; porém, com ela saem do quadro científico todas as suas companheiras, restando apenas a Matemática. Mas isto é absurdo. Para haver ciência é suficiente a delimitação dos assuntos, a possibilidade de aplicar-lhes o método, a sistematização geral, a indução de leis fundamentais, a previsão mais ou menos segura em vários casos, a verificação na maioria das hipóteses. Destarte a Sociologia entra no quadro (*Ibidem*, p. 545-546).

O pensador sergipano é categórico ao rejeitar a hierarquia no que se refere às Ciências Sociais. Para ele não deveria de forma alguma haver espaço para hierarquias e nem mesmo para as substituições prováveis em se tratando de Ciências Sociais. Afirma não se justificar a hierarquia e que o máximo a ser admitido neste campo deveria ser a distribuição dos fenômenos sociais por grupos.

Com esta postura, não obstante Romero possuir a mencionada influência do positivismo em seu pensamento, mais uma vez diverge do pensador francês. Trata-se de um leitor crítico do positivismo, conforme apontamos, trazendo à baila os posicionamentos positivista não para serem acriticamente absorvidos, mas para serem refletidos, confrontados com outros posicionamentos e, desta forma, chegando a conclusões próprias. Sua rejeição à hierarquia e às possíveis substituições entre as variáveis estudadas é mais um exemplo deste seu discernimento e visão crítica frente ao positivismo de Augusto Comte, conforme abaixo:

Não há lugar aqui para hierarquias quaisquer, nem para substituições possíveis ou prováveis. O mais que neste terreno se poderá praticar é distribuir por grupos os fenômenos sociais, ou criações fundamentais e irredutíveis da humanidade, segundo a nossa expressão. Será alguma coisa de análogo ao que Herbert Spencer¹ fez com as ciências. Assim, as sete ordens de fenômenos da nossa classificação: Criações Industriais ou Econômicas, Criações Religiosas, Criações Artísticas ou Estéticas, Criações Científicas, Criações Jurídicas, Criações Morais, Criações Políticas, se podem distribuir em dois grandes grupos: criações ou fenômenos atinentes a necessidades práticas, por assim dizer materiais da vida social, e criações ou fenômenos atinentes a necessidades teóricas ou ideais (*Ibidem*, p. 604).

Ademais, Sílvio Romero voltou-se para o estudo da família numa relação desta com a sociedade. Há por parte dele o entendimento de que qualquer conclusão a se chegar a respeito da estrutura familiar deveria, necessariamente, passar pela relação desta com a estrutura que a envolve, ou seja, a sociedade. Tomar a estrutura familiar como objeto único e procurar estudá-la de maneira descontextualizada seria um contrassenso, de acordo com Romero. Relacionar a família com a sociedade significaria considerar tudo aquilo que a abarca, e por esta razão este estudo foi por ele verificado como uma questão revestida de diversas complexidades.

O estudo deveria envolver outros elementos, tais como os meios disponíveis para a sobrevivência; levar em consideração a questão do lugar, tendo em vista que a localização é fator determinante na maneira da família se organizar e se estruturar enquanto tal; considerar também o trabalho, uma vez que dele depende a família em termos de sua sobrevivência; a propriedade, da mesma forma, seria um elemento muito importante a ser levado em conta enquanto elemento imprescindível dentro deste contexto.

Outros aspectos são também apontados por Sílvio Romero como relevantes e a serem vistos nesta relação. Sugere os bens móveis, o salário, a poupança, o modo de existência, a patronagem, o comércio, as culturas intelectuais, a religião, a vizinhança, as corporações, as uniões, a cidade, a região, a província, o Estado, a expansão da raça, o estrangeiro, a história da raça etc.

A relação do filósofo sergipano com o kantismo pode ser muito bem verificada em seus escritos e muitas de suas ações. Entre os principais agrupamentos de Romero destaca-se a questão moral advinda de sua relação com o pensamento kantiano. Sobre a lei moral, assim ele se expressa fazendo menção a Kant:

E Kant sabia bem o que era o céu estrelado, ele, o grande autor da hipótese cosmológica dos gases de que Laplace apenas fez o cálculo, e sabia melhor ainda o que era a lei moral, ele, um dos mais autorizados predecessores da teoria da descendência apenas desenvolvida por Darwin. Um grande sábio ou um grande gênio não deixa de inspirar respeito, até ao mais materialista e mecanicista de todos os homens. As belezas da Natureza não foram ainda despoetizadas pela Ciência, a despeito das declamações em contrário. Não existe, em suma, antinomia entre conhecimento e veneração, dado de barato que houvésemos mister de um culto da humanidade, o que não é absolutamente preciso. O que nos cumpre é conhecer os problemas, todos os problemas da vida social, para minorar os males, se possível for, da pobre humanidade, começando por tirá-la da tentação da sociolatria (*Ibidem*, p. 534).

Conforme apontado anteriormente, um dos traços marcantes do pensamento filosófico de Sílvio Romero consiste em sua rejeição à Religião da Humanidade apresentada por Augusto Comte⁴. O argumento por ele apresentado para a não aceitação deste aspecto do pensamento do positivista francês tinha como base sua convicção de que era inconcebível a sociedade ser objeto de culto. Considerava esta hipótese completamente sem fundamento e desproposital. Seu entendimento sinaliza na direção de que, ao invés de a sociedade ser objeto de culto, deveria sim ser objeto de estudo, razão pela qual ele concede um grande valor à Sociologia.

Reconhece, portanto, a importância da Sociologia, conferindo-lhe um estatuto científico. Ainda assim admite o grande valor inerente a tudo o que faz parte da criação humana, onde se inclui a poesia assim por ele concebida:

Qual é o cunho do nosso? Reconhecem todos: o espírito preparado pela crítica científica, pelo criticismo filosófico e pelo transformismo biológico (...). A poesia não é uma sombra misantrópica, sem alegrias, sem esperanças, que não quer assistir às lutas, às glórias do século. Não é uma força que vai perdendo a vida, que não anda, que se sente morrer, que desespera de si. Como tudo, ela é forçada a seguir o foco de onde se desentranha, a onda que a leva. Este foco, esta onda são o próprio homem; se este não cansa, a poesia não deve parar. A poesia vive conosco, palpita no seio da humanidade, é um dos seus predicamentos imanentes. O homem interior reforma-se com as evoluções da história e novas inspirações se mostram no seio da literatura. Na vasta obra da poesia e da arte, transformadas pela ciência e pelas novas inclinações da cultura contemporânea, todos os assuntos têm o direito de apresentar se.

⁴ A Religião da Humanidade proposta por Augusto Comte é o coroamento de seu sistema filosófico, onde apresenta as bases para uma espiritualidade em desconexão com os elementos sobrenaturais, tendo como meta unicamente a busca pela unidade moral.

Nem será isto sua característica especial. A questão não é de número e sim de intuição. A poesia e a arte devem pelas transformações filosóficas moldar suas criações; e a poesia, sobretudo, não escapa a esta necessidade; é a que mais se lhe deve acomodar. Se a intuição criticista espancou da ciência o sobrenatural, indicando o caráter e a seriação de todas as crenças humanas; se o colocou em região inacessível ao pensamento, quando mostrou as leis da evolução histórica, não deve a poesia ser obstinada em conservar suas velhas fantasias. As artes, dando às causas seu inteiro rigor, não se conformam por si (*Ibidem*, p. 529).

De mais a mais, Sílvio Romero valoriza a Literatura numa linha de coerência com seu pensamento que reconhecia a importância da produção do espírito humano e da metafísica, de um modo mais amplo, em contraposição ao positivismo francês. Outro motivo para o pensador sergipano conferir importância à Literatura era em razão de o mesmo a conceber como um instrumento de identificação da singularidade da cultura, genuinamente popular, a qual, dentre outras formas, poderia se expressar na literatura, assim como nas modinhas, canções, folclore etc. Romero compreende que estas manifestações culturais seriam expressões vivas de um mundo criado pelas pessoas. E como tal, seriam capazes de projetar a situação social, política, econômica e cultural de um povo. Assim, o pensador em questão apostava que poderia adquirir um real conhecimento do povo brasileiro através destas manifestações espontâneas. Foi desta maneira que o mesmo encontrou os elementos necessários para definir o povo brasileiro com suas especificidades.

Do ponto de vista sociológico, uma questão que muito instigou a reflexão do pensador sergipano foi a respeito da relação entre a Sociologia e o tema da liberdade humana. Indagava até que ponto a Sociologia não poderia constituir-se num instrumento capaz de cercear a liberdade humana. Ao levantar esta problemática, Romero se remonta a Tobias Barreto ao fazer menção de que esta temática já havia sido objeto de suas reflexões, ao levantar dúvidas sobre a Sociologia referente à sua validade enquanto instrumento para a emancipação e realização da pessoa.

A respeito do posicionamento de Tobias Barreto, Romero vai fazer críticas ao argumentar que a presunção levantada por Barreto decorria de enganos em termos de entendimentos ligados à Sociologia. Primeiramente, era apontado um grande equívoco por parte de Tobias quando este demandava uma única causalidade em relação a todas as ciências, deixando transparecer a sua opção por um certo mecanicismo. Outro engano praticado por Barreto e que era

apontado por Silvio Romero seria em termos de abordagem de conceito de liberdade, onde via que Tobias Barreto optava por uma compreensão muito voltada para o pensamento tomista ao abordar a questão da liberdade. E isto o conduzia inevitavelmente ao cometimento de um grande equívoco. Para Silvio Romero, estas duas incorreções cometidas por Tobias Barreto acarretavam comprometimento na forma de relacionar a Sociologia com a temática da liberdade. Vejamos:

...admitimos com Tobias Barreto a liberdade, e com Spencer a sociologia. Não existe incompatibilidade entre as duas afirmações. O próprio filósofo brasileiro nos fala de uma ciência do Direito, como disciplina da sociedade, ciência que deveria ser impossível se, onde se desse a liberdade, como no Direito, não chegasse à Ciência. Esse preconceito (...) provinha de outro ainda maior: supor que só mecanismos, só de coisas mecânicas é que pode haver ciência. Tal a razão por que ele acrescenta enquanto não se provar ser a vontade humana uma força motriz, como o calor ou a eletricidade, a Sociologia nada vale. Nosso trabalho neste ponto está, pois, indicado pelo próprio filósofo, nosso amigo: provar a existência da liberdade e conciliá-la com a Ciência. A primeira parte da empresa é quase desnecessária, porquanto ele próprio admite a liberdade. Ninguém hoje acredita mais, nem defende a liberdade absoluta (...). Sustenta-se apenas a liberdade relativa, fato indiscutível da consciência. Reconheceu-se, e Tobias Barreto mais tarde também entrou nesta direção, ser ela um predicado da inteligência mais do que da vontade (*Ibidem*, p. 534-535).

A moral que ocupa grande parte da reflexão de Silvio Romero é decorrência do culturalismo que é característica marcante da Escola de Recife. Este culturalismo abriu campo e desafio para que Tobias Barreto e outros intelectuais voltassem o interesse para diversas áreas, inclusive a moral que passou a ser tratada no terreno da metafísica. Também ocupou espaço por parte de críticos que, sobre este tema, desenvolveram uma série de reflexão filosófica e igualmente passou por abordagens de cunho sociológico. O fato é que a Escola de Recife foi o espaço privilegiado de onde brotou o desafio e o compromisso intelectual de refletir sobre temas importantes do culturalismo, e, de modo muito especial e particular a moral.

A meditação moral nos moldes de Silvio Romero não acontecia da forma como era prevista, praticada e ensinada por parte do positivismo. Nota-se uma veemente recusa por parte de Romero em relação à chamada moral científica. Ao invés de debruçar sobre a moral nos moldes do cientificismo, o que se verifica por parte de Silvio Romero é o desenvolvimento de uma

reflexão moral onde esta era concebida dentro de um protótipo epistemológico.

Ao tratar a moral desta forma, não a partir do modelo do cientificismo apreendido pelo positivismo francês e sim enquanto busca do conhecimento do tipo epistemológico, Sílvio Romero sinaliza, mais uma vez, sua aproximação e inspiração no evolucionismo de Spencer. Este foi interpretado por Romero como um filósofo que trilhou um caminho distinto quando comparado com o que foi trilhado por Augusto Comte em termos sociológicos, muito embora também por ele interpretado como cientificista. Entendia que, não obstante o cientificismo, Spencer teria conferido um novo significado à Sociologia comteana.

De acordo com Romero, para Spencer a Sociologia deveria se limitar ao trabalho de descrever a maneira como a sociedade evolui. Com esta circunscrição de seu papel, ele fez com que a Sociologia deixasse de se mesclar com a ética. Spencer teria introduzido esta novidade divergindo de Augusto Comte cujo entendimento era de que seria necessário vincular a doutrina da sociedade à um bloco de sistema tendo como meta o acesso a um modelo político e social tipicamente sociocrata. Sendo que, a partir desta sociocracia, tomando como base os ensinamentos positivistas, se poderia almejar o principal objetivo em termos políticos que seria o estabelecimento de uma sociedade marcadamente totalitária.

O conceito de liberdade para Sílvio Romero vai inteiramente ao encontro da noção de Sociologia spenceriana, em especial quando considera que este seu parecer leva em conta questões de ordem racional assim como elementos ligados à vontade. Acerca da liberdade, eis como o pensador sergipano se expressa:

A liberdade não é um princípio peculiar da vontade, nem privativo da inteligência, é produto inteiramente similar aos sentimentos. A crítica profunda de Wundt tirou completamente a limpo a natureza complexa destes últimos, em que entram elementos da sensibilidade e da inteligência, reunidos sinteticamente. É o que, parece-nos, acontece com a liberdade; é um sentimento em que entram elementos da inteligência e da vontade. É tão inatacável como o são o sentimento do belo, o sentimento da honra, o sentimento do amor ou outro qualquer, que tem as suas raízes nas profundezas mais recônditas da psicologia humana. Admitida assim a liberdade, não é mister identificá-la a um produto mecânico para conciliá-la com a Ciência. Semelhante rigor levar-nos-ia também a não admitir como ciência nem a Psicologia, nem a Estética, nem a Moral, nem a própria Biologia, naquilo em que esta mesma

não admite explicações mecânicas, na opinião de Kant, abraçada por Tobias Barreto. É, além disso, um abuso injustificável pretender que só do mecânico pode existir ciência. A razão deste desacerto reside no fato de suporem seus autores que só existe previsão nos fatos mecânicos das ciências exatas. Já Spencer provou contra Froude que a última afirmativa não é exata, isto é, provou que em Sociologia há muitas vezes previsão e que esta nem sempre existe nas ciências exatas (*Ibidem*, p. 360).

Muito embora Silvio Romero seja um ferrenho defensor da liberdade⁵, tema vastamente abordado por ele seus escritos, reconhecendo esta temática como algo fundamental na vida do indivíduo e da sociedade, não encontramos um movimento de sua parte em direção a se criar a disciplina ética como parte de um estudo propriamente filosófico. Observa-se que a abordagem deste tópico é muito mais debatida enquanto parte do cabedal de assuntos relacionados com a Sociologia do que disciplina a ser trabalhada dentro de um estudo filosófico. Romero aponta que a ética, ao invés de ser concebida como disciplina, deveria ser vista como como uma ciência própria e que, deste modo, se constituísse em objeto merecedor de especial atenção.

Da mesma maneira parece-nos que o conceito sobre o universo da moral também não fica muito evidente em seu pensamento. Mas, apesar deste conceito não ter por parte de Romero um tratamento filosófico que nos possibilitasse um maior conhecimento do real significado para ele do assunto do ponto de vista da reflexão filosófica, a matéria não passa despercebida em seu pensamento. Parece-nos que o tópico é abordado por ele mais no sentido casualístico, a exemplo do que fizera o positivismo de Augusto Comte. Seria um assunto a ser abordado mais no sentido científico, com uma descrição tipicamente racional mais condizente com a forma spenceriana de debruçar sobre o assunto do que do que de um aprofundamento filosófico.

Os assuntos voltados para a ética e para a moral aparecem em seu pensamento de forma esporádica e quando surgem, de uma maneira geral, são alusivos à antropologia, e não à maneira como são tratados dentro dos estudos filosóficos.

Exemplos de como as temáticas moral e ética são abordados por ele nos seus escritos podem ser verificados na maneira como o mesmo trata a questão do dogmatismo positivista frente ao desafio de manter intacta a dignidade da pessoa humana. Posiciona de maneira firme contra o totalitarismo

⁵ Silvio Romero definiu a liberdade como um específico sentimento humano em que entram elementos profundamente ligados à inteligência e à vontade. Tratava-se de um conceito positivo e, em relação ao qual, afirmava o conceito de Sociologia enquanto ciência.

positivista por entender esta postura como algo inteiramente limitante e comprometedor da honradez humana. A mesma postura é adotada por Silvio Romero no que diz respeito à Religião da Humanidade, conforme já observamos, e isto por entender que subjacente a ela estaria uma visão totalizante que reduzia o homem a um simples peça de uma engrenagem perigosa e traiçoeira. Isto o faz conclamar a todos os que estão comprometidos com a integridade humana a se posicionarem contra estes aspectos totalizantes e reducionistas.

O pensamento de Silvio Romero, neste sentido, indicava que subjacente à pretensa Religião da Humanidade e o discurso totalizante do positivismo, estaria um grande fanatismo e sectarismo típico de quem não possui uma visão abrangente da vida e discernimento crítico. Segundo ele, a religião proposta pelo Positivismo de Augusto Comte representava uma verdadeira distorção da consciência, destruindo por completo a individualidade do homem, tornando-o um ser desprovido do senso crítico e alienado de si mesmo.

O envolvimento com os estudos filosóficos é por ele enaltecido, onde considera que esta ligação seria capaz de despertar no homem o senso crítico, a capacidade para o discernimento e o compromisso em se opor a tudo que fosse totalizante e ameaçasse a dignidade humana. Deste modo ele observa que:

A natureza intrínseca da Filosofia, qualquer que seja o ponto de vista em que nos coloquemos, é a de uma ciência complexa, variadíssima, cheia dos mais variados e difíceis problemas; é a de uma ciência que requer uma preparação sólida ministrada por estudos anteriores e especiais, a de uma ciência, além disto, que exige certas tendências de espírito para ser adquirida convenientemente. Ou a consideremos, segundo uma das mais notáveis correntes espirituais do nosso tempo, como uma ciência que não tem um assunto restrito e especial e antes como uma indagação geral, síntese de todas as outras; ou a consideremos, conforme uma outra corrente de opinião, como uma ciência que se ocupa daqueles assuntos que ainda não são tratados por ciências particulares e de todo independentes, a Filosofia é, sempre e do mesmo modo, o mais complexo dos estudos, o mais abstrato de todos, o mais difícil de todos, e, por isso, nos países onde o ensino é bem organizado, ela faz parte do quadro do ensino superior, acadêmico ou universitário (*Ibidem*, p. 17).

Considerações finais

Silvio Romero muito contribuiu para divulgar as ideias de Tobias Barreto e, conseqüentemente, o grande significado e importância da Escola de Recife,

enquanto ambiente privilegiado para a reflexão e para a compreensão do cenário cultural do Brasil.

Foi um dos principais responsáveis pela valorização da cultura, das tradições ligadas ao povo brasileiro através da grande atenção por ele concedida ao folclore brasileiro. Mostrou a importância de se valorizar acontecimentos, obras, produções e tudo o mais que faça parte da vida de um povo, enquanto mundo cultural. Procurou pesquisar a cultura de forma muito profunda, a partir de sua convicção de que esta seria o mundo criado pelo próprio homem, o seu habitat, o resultado do trabalho humano. Ressaltou que, a partir da cultura, haveria suas específicas derivações como a religião enquanto busca de uma relação interpessoal como o absoluto, a arte em seus variados aspectos, o Direito etc.

O movimento culturalista, embora iniciado por Tobias Barreto, foi muito enriquecido através das ideias e ações de Silvio Romero, representou um momento altamente significativo para o pensamento brasileiro de modo geral. O Culturalismo enriquecido por Romero nasceu e se constituiu em bandeira de refutação ao positivismo radical, afirmando o aspecto humano relacionado com a cultura. Silvio Romero procurou divulgar ao máximo a sua convicção de que o Culturalismo deveria ser tomado como a base do conhecimento por ser capaz de expor a verdadeira identidade da pessoa. Entendeu que o Culturalismo possui a capacidade de compreender os conceitos que antecedem a consciência humana.

Silvio Romero estabeleceu uma perfeita combinação entre o culturalismo e a Sociologia, defendendo a tese de que o entendimento social passava necessariamente pela valorização da cultura. Mostrou-se convicto de que o Culturalismo é condição fundamental para se compreender a sociedade. Romero entendeu que o pensamento de Kant acerca da Sociologia comportava princípios e instrumentos eficazes para rebater as ideias defendidas pelo mecanicismo e pelo materialismo. Buscou no kantismo os elementos necessários na elaboração de novas formulações da Sociologia.

Silvio Romero, mediante a sua ação e seu pensamento, prestou grande colaboração à Filosofia, à política, à cultura e especialmente ao pensamento jurídico brasileiro. Dedicou notória atenção à política em conformidade com o Direito. Inseriu a política entre as criações fundamentais da humanidade, conferindo a esta atividade um papel muito significativo na relação entre os indivíduos vivendo em sociedade.

Do ponto de vista da Filosofia do Direito, a sua contribuição foi muito marcante por propor a criação de novas concepções que de fato viessem ao

encontro da urgente necessidade de modernização do pensamento jurídico no Brasil. Com este objetivo em mente, procurou contrapor-se a tudo aquilo que fosse sinônimo de retrógrado em termos de ideias e instituições, desencadeando movimentos de combate a tudo o que representasse cerceamento das liberdades individual e coletiva.

Pontuou que o Direito, assim como a política, possui função preponderante no convívio entre as pessoas em sociedade, pois torna viável a vida em comum. Ao conceber o Direito desta forma, Silvio Romero considera a liberdade humana um atributo essencial às pessoas. A relação por ele estabelecida entre o Direito e a liberdade humana acontece dentro de uma perspectiva da vida coletiva onde não se pode ter a privação. O Direito seria o meio através do qual se viabilizaria a vida em comum, de tal forma que, sem este fator, esta possibilidade ficaria completamente descartada.

Cumprir ressaltar a grande importância que o pensador sergipano confere ao Direito, inclusive destacando a sua adaptabilidade em termos de lugar e cultura. Aponta que, sendo o Direito uma disciplina prática e fundamental, esta matéria deveria possuir conotações diferentes considerando o espaço e o modo de viver de um povo. Em função desta variável, cada povoação deveria possuir a sua modalidade jurídica, resultado de considerações a serem realizadas em termos de circunstâncias históricas, políticas e mesmo de contexto social onde eventualmente a jurisprudência viesse a ser exercida.

Referências bibliográficas

- Azevedo, Maria da Conceição. “Braga (Joaquim Teófilo Fernandes)”. In: *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. (Edição organizada pela Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, sob coordenação de Roque Cabral et alii). Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1989, v. I, p. 747-752.
- Barcellos, Rubens de. *Estudos Riograndenses*. Porto Alegre: Globo, 1925.
- Barreto, Tobias. *A questão do poder moderador e outros ensaios brasileiros*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- Braga, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Tipografia da Real Academia das Ciências, 1898, 4 v.
- Braz Teixeira, Antônio. “O ideário filosófico de Teófilo Braga”, in: *Colóquio Internacional sobre o pensamento e a obra de Teófilo Braga*, Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2011.
- _____. “Positivismo em Portugal”, in: *Logos*, ed. cit., v. IV, p. 368-374.
- Carvalho, Joaquim de. “Teófilo Braga”, in: *Obra Completa*, v. II *História da Cultura (1922-1948)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 525-567.
- Castro-Leal, Ernesto (organizador). *Republicanism, socialismo, democracia*. Lisboa: Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010.

- Catroga, Fernando de Almeida. *Os inícios do positivismo em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1977.
- Comte, Augusto. *Curso de filosofia positivista; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. Trad. José Artur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- Crippa, Adolpho. Coord. *As idéias políticas no Brasil*, v. 2, São Paulo: Convívio, 1979.
- Machado Neto, A. L. *História das ideias jurídicas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1969.
- Paim, Antônio. “Positivismo Ilustrado”. In: *Logos*, ed. cit., v. IV, p. 365-368.
- ___ . “Positivismo no Brasil”. In: *Logos*, ed. cit., v. IV, p. 361-365.
- Romero, Sílvio. *Obra Filosófica*. (Introdução e seleção de Luís Washington Vita). Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969.
- ___ . *História da literatura brasileira*. Tomo I. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- ___ . *Introdução a Doutrina contra Doutrina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ___ . *O evolucionismo e o positivismo no Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Alves, 1985.
- Saldanha, Nelson. “Filosofia do Direito”. In: França, R. Limongi (Coord.). *Enciclopédia Saraiva do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1977, v. 37, p. 358-362
- Silva, Adelmo José da, *O pensamento filosófico político de João Pinheiro da Silva*, Dissertação de Mestrado, UGF, RJ, 1992.
- Spencer, H. *Educação - Intellectual, Moral e Physica*. Trad. Emygdio D’Oliveira. 2.ed. Porto: Casa Editora, 1888.
- Stuart-Mill, John. *Comte y el positivismo*. (Tradução ao espanhol de D. Negro Pavón). Buenos Aires: Aguilar, 1972.
- Touchard, Jean. *História de las Ideas Políticas*. (Tradução ao espanhol de J. Pradera). Madrid: Tecnos, 1972.
- Vélez Rodriguez, Ricardo. *Castilhismo: uma filosofia da República*. 2ª ed. corrigida e acrescida. Brasília: Senado Federal, 2000, Coleção 500 Anos.
- Vita, Luis Washington. “Introdução”. In: Sílvio Romero, *Obra filosófica*. (Introdução e seleção de Luís Washington Vita). Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969 p. XI-XXIII.

**ECOS DE KANT EM VICENTE FERRER NETO PAIVA
E PAULO AUTRAN DE ALBUQUERQUE**
Ana Paula Loureiro de Sousa

Temos como objectivo desta comunicação abordar a influência de Kant, em Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) e em Pedro Autran de Albuquerque (1805-1881).

Este desiderato, por razões de tempo, conduz-nos a sacrificar muito das especulações dos dois autores, intentando, assim, não ser mais do que um texto que traça as linhas fundamentais dos nossos autores e como Kant tem nelas projecção.

Nessa medida, tomámos como obras de referência, do lado português, Ferrer Neto Paiva, *Filosofia do Direito. Tomo Primeiro. Direito Natural*, tendo também como nome *Elementos de Direito Natural*, (1844). Será com este título que nos referimos à obra. Do autor pernambucano, Pedro Autran de Albuquerque seguimos o seu compêndio, *Elementos de direito natural privado* (1848). De Kant, (1724-1804), é o texto *Fundamentação Da Metafísica dos Costumes* (1785) a que nos reportamos.¹

1. Segundo Moncada,² foi Ferrer quem no séc. XIX deu a conhecer em Portugal Kant e Krause, ainda que esse conhecimento fosse indirecto, dando-se através dos discípulos de Krause, Aherns e Tiberghien. Assim, Ferrer terá tido conhecimento da obra de Kant, por uma edição francesa. Igualmente,

¹ Vicente Ferrer Neto Paiva, *Filosofia do Direito. Tomo Primeiro. Direito Natural*, tendo também como nome *Elementos de Direito Natural*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1844; Pedro Autran de Albuquerque, *Elementos de direito natural privado*, Pernambuco, Tipografia Imparcial, 1848; Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, ed. 70.

² Sobre as meditações jusfilosóficas de Ferrer Neto Paiva e Pedro Autran de Albuquerque consultar, entre outros autores: Luís Cabral de Moncada, *Subsídios Para a História da Filosofia Do Direito Em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003; António Braz Teixeira, *A filosofia brasileira do século XIX*, Lisboa, ed. húmus, 2011; Idem, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, ed. Novo Imbondeiro, 2002; Paulo Ferreira da Cunha, *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000; Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016; Ana Paula Loureiro de Sousa, «O Pensamento Filosófico- Jurídico de Pedro Autran de Albuquerque», in *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do século XIX*, Lisboa, ed. Mil: Movimento Internacional Lusófono, 2016, pp. 91-100. Na mesma obra, cf. Maria Clara Calheiros, «A Filosofia Jurídica de Vicente Ferrer Neto Paiva», pp. 101-121.

Pedro Aufran, de Albuquerque também terá conhecido Kant de forma indirecta, mormente pela proximidade do seu pensamento com o de Ferrer. Prescindindo de desenvolvimentos, recordamos que a *Escola do Direito Natural e das Gentes*, dos séculos XVII e XVIII, esteve representada, entre nós, pela adopção, na cadeira de Direito Natural, do compêndio do barão Carlos António Martini (1726-1880), denominado *Positiones de lege naturale in usum auditorium* (*Posições sobre a lei natural para uso Público*), vigorando esta obra por um vasto período de 70 anos.

Concomitantemente, foi por este compêndio que estudou Ferrer Neto Paiva, reconhecendo, já como professor de Direito Natural, da Universidade de Coimbra, que se “tornou evidente, a necessidade de um novo compêndio a par do estado atual da Ciência, [...] dos verdadeiros princípios sem os desviar a cada passo na dedução destes com as frivolidades escolásticas e a perpétua confusão do Direito e da Moral”.³ Compêndio que deu à estampa em 1844, vindo a substituir durante 31 anos (1834-1865) o compêndio de Martini.

Nas palavras de Moncada, Vicente Ferrer Neto Paiva foi “o verdadeiro reformador da cadeira do ensino do Direito Natural ou da Filosofia do Direito.”⁴

Ora, do lado do Brasil, os cursos de Direito de S. Paulo e Olinda foram criados em 1827, mas só em 1848, na Faculdade de Olinda, Pedro Aufran de Albuquerque redigiu o primeiro manual de filosofia jurídica, *Elementos de direito natural privado*,⁵ muito em consonância com os *Elementos de Direito Natural*, de Ferrer.

³ Vicente Ferrer Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural*, p. VI. A esse propósito escreveu Moncada, “Ferrer foi substituindo “«o método escolástico matemático e Wolffiano», corrigindo muitas doutrinas e aditando outras novas extraídas dos filósofos modernos.” Essas correcções e aditamentos conduziram à redacção, em 1844, do compêndio de *Elementos de Direito Natural ou de Filosofia do Direito*.” Acresce ainda que, em 1840, publicara *Elementos de Direito das Gentes*. Assim, com este livro e os aditamentos às novas edições dos *Elementos*, (na sua 6ª ed., em 1883, já com 85 anos) temos o núcleo fundamental de ideias da sua Filosofia do Direito (cf. Luís Cabral de Moncada, *Subsídios Para a História da Filosofia Do Direito Em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 63). Um dos, senão, o maior contributo de Ferrer Neto Paiva, no processo legislativo, esteve na sua participação do Código Civil português de 1867.

⁴ Luís Cabral de Moncada, *Subsídios Para a História da Filosofia Do Direito Em Portugal*, p. 62.

⁵ Adoptando-se, em 1829, as *Lições de Filosofia Jurídica* do português José Maria de Avelar Brotero, (1798-1873), denominaram essas lições *Princípios de Direito Natural*.

O compêndio escrito por Pedro Aufran de Albuquerque vem, como esclarece o nosso autor, substituir o *compêndio de Zeiller*, dando mais clareza e facilidade na compreensão das matérias filosófico- jurídicas, aditando, além do mais “outros escritores abalizados”, *Elementos de Direito Natural Privado*.

2. Ferrer Neto Paiva, no 1º§ dos *Elementos de Direito Natural* escreve, a propósito das suas várias concepções, que “é anterior a todas as leis estabelecidas pelos homens, recorrendo “mais ou menos à natureza humana para fundamentarem a sua doutrina”⁶, razão pela qual, sendo o universo jurídico próprio dos homens só se encontram os princípios de Direito através da análise “da natureza do ser, que tem direitos.”⁷

Próximo de Ferrer, Autran de Albuquerque, no §1, dos *Elementos de direito natural privado*, afirma que “[...] os homens reconhecem um direito anterior a toda a lei arbitrária, dado só pela razão e um princípio universal e imutável por onde se pode discernir o justo do injusto.”⁸

Neste contexto, fundando o direito natural na natureza humana, escreve Ferrer, acompanhado de Autran, “A natureza, sempre providente, organizou de um modo particular a cada um dos *seres*, de que se compõe a criação; e, segundo a diversidade da sua organização lhes deu uma *natureza particular* e os destinou para *fins* (a) correspondentes,⁹ dotando o homem de dignidade jurídica e moral.”¹⁰

Nesta visão, próximo de Wolff (1740-1679), a natureza humana é impelida para a perfeição, ou seja, tem a função de constringer o homem a agir segundo acções que tendam para o seu desenvolvimento, recusando aquelas que o impedem à perfeição. Todavia, o discernimento entre o que é bom ou mau, justo ou injusto, vem, na senda de Grócio (1583-1645), da ideia de recta razão dos princípios de direito natural.

Com efeito, segundo Grócio, da recta razão se deduziriam *a priori* verdades axiomáticas por si evidentes, mesmo que Deus não existisse (*etiamsi daremus non esse Deum*). Como escreve o autor: “Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau.”¹¹

⁶ Ferrer, *Elementos de Direito Natural*, §1, p. 2.

⁷ *Idem*, §2, c) “Ora, uma análise da natureza humana, desde logo, pelo testemunho da consciência- leia-se consciência psicológica- e pela observação mostram, nas palavras do autor, que “o homem desde a primeira idade, principia a ter conhecimento do direito e do justo; ao princípio por uma espécie de instinto, coadjuvado pela educação.”

⁸ Autran de Albuquerque, *Elementos de direito natural privado*, §1, p.1 e 2: “os primeiros juízos dos homens se firmam nos conselhos e preceitos da educação e num certo sentimento inato de justiça.”

⁹ Ferrer Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural*, p.3.

¹⁰ Cf. *Idem*, p. 19: *Homo sum: Humani nihil a me alienum puto*.

¹¹ Grócio, *O Direito da Guerra e da Paz*.

Na verdade, Grócio, seguido depois por Pufendorf, abre o caminho para a compreensão “do direito como a expressão de uma verdade universal, independente mesmo da existência do próprio mundo.”¹² Por conseguinte, o sujeito humano, já não submetido a uma ordem “teológica-natural-metafísica, torna-se o responsável pelos múltiplos caminhos da História.

Acolhendo a recta razão como fundamento do direito positivo, tanto para o pensador luso, como para o filósofo pernambucano, há que diferenciar aqueles que “têm o poder de “dirigir as suas faculdades, de se proporem fins”, e de empregarem fins para o seu conseguimento [...], isto é a pessoa, daqueles que estão privados de razão e da liberdade, ou seja as coisas.”¹³

Com efeito, Ferrer viu na razão prática e correspondente liberdade kantiana o seu ponto de Arquimedes para o fundamento do direito natural. Todavia, o autor nunca tinha conhecido propriamente o criticismo kantiano, desconhecia a *Crítica da Razão Pura*, e, *quiçá*, por tal facto entra em contradição quando afirma essa ideia como *fonte do direito natural*, enquanto, simultaneamente, deduz, seguindo Krause, da ideia de *natureza humana o conceito de direito*.

3. Segundo Kant, o direito é uma construção *a priori* da razão prática, que depurou desta razão todo o momento empírico. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* esclarece que se “deve investigar a ideia e os princípios duma possível vontade pura. E não as acções e condições do querer humano em geral.”¹⁴ Consequentemente, a razão aparece “como a faculdade prática que deve exercer influência sobre a *vontade* [...] não só boa, mas uma *vontade boa em si mesma* [...]”.¹⁵

Por outras palavras, a autonomia da razão prática requer que a minha máxima subjectiva se transforme em lei universal, daí o imperativo categórico — “Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal” —, apelando para a autonomia da vontade e para a coincidência entre ser-se legislador e simultaneamente estar-se submetido a essa legislação.

¹² Plínio Melgaré, *Juridicidade: Sua Compreensão Político-Jurídica a partir do Pensamento Moderno-Iluminista*, STVDIA IVRIDICA, 69 Coimbra: ed. Coimbra, 2003, p. 94.

¹³ Assim, a “Personalidade designa a capacidade ou a existência de direitos e obrigações, da qual gozam os entes dotados duma vontade racional, que por isso são chamadas pessoas”, Ferrer §7, p. 7.

¹⁴ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 17.

¹⁵ *Idem*, p. 25. “Esta vontade não será na verdade o único bem nem o total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade.

Bem assim, este princípio de universalização postula uma vontade que tenha a lei moral como um dever. Dito de outra forma, uma vontade que aja por respeito à lei moral em detrimento das máximas subjectivas. Por isso, aquele que age por puro respeito pela lei moral alcança a sua dignidade (Würde), uma vez que se eleva à posição “fim em si mesmo”. De onde se segue que a fórmula da universalidade do imperativo se conecta com estoutra formulação, que torna patente a conexão da vontade pura à conversão da moralidade e da dignidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (*Idem*, p. 30).

Contudo, Ferrer, não tendo compreendido este sentido de autonomia da razão pura prática, une à ideia de natureza humana, no seguimento de Krause e Ahrens, o conceito de direito.

Na verdade, para Krause a natureza humana tem uma dupla dimensão, sendo racional e física, decorrendo daí um “processo empírico e teleológico.¹⁶ Assim, o direito é “algo que se extrai da natureza humana e do correlativo fim racional do homem.” (*Idem*, in Ferrer §§63, 64). Estamos, portanto, perante a afirmação da vontade segundo uma visão antropológica. Ora, tal seria incompatível com a ideia de *a priori* e de vontade universal kantiana.¹⁷ Por outras palavras, admitindo na natureza humana a dimensão intelectual e física, por mor deste segundo elemento, a lição kantiana é traída (*Idem*). Também, devido a essa incompreensão, Ferrer, no §17, considera que a noção de direito kantiana é redutora, uma vez que tem um carácter meramente formal e negativo. Fundamenta essa crítica na própria noção de Direito dada por Kant e, assim, o pensador luso toma a citação de Kant em que o direito seria “o complexo das condições, debaixo das quais a liberdade exterior de cada um de nós pode coexistir com a liberdade de todos”¹⁸, desconhecendo, ou olvidando, o final dessa frase, “sob uma lei universal de liberdade.”¹⁹ Ao invés, Ferrer vai dar uma definição de direito, correspondente à de Krause, no §16, o direito é “um complexo de condições externas e internas, dependentes da liberdade humana e necessárias para a realização do destino racional, individual e social do homem e da humanidade.”²⁰

¹⁶ Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, p. 109.

¹⁷ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 45.

¹⁸ Ferrer Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural*, §16, p.16.

¹⁹ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, “completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia, nem com a Teologia, nem com a física [...]” p. 45.

²⁰ Ferrer Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural*, §16, p.16.

Significa isto, como ensina Clara Calheiros, a incompreensão de Ferrer Neto Paiva da “verdadeira noção kantiana de liberdade na sua dimensão positiva e noménica da vontade condicionada pelo imperativo categórico.”²¹

Na verdade, depreendemos que, para Ferrer, assim como para Autran, o princípio e o fim do direito se identificam com a liberdade no sentido negativo, pois, segundo o pensador luso, e outrossim para o pensador brasileiro, a liberdade traduz-se em não invadir a esfera jurídica do outro. Portanto, só no respeito por todos, traduzido na *limitação da liberdade de cada um*, é que se coexiste como pessoa nas suas múltiplas esferas da vida.

Passando por cima de outros desenvolvimentos, cabe aqui a seguinte nota. Para o autor brasileiro, todo o direito tem uma razão em que se funda, a qual é geral ou especial.²² A razão geral é, pois, a natureza humana, estando nela fundados os direitos naturais ou do género humano. São, como em Ferrer, *direitos naturais absolutos*, nascidos ou ínsitos na natureza humana, sendo iguais em todos e inalienáveis, como por exemplo, o direito da personalidade, a liberdade em todas as suas dimensões (religiosa, moral, comercial, política, jurídica, entre outros.)

No que tange à razão especial, própria de cada ordenamento jurídico, não deixa de ter um vínculo com a razão geral, devido, em última instância, a estar na natureza humana. Caracterizam-se, portanto, como *direitos naturais hipotéticos*, por exemplo, os contratos e as lesões dos direitos e a propriedade.

São nestas diferenças que Autran de Albuquerque faz a distinção entre Ciência Jurídica e Filosofia do Direito. À primeira corresponderia o direito natural privado, o direito do Estado e o direito das gentes: à segunda corresponderia à segurança dos seres racionais, como a família e a sociedade civil.²³

Nesta via, no §17, o autor brasileiro sustenta uma filosofia do direito positivo que “se ocupa do exame da justiça das leis positivas de um ou de muitos Estados, segundo os princípios universais do direito, ou da conveniência destas leis com o seu fim, segundo os princípios da política.”²⁴

²¹ Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, p. 112.

²² Cf. António Braz Teixeira, *A filosofia jurídica brasileira do século XIX*, pp. 30 e seg.: “pensar o Direito Natural como complexo de direitos e deveres e cujo fundamento se situava na natureza racional do homem e no qual distinguia o que designava por direito natural social do denominava por direito natural extra-social.

²³ Cf. Autran de Albuquerque, *Elementos de direito natural privado*, §§ 12 e 13: e §§ 16 e 17.

²⁴ *Idem*, §17. E ainda: “A filosofia do direito positivo distingue o jurisconsulto filósofo da-

Nesta linha interpretativa, o princípio que rege todas as obrigações jurídicas é o *neminem laedere*, (não prejudicar ninguém, ou que ninguém faça ao outro o que não quer para si), consagrando-se neste princípio a existência do *ius abutendi* (abuso do direito). Precisamente, esta ideia desagua na fundamental importância de o homem ser tratado como fim e não como meio. Assim, do princípio «fora de ti não trates jamais a humanidade como meio», podemos deduzir outros subprincípios, como por exemplo, «não tirar a cada um o que é seu (objecto de qualquer direito)», ou «não perturbar o exercício dos direitos dos outros». Expressões que designam o *neminem laedere* (não prejudicar ninguém).²⁵

Neste quadro interpretativo, a definição do direito, segundo o filósofo luso, é a ideia de «condicionalidade», ou seja, o direito deve possibilitar aos homens as condições de garantia do seu fim individual, só possível mediante a liberdade. Ora, sendo que “a esfera de liberdade de cada um” deve ser o mais ampla possível, então todos os homens devem trabalhar “não só pelo seu desenvolvimento individual, senão também pelo da vida social.”²⁶ O eco kantiano do princípio categórico da Humanidade faz-se ouvir nesta frase.²⁷

No mesmo diapasão, idêntica posição encontramos em Autran de Albuquerque. Com efeito, decorrente do seu jusnaturalismo racionalista e iluminista, todos os direitos, enquanto faculdade de agir, derivam de um direito supremo, que se manifesta segundo o livre-arbítrio.

4. Na esteira de Samuel Pufendorf, (1632-1694), de Thomasius, (1655-1728) e de Kant, outro aspecto em que estes pensadores convergem encontra-se na afirmação da separação entre o direito e a moral.

Sem embargo, sacrificando em muito as teses de Ferrer Neto Paiva e de Autran de Albuquerque, em ambos, há a ideia do agir *ético -moral* ser de “finalidade nobre e mais sublime”, como escreve Autran de Albuquerque, porque aconselha o *bem*, correspondendo ao princípio do *honestum vivere*.

quele que só tem o simples conhecimento das leis”.

²⁵ Nas palavras de Autran de Albuquerque, “é justo cada um defender a sua esfera jurídica e lutar com aqueles que tentam retirar-lhes a sua liberdade jurídica.”

²⁶ Ferrer Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural*, p. 19. Cf. §17.

²⁷ Na *Metafísica dos Costumes* (1789), é reforçado o imperativo categórico na seguinte passagem: “A humanidade é ela própria uma dignidade; pois que o homem não pode ser utilizado meramente como meio por outro homem [...], tendo de ser sempre utilizado como fim, e nisto consiste, precisamente, a sua dignidade, a sua personalidade [...]”

Kant, *Metafísica dos Costumes*, segunda parte: dos deveres de virtude para com os outros, §38, tradução de José Lamego, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 413.

Neste sentido, a moral é do *foro íntimo* do sujeito, sendo o seu tribunal a consciência. Por isso, a moral é autónoma, implicando a responsabilidade da liberdade do indivíduo.

Rigorosamente, só na moral a acção vale por si mesma, sem nenhum outro fim que não o bem. Com influência kantiana, acolhendo a ideia de ser na moral que repousa a personalidade de cada um, os princípios da dignidade do homem, cujo correlato são a igualdade natural e o respeito, afirmam-se pela liberdade na possibilidade da sua realização.²⁸

Sendo a moral por essência autónoma, pois o indivíduo *tem de querer* seguir a lei moral, patenteia-se como *unilateral*, ou seja, a moral implica apenas deveres.

Por sua vez, o fim do Direito consiste na conciliação entre a liberdade exterior dos homens nas suas relações de coexistência social, ordenando o que é justo. Próximo de Thomasius, o direito (*ius*), estando intimamente ligado à justiça, (*iustum*), engloba todas as acções que afectam a paz externa. Consequentemente e, como já visto, a sua máxima é o *neminem laedere*.

Sendo o Direito do *foro externo*, ao incumprimento da norma vem associada a *coactividade*, pois é relevante no domínio jurídico a obrigação de todos cumprirem a norma, concordando ou não com o seu conteúdo. Por conseguinte, o Direito tem uma dimensão *heterónoma*, dado que a legalidade não implica absolutidade, pois não exige o acordo da vontade do sujeito com o acto.²⁹

Neste quadro, a acção pode ser tida como um meio para atingir outro fim. Sublinhando esta afirmação, Pedro Autran escreve no §11: “O direito pois, considerado como faculdade de obrar, implica a ideia de um poder segundo certa lei da liberdade para todos os actos, a que outros se não podem opor, embora sejam contrários à lei da virtude”³⁰

²⁸ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 143 e ss.

²⁹ Cf. António Truvel Serra, *História da Filosofia do Direito e do Estado. Do Renascimento a Kant*, vol. 2, tradução de Henrique Barrilaro Ruas, Coimbra, Tipografia Lousanense, 1990.

³⁰ Autran de Albuquerque, *Elementos de Direito Natural Privado*, §11, p. 9. Cf. António Braz Teixeira, *A Filosofia Jurídica Brasileira do séc. XIX*, p. 31 e ss. Cf. Ana Paula Loureiro de Sousa, «O Pensamento Filosófico- Jurídico de Pedro Autran de Albuquerque», *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do século XIX*, Lisboa, ed. Mil: Movimento Internacional Lusófono, 2016, pp. 91-100. Na mesma obra cf. Maria Clara Calheiros, «A Filosofia Jurídica de Vicente Ferrer Neto Paiva», pp. 101-121.

5. Prescindindo de desenvolvimentos e correndo o risco da simplificação, tanto Ferrer Neto Paiva como Pedro Autran de Albuquerque são liberais convictos. Nesse quadro, uma das problemáticas que maior relevo teve para o pensador brasileiro, e não tanto para o autor luso, é a ideia de propriedade.

Cumpra considerar, com brevidade, uma ou duas notas sobre a posição especulativa do pensador brasileiro.

Uma nota para salientar a oposição aos pensadores que derivam da lei a propriedade, como sustentou Montesquieu ou Bentham. De facto, o filósofo brasileiro afirma que a propriedade dos bens externos é derivada da propriedade pessoal, ou seja, da possibilidade de liberdade inerente ao homem de possuir propriedade. Por outras palavras, não devemos confundir o direito de posse com o direito inato, original, de possuir as coisas.

Outra nota, seguindo nesta linha interpretativa, encontra-se na ideia de estado de natureza. Com efeito, não podemos olvidar que, para o nosso autor, no estado de natureza, entendido não ao modo hobbesiano,³¹ os homens, independentes de um poder supremo, não deixam de estar sujeitos à razão. Todavia, “alguns respeitarão a propriedade alheia por dever de justiça e outros por interesse próprio”.³² Todavia, outros não reconhecerão os direitos alheios, podendo, nesse caso, violá-los e, como a razão não está totalmente desenvolvida, o estado natural é um estado em que subsistem múltiplas dúvidas e incertezas. Decorrendo daí a necessidade do *pacto de união*, através do qual a liberdade de cada um respeita e tem os seus limites na liberdade do outro, tendo como finalidade o bem comum.

Estas afirmações vão no sentido da *propriedade provisória*, e da *lei jurídica* da razão kantianas. No entanto, o filósofo brasileiro considera que se existe domínio no estado natural, assegurado pela razão, e se esse domínio para ser seguro e ser adquirido tem de ser garantido por um pacto social, então, diversamente de Kant, afirma que esse pacto mais não faz do que garantir uma coisa que já existia, na medida em que a “garantia de uma coisa presuppõe a sua existência (*Idem*, p. 51).

Uma última nota. Neste contexto, o nosso autor recusa, por um lado, a tese de ser a transformação pelo trabalho o fundamento da propriedade, pois,

³¹ O estado de natureza não é um estado de *homo homini lupus*, (o homem é o lobo do homem) do qual se sucederia, inevitavelmente, a guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã*, prefácio de João Paulo Monteiro, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

³² Autran de Albuquerque, *Elementos de Direito Natural Privado*, p. 50.

o direito de transformar uma coisa já supõe o domínio dela, significando que a propriedade não advém da transformação. Por outro lado, crítica a ideia da propriedade na lei, na medida em que, neste caso, “confundem certamente a garantia com o direito” (*Idem*).

6. Em jeito de conclusão, pensadores ecléticos, por mor do acolhimento nas suas reflexões especulativas de várias correntes da filosofia jurídica, Ferrer Neto Paiva e Pedro Autran de Albuquerque, dando voz a Kant e Krause, contribuíram, com as suas reflexões e o seu ecletismo, para uma discussão, ou uma visão mais aprofundada da jusfilosofia. É certo que o conhecimento que lhes chega de Kant e Krause advém indirectamente, e tem algumas imprecisões. Contudo, em nada retira o valor e os ecos que tiveram em Portugal e no Brasil.

Do exposto, são, a esse respeito esclarecedoras as posições do autor conimbricense e do pensador pernambucano.

Assim, escreve o lente de Coimbra: “Estamos certos de que este nosso ensaio há de conter muitos e graves defeitos; porém o nosso zelo pela pública Instrução, e o dever do magistério nos hão de merecer desculpa.”³³

E Pedro Autran de Albuquerque sublinha: “Não são, por conseguinte, estes *Elementos* uma novidade literária no tocante às ideias; mas seja-se permitido dizer com o grande Agostinho: «Convém publicar muitos livros com diferente método, sobre uma mesma matéria, para que deste modo logrem muito saber a doutrina, estes debaixo de uma forma, aqueles debaixo de outra.»”³⁴

Por fim, em voo rasante, a visão individualista e negativa do direito, o direito natural e a separação entre o direito e a moral, assim como a ideia de justiça, convergem nos nossos autores, havendo, desse modo, uma forte correspondência entre as “Academias de Coimbra e de São Paulo.”³⁵

³³ Vicente Ferrer Neto Paiva, *Filosofia do Direito*. Tomo I, Prólogo da Primeira Edição, p. VIII.

³⁴ Pedro Autran de Albuquerque, *Elementos de direito natural privado*, dedicatória ao Mes- tres Colegas da obra dada à estampa.

³⁵ Cf. António Braz Teixeira, *A Filosofia Jurídica Brasileira do séc. XIX*, p. 48.

O BELO, O SUBLIME E O RIDÍCULO NA PERSPECTIVA KANTIANA

Fábio Abreu dos Passos

Minhas reflexões no presente texto estão ancoradas em um movimento filosófico, nascido das entranhas da contemporaneidade, que denominamos de descolonial.¹ O pensamento descolonial se constitui em uma corrente de pensamento que busca desprender as temáticas tencionadas pela filosofia de uma pretensa universalidade produzida pela racionalidade europeia, uma espécie de arquétipo que deve funcionar como modelo ou estrela polar a direcionar as reflexões filosóficas acerca de uma determinada temática. O descolonialismo abre a possibilidade de haver uma pluralidade de vozes e caminhos reflexivos. Trata-se de uma busca pelo direito a expressar como o mundo me aparece, sem que minha percepção seja guiada por um direcionamento prévio. O descolonialismo busca descolar as reflexões filosóficas de uma matriz eurocêntrica, abrindo a possibilidade de um pensamento-outro, de uma filosofia-outra.

Começarei o movimento reflexivo de natureza descolonial me voltando para a compreensão da existência de um elemento que nos determina enquanto humanidade. A ideia de que a racionalidade nos dá “dignidade humana” se constitui, de fato, em um elemento de cunho biológico, que não é capaz de amalgamar a humanidade em um todo coeso e, assim, não é capaz de mitigar os fossos de desigualdades que nos separam. Coaduno-me

¹ Quando utilizo o termo “descolonial” em vez de “decolonial”, estou em acordo com Paulo Margutti. Para o autor, o *decolonial* é um anglicismo, uma vez que “[...] sugere que seu uso em português decorreu de uma *tradução colonizada*, que desrespeita a nossa grafia em benefício de uma grafia estrangeira. Nessa perspectiva, o uso de *decolonial* como se fosse um *neologismo* e não um *anglicismo* tem o grande inconveniente de sugerir que, mesmo quando queremos exercer o pensamento descolonial, ainda estamos praticando uma forma colonizada de pensar. Ora, esse paradoxo deveria ser evitado a todo custo. Em segundo lugar, não vemos um perigo real de confusão entre *descolonial* e *descolonização*. O primeiro termo denota uma atividade crítica constante contra a *colonialidade* que nos afeta até os dias de hoje, que dificilmente será identificada com o processo histórico de descolonização que ocorreu no séc. XX. Além disso, contra Colaço e Damázio, podemos ver claramente que *descolonial* também denota alguma forma de *descolonizar*, embora esse último termo não seja tomado em seu sentido clássico. Inicialmente em inglês para designar a nova teoria que surgiu nos EUA, o mais correto seria usar *anglicismo*. De qualquer modo, ao menos no Brasil, a questão de saber qual seria a escrita correta ainda não está decidida, com posições favoráveis às duas grafias” (Margutti, 2018, p. 236).

com Hannah Arendt, quando essa pensadora aponta, em *Origens do totalitarismo*, para a existência de uma falácia quando se busca construir uma jurisprudência que tenha como prerrogativa a defesa da vida de homens e mulheres a partir de uma ideia abstrata de um ser “humano universal”, que não é experienciada em nenhuma parte do mundo comum. Assim, essa ideia que alicerçou os princípios dos direitos humanos universais, na prática, mostrou-se ineficaz, pois várias camadas da sociedade não têm direito a ter direitos humanos.² Na prática, o fato de sermos humanos e, portanto, sermos racionais e de utilizarmos linguagem para nos comunicarmos não é capaz de se sobressair sobre o que nos diferencia, como o fato de eu ser uma pessoa com deficiência e, dessa forma, ser, aos olhos de grande parcela da sociedade, uma pessoa incapaz de exercer minhas atividades eficazmente “normal”.

Antes de trazermos para a superfície do diálogo aquilo que é comum a todos(as) nós, ou seja, a nossa humanidade, precisamos tencionar os marcadores, como “deficiência”; “feminino”; “negro”; “periférico”; “*queer*”; “gordo”; “velho” e afins, que, além de explicitar o que há de diferente em cada um de nós, marcam com o selo da abjeção³ grande parcela da humanidade. Creio que já foi amplamente demonstrando que o par conceitual *humanidade/racionalidade* não foi capaz de afirmar, de forma prática, o fato de todos nós sermos iguais enquanto seres humanos.

O ambiente que proporcionou a construção da falácia da existência de uma humanidade universal, pautada em princípios racionais, é exposto de

² “The people's sovereignty (different from that of the prince) was not proclaimed by the grace of God but in the name of Man, so that it seemed only natural that the “inalienable” rights of man would find their guarantee and become an inalienable part of the right of the people to sovereign self-government. In other words, man had hardly appeared as a completely emancipated, completely isolated being who carried his dignity within himself without reference to some larger encompassing order, when he disappeared again into a member of a people. From the beginning the paradox involved in the declaration of inalienable human rights was that it reckoned with an ‘abstract’ human being who seemed to exist nowhere, for even savages lived in some kind of a social order” (Arendt, 1979, p. 336).

³ É fecunda a assertiva de Butler que aponta na direção de que existe uma matriz excludente a partir da qual os indivíduos são formados enquanto seres abjetos, os “não” sujeitos. “O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que, não obstante, são densamente povoados por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para circunscrever o domínio do sujeito” (Butler, 2019, p. 18). O abjeto é um estado de exclusão, de repulsa dentro dos termos impostos pela sociedade àqueles cuja humanidade é questionada e, desta feita, deseja-se que não esteja presente no âmbito social. Seu lugar é nos bolsões da periferia, para onde são arremessados os inumanos, os anormais.

forma contundente nas reflexões de autoras contemporâneas, como Lélia Gonzales (1935-1994). Em uma entrevista concedida ao jornal *O Pasquim*, em 1986, Lélia Gonzales explicita as matrizes do conflito existente entre a cultura do dominador – universal – e a cultura do dominado – primitiva –: a postura etnocêntrica e racista, fundamentada em uma ideia evolucionista que se enraizou no ideário das classes dominantes. Para a filósofa,

Tudo que vem da cultura dominada é universal, racional, brilhante etc. e tal. As religiões negras e indígenas são chamadas de “cultos”. As línguas africanas não são consideradas línguas, mas sim “dialetos”; é óbvia a postura etnocêntrica, racista, que se apoia num evolucionismo linear e idiota que se entranhou no pensamento das classes dominantes brasileiras (Gonzales, p. 297)

As reflexões de Lélia Gonzales apontam para uma crítica à ideia abstrata de universalidade, que leva ao apagamento da pluralidade que esta pretensa universalidade ocasiona. Este apagamento da pluralidade humana possui um marco inaugural. Assim, o fomento da ideia, ou melhor, do ideal do homem universal foi gestada pelo Iluminismo e levada a cabo pela expansão comercial burguesa, ocorrida a partir do século XVIII, bem como pela cultura renascentista. A partir desse momento, raça – categoria antes utilizada para a classificação de plantas e animais – começa a ser utilizada e aplicada à categorização das diferenças humanas. Aqueles que não possuem características semelhantes ao homem branco – universal – são catalogados como pertencentes a uma raça inferior.

É nesse cenário que, no final do século XVIII e no século XIX, constrói-se o discurso que outorga ao homem europeu e seus respectivos descendentes a sacrossanta tarefa da defesa e perpetuação dos valores universais fomentados pela razão/espírito. São esses valores que irão legitimar a dominação do homem europeu-universal sobre os “selvagens”, “primitivos” ou “atrasados”. Diante de tal cenário sustentado pela ideologia⁴ do homem

⁴ Em suas análises, quando Hannah Arendt define a ideologia como a “lógica de uma ideia” (Arendt, 1979, p. 469), a autora a caracteriza como uma ferramenta que procura edificar uma compreensão unitária e homogênea de mundo, rechaçando, assim, a possibilidade de que qualquer tipo de imprevisibilidade venha a macular uma cadeia de pensamento pautada em premissas lógicas, pois um silogismo, para que seja inequívoco, não pode conter em seus princípios a incerteza do “ou/ou”, uma vez que não chegaríamos a uma conclusão indubitável, mas a uma opinião provisória. “Uma ideologia é muito literalmente o que seu nome indica: ela é a lógica de uma ideia. Sua matéria (*subject matter*) é a história à qual a “ideia” é aplicada; o resultado desta aplicação não é um conjunto de proposições sobre algo

universal é que se constrói a missão salvífica de conduzir os povos que se encontram em um atraso civilizatório ao progresso das luzes. Essa construção reflexiva tem como mote apontar para o fato de que alguns regimes políticos, a exemplo do republicanismo moderno, têm como sustentáculo as sociedades escravistas. A base de sustentação do republicanismo moderno faz com que percebamos que não há como separar a ideia de um governo misto da “ideia” de um direito natural que reserva a cada ser um lugar previamente determinado, compatível com sua natureza. Portanto, uma das principais características fundantes da escravidão moderna é seu caráter racional.

Nessa linha argumentativa, podemos afirmar que seres humanos “livres” e “iguais” são adjetivos reservados para caracterizar os homens brancos e proprietários, os quais têm o direito de determinar que seres da “raça negra” são, por natureza, inferiores e, portanto, passíveis de serem escravizados, de serem “não livres”. Nessa franja argumentativa, podemos asseverar que a “ideia” de raça foi fator decisivo para que as condições de participação na vida republicana pudessem ser estabelecidas, ou seja, uma participação pouco republicana. Os corpos “não livres”, os desimportantes, que são marcados com o selo da abjeção, mesmo após o fim da escravidão moderna, continuam a viver em uma situação de miséria, exclusão e invisibilidade nas periferias de países do eixo Europa-EUA, bem como nos “guetos” dos países dos continentes africano, sul-americano e asiático.

Kant, um dos progenitores da ideia do “homem universal”, em vários escritos demarca quem faz parte desse seletivo grupo do “homem universal”.⁵ Em dois escritos de 1764, intitulados *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* e *Ensaio sobre as doenças mentais*, o filósofo de Königsberg

que é, mas o desdobramento de um processo que está em constante movimento. A ideologia trata o curso dos eventos como se ele seguisse a mesma “lei” que a exposição lógica de sua ideia. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, a complexidade do presente, as incertezas do futuro – por causa da lógica inerente em suas respectivas ideias” (Arendt, 1979, p. 469).

⁵ Para Ailton Krenak, “Nós nos acostumamos com essa ideia, que foi naturalizada, mas ninguém mais presta atenção no verdadeiro sentido do que é ser humano. É como se tivéssemos várias crianças brincando e, por imaginar essa fantasia da infância, continuassem a brincar por tempo indeterminado. Só que viramos adultos, estamos devastando o planeta, cavando um fosso gigantesco de desigualdades entre povos e sociedades. De modo que há uma sub humanidade que vive numa grande miséria, sem chance de sair dela — e isso também foi naturalizado”. “Existe, então, uma humanidade que integra um clube seletivo que não aceita novos sócios. E uma camada mais rústica e orgânica, uma sub humanidade, que fica agarrada na Terra. Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela” (Krenak, 2020, p. 05 e 06).

apresenta formulações preliminares acerca do homem universal, as quais seriam desenvolvidas em textos posteriores. Habitualmente, há uma negligência acerca da potencialidade desses dois textos de “juventude” de Kant – quando os escreveu, o filósofo tinha completado 40 anos. Embora não haja de maneira explícita formulações que posteriormente sustentariam o edifício do sistema kantiano, ambos os textos trazem os traços de uma antropologia filosófica que irá permear os escritos de Immanuel Kant.

Minhas análises irão se circunscrever ao texto *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*.⁶ Antes de adentrarmos nas reflexões kantianas presentes neste escrito, devo-me deter em alguns pressupostos do pensamento de Immanuel Kant que serão imprescindíveis no transcórre de minha reflexão no presente texto. Esses pressupostos dizem respeito à

⁶ No texto *Ensaio sobre as doenças mentais*, Immanuel Kant se mantém fiel às reflexões inauguradas no texto sobre o belo e o sublime. É nessa perspectiva que as características estruturantes das doenças mentais são pensadas a partir do par antagônico “natureza/civilização”. No estado de natureza, o homem se encontra numa tal aderência ao meio que apenas raramente é acometido por um distúrbio mental (Ensaio, A 29). Ao contrário, é no estado de civilização que se encontram os ingredientes necessários para todo tipo de perversão e distúrbios mentais. Nessa perspectiva, a normalidade e o que é aceito enquanto saudável ou não depende de sua aceitação pela comunidade social. Contudo, as doenças mentais só se manifestam no interior de um ambiente que lhe é propício, ou seja, a vida em sociedade. As doenças mentais se caracterizam como sendo uma alienação produzida socialmente. “A premissa central dessa perspectiva é a de que o gosto seja capaz de funcionar como instância que normatiza os comportamentos sociais” (Figueiredo, In: Kant, 2012, p. 25). Nessa linha de raciocínio, as doenças mentais seriam controladas pelo bom gosto e, ao contrário, sociedades cujos povos não fossem possuidores de bom gosto estariam na iminência de vivenciar uma expansão de casos de doenças mentais. Diante do exposto, podemos afirmar que, no interior da compreensão kantiana acerca das “doenças mentais”, há uma flagrante falta de conhecimento sobre o tema, o que faz com que os argumentos do filósofo alemão sejam permeados de preconceitos, uma vez que, para Kant, o surgimento do que ele denomina de “doenças mentais” se deve a um conjunto de fatores propiciados pela vida em sociedade e que o bom gosto seria capaz de normalizar os comportamentos sociais, inclusive aqueles advindos das doenças mentais. Importante lembrar que Foucault, em sua obra *Os Anormais*, explicita a necessidade que sociedades possuem na instauração de normas, apontando para a “velha fórmula do Código Penal, artigo 64: não há crime nem delito, se o indivíduo estava em estado de demência no momento do seu ato” (p. 30). Nessa perspectiva, o papel do psiquiatra não poderia ser o de definir a responsabilidade jurídica do criminoso, mas o de constatar se existem anomalias mentais que possam ser relacionadas à infração em questão. Para isso é instaurada “uma técnica de normalização que doravante terá de se ocupar do indivíduo delincente” (p. 31). Foucault aponta para o fato de haver uma emergência na criação das técnicas de normalização para o exame psiquiátrico. Para o filósofo francês, o que define determinados padrões e comportamentos como normais é a prevalência de sua ocorrência. Em outras palavras, o sujeito normal, sem doenças mentais, é aquele cujo comportamento se enquadra nos padrões normalizadores.

compreensão do filósofo alemão acerca do belo e do sublime. Enquanto todos os sujeitos estão situados entre dois mundos (o sensível e o moral), o gênio possui a capacidade de criar um acordo entre ambos. Essa capacidade é manifestada nas obras de arte. Assim, o gênio é capaz de sensibilizar objetos pensados pela razão e, assim, apresenta as ideias da razão em outra forma, uma forma artística. Diante do exposto, quais as diferenças entre o belo e o sublime? Para Kant, enquanto o belo se relaciona mais estritamente com objetos sensíveis, o sublime se relaciona com a razão. O sublime se configura como um sentimento frente a algo extremamente grandioso, o qual não pode ser mensurado. Todo artista busca o sublime, mas somente o gênio é capaz de alcançá-lo.

De posse das ferramentas argumentativas explicitadas acima, volto-me para o texto intitulado *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, no qual o filósofo de Königsberg trata do sentimento do belo e do sublime, explicitando que o refinamento dos sentidos, no que diz respeito a esses conceitos estéticos, não pode ser compreendido como algo que pertença ao âmbito privado.

[...] sublime e belo são, antes de qualquer outra coisa, categorias valorativas, das quais derivam modelos de expectativa e, inversamente, critérios de precaução contra condutas que não coadunem com o que é socialmente aceitável segundo os índices de aprovação estabelecidos por elas (Figueiredo, In: Kant, 2012, p. 16).

As categorias valorativas do belo e do sublime elevam os homens a um patamar de elegância, tutelada pelos parâmetros de refinamento. Esses são os índices que atestam o nível de esclarecimento do homem.

Segundo Kant, esse nível de esclarecimento não foi alcançado pelos negros. O filósofo assevera que os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que seja capaz de se elevar acima do ridículo e que, por isso, não há um único exemplar de uma pessoa negra que tenha demonstrado possuir talentos. Para Kant, o fato de não existirem negros que apresentassem algo grandioso nas artes corrobora sua tese de que há um fosso entre a raça negra e a raça branca, alijando, dessa forma, o negro do seletivo clube do “homem universal”. Vejamos como Kant constrói sua hipótese:

Os negros da África não possuem, *por natureza*, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afir-

ma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. *Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas*, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantamentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (Kant, 2012, p. 114, grifos meus).

Tendo como fio condutor a passagem acima citada do texto *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, na qual o filósofo afirma que os negros, por natureza, não têm bom gosto que os faça se elevar acima do ridículo, irei explicitar alguns exemplos do “mau gosto” negro, que não somente constrói a cultura de seus países de origem, localizados no continente africano, mas também influenciam outros países, como o Brasil. A cultura negra, que se espalhou por vários continentes, sobretudo após o período escravocrata ocorrido na modernidade, se caracteriza como uma manifestação que, embora não consiga se elevar acima do “ridículo”, possui uma riqueza e uma diversidade que em muito contribuíram na construção e na formação da identidade do povo brasileiro. A cultura negra é composta por diversas formas de expressão e linguagens artísticas e culturais, como a música, a gastronomia, a moda, o artesanato, os acessórios e outras manifestações. Vejamos alguns aspectos da cultura africana que deitaram raízes em nosso país, que contribuíram enormemente na construção do que chamamos de identidade brasileira e que fazem com que nossa cultura, na perspectiva kantiana, também não seja capaz de se elevar acima do ridículo cultural:

Culinária: rabada, feijoada, galinha com quiabo, acarajé, canja, pirão, angu e canjica, cocada, rabada com agrião e canjiquinha, bobó de camarão, canja, pirão... são alguns exemplos de pratos da culinária afro-brasileira.

Língua: a língua africana mais conhecida no Brasil é de origem Yorubá, que tem sua matriz na região que hoje é conhecida como Nigéria. Palavras como

acarajé, axé, babá, berimbau, fubá, macaco, moleque, cachaça, búzios, cafuné e candomblé são exemplos da influência africana na língua portuguesa.

Vestimenta: vestimentas coloridas e cheias de detalhes, colares e as rendas brancas para ocasiões festivas são exemplos da influência africana na forma de nos vestirmos.

Música: alguns estilos musicais brasileiros têm uma forte influência do continente africano. Entre eles, podemos destacar: o samba, o axé, o choro, o jongo, o maracatu, a congada, a cavallhada, o moçambique. Importante explicitar que o primeiro estilo musical afro-brasileiro aceito e acolhido pelas elites brancas foi o samba.

Instrumentos musicais: o berimbau, o agogô, o afoxé, o tambor, o atabaque, a cuíca e a marimba são exemplos de instrumentos musicais de origem africana.

Capoeira: a capoeira ou capoeiragem é uma mistura de dança e arte marcial criada pelos africanos escravizados na época do Brasil Colônia.

Como acima apontamos, são muitos os elementos culturais que foram disseminados, ao longo do tempo, em solo brasileiro e que hoje são indissociáveis de nossa identidade cultural. Na esteira argumentativa aberta por Immanuel Kant, não há como elevar nosso bom gosto acima do ridículo em face dessa influência da cultura negra em nosso país. No entanto, quem é o sujeito que define o “objeto” merecedor de ser denominado de “estético”, “sublime” e, portanto, de “bom gosto”? Quem é o sujeito que lança o seu juízo universal de gosto e determina quais culturas não são capazes de se elevar acima do “ridículo”? Grada Kilomba, na esteira argumentativa aberta por Bell Hooks em sua obra *Talking Back: thinking feminist, talking black*, traz para o cerne das suas argumentações o tensionamento acerca dos sujeitos que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (Bell Hooks, 1989, p. 42). Em sua obra *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba nos adverte que esses sujeitos que têm direitos de definir as próprias realidades o fazem a partir de sua referência a um dado objeto. Essa referência faz com que as identidades dos objetos sejam criadas por outros e as histórias desses “objetos” sejam designadas a partir da relação que se estabelece entre sujeito e objeto (Kilomba, 2021, p. 28). É notório que o par conceitual sujeito/objeto trazido para o cerne da discussão por Grada Kilomba, em seu diálogo com bell hooks, se refere ao homem branco europeu (sujeito) e ao negro do continente africano (objeto). Coaduno-me com as assertivas trazidas por Grada Kilomba e bell hooks, as quais me levam a crer que, quando estamos diante de uma definição de uma cultura enquanto uma manifestação de

bom gosto, em detrimento de outras que não conseguem se elevar acima do ridículo, estamos diante de uma negação, na qual o objeto negado, a cultura negada, não tem serventia para nada e, por isso, deve ser dispensada a pauladas.

Referências

- Arendt, Hannah. *Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York and London: Harvest Book, 1979.
- Bell Hooks, *Talking Back: thinking feminist, talking black*. Boston: South End Press, 1989.
- Butler, Judith. *Corpos que Importam: Os limites discursivos do “sexo”*. Tradução Verônica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.
- Gonzales, Lélia. *Por um Feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zazar, 2020.
- Foucault, Michel. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes; 2002.
- Gomes, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. São Paulo: Criar, 2001.
- Kant, Immanuel. *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime: Ensaio Sobre as Doenças Mentais*. Tradução Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012.
- Kilomba, Grada. *Memórias da Plantação – episódios de racismo cotidiano*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- Krenak, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- Margutti, Paulo. *Filosofia brasileira e pensamento descolonial*. *Sapere aude – Belo Horizonte*, v. 9 – n. 18, p. 223-239, jul./Dez. 2018.

DUAS RAZÕES PARA O INCOMPARÁVEL SUCESSO DA FILOSOFIA DE KANT NO BRASIL

Humberto Schubert Coelho

Respeitabilidade intrínseca da obra de Immanuel Kant

Antes mesmo de falar da recepção e sucesso da obra de Kant no Brasil, é preciso lembrar o quão universal e atual ela é. Embora haja algum destaque dos estudos kantianos brasileiros em termos de proporção, o suficiente para ser notado por alemães e por outras comunidades filosóficas, é também verdade que o autor goza de reconhecimento nos cursos de filosofia de todo o mundo. Os estudos kantianos não são modestos na América Latina, e se destacam em diversos países da África, do Oriente Médio, na China e na Índia. Países como o Japão, cujas sociedades são constituídas pelo avanço e pervasividade da Modernidade, já se orientam a autores pós-modernos há algumas décadas, mas nos países em que a construção de uma mentalidade científica e ética é a prioridade, a obra de Kant é percebida como prioridade.

No Brasil, o interesse sobre o autor começa com os primeiros gestos de independência intelectual de Portugal. Embora não fosse ignorado na metrópole, é na colônia que o autor iluminista e libertário encontrará maior número de admiradores. Por séculos, os maiores filósofos brasileiros enfatizaram a importância da obra de Kant, e, atualmente, a Sociedade Kant Brasileira registra a tradução de trinta e cinco textos para o português, a maioria dos quais traduzida por brasileiros.¹ Já existem também obras dedicadas a apreciar a presença e a relevância dos estudos sobre Kant no Brasil.²

Embora a historiografia e a catalogação dessas especificidades tenham valor em si, ao filósofo interessam as razões que possibilitem a compreensão dos fatos. Julgo haver duas razões fundamentais para o longo sucesso do pensamento de Kant no Brasil: a necessidade de formação da identidade brasileira, em franco contraste com Portugal, e a inclinação ou vocação tipicamente brasileira para uma espiritualidade ao mesmo tempo mais sincrética e mais secular.

¹ <https://www.sociedadekant.org/kant-em-portugues/>

² Perez, Daniel O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.

Primeira razão: distinção de Portugal

Não é mistério que o Brasil da virada do século XIX já ansiava pela autoafirmação e pela autonomia antes mesmo da concretização da independência. Os brasileiros já se autopercebiam como um povo de cultura e realidade distintas ao longo do século XVIII, no mínimo. A miscigenação e a ininterrupta chegada de africanos escravizados e imigrantes impedia a identificação com o português, povo notadamente distinto em seus traços étnicos e culturais. O processo colonial português, provavelmente mais que outros, não se caracterizava pelo embate das culturas, e sim pela acomodação. O domínio colonial português era mais fortemente ligado à religião e à língua que o modo de dominação exercido por outras nações.³

Talvez por isso, intelectuais brasileiros do século XIX tenham rompido seus laços com a cultura portuguesa de forma mais radical que os americanos da época da independência. Embora a revolução americana tenha sido muito mais traumática para as relações entre Estados Unidos e Grã-Bretanha do que a independência brasileira, que garantiu, inclusive, vínculo direto entre as monarquias portuguesa e brasileira, no terreno cultural deu-se o exato oposto: americanos, mesmo durante a própria revolução, sustentaram a filosofia utilitarista e empirista da tradição de John Locke, David, Hume, Adam Smith, John S. Mill e Jeremy Bentham, e os pensadores britânicos de cem anos depois da revolução, como Herbert Spencer, ainda eram estudados e apreciados. No Brasil, por outro lado, a percepção comum do desmoronamento do outrora pujante império português se refletia em desprezo intelectual e cultural, e as elites se orientavam preferencialmente à França e à Inglaterra, às vezes, até à Alemanha.

Até que brasileiros começassem a debater o pensamento português, por influência, principalmente, de Antonio Paim, a meditação portuguesa, inclusive quando diretamente referida ao Brasil, passava ao largo.⁴

Ironicamente, no entanto, as influências mais acolhidas pelos filósofos portugueses e brasileiros eram as alemãs. O século XIX foi rico de doutrinas científicas e políticas, nas quais franceses e britânicos eventualmente sobressaíam, mas, no terreno metafísico, foi o século dos alemães.

³ Pode-se ou não considerar as razões socioculturais para tanto, como a tese da miscigenação estrutural de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, mas é também fato menos sujeito à interpretação que Portugal não teria forças – sobretudo, contingente humano – para fisicamente subjugar tão vastos territórios: (Coelho, 2022; Calafate, 1999).

⁴ Exemplo contundente de que os pensadores portugueses não tomaram caminho semelhante, continuando a observar com certa atenção o que se realizava no Brasil, é a obra *O Brasil mental*, de Sampaio Bruno.

O padre Diogo Antônio Feijó, antes de se tornar regente do império, publicou o primeiro texto brasileiro de análise filosófica, *Cadernos de filosofia*, fortemente centrado em Kant. Já entrevia a importância de fundamentação metafísica como ponto de partida para a formação moral de um povo com imensos desafios, quais o da integração da identidade nacional, a abolição da escravidão e a organização de um Estado justo, dignificador de seu povo e promotor de prosperidade. É bem verdade que essas questões sociopolíticas, que só viriam a constar nos livros várias décadas depois, não estão explicitadas nos *Cadernos*, mas sustento ser essa uma conclusão inevitável da defesa que Feijó faz da filosofia moral kantiana, libertária, democrática e, principalmente, centrada na dignidade humana, acrescida, ainda, de melhoramentos originais que ele mesmo entende necessários ao modelo excessivamente formal do filósofo de Königsberg, como um maior papel para a fé cristã.⁵

Com o surgimento da Escola de Recife, na segunda metade do século, vemos a alta aspiração à formação acadêmica *in terra brasilis*. Seu maior expoente, Tobias Barreto, intentava não apenas a superação do positivismo e a restauração metafísica como, igualmente, que tais obras de resgate do espírito deveriam passar por intensa imersão e paciente estudo da realidade cultural.⁶ Assim, o papel do filósofo, como entendido, principalmente, pelos pensadores alemães de veia metafísica, induzia inevitavelmente a uma meditação cada vez mais íntima e própria. Ora, o intelectual brasileiro de então não via nos modelos que buscava na França, na Alemanha ou na Grã-Bretanha o potencial de alteração significativa da realidade cultural ou a diluição do senso de identidade nacional, mas ele via, sim, a ameaça de uma perpetuação da minoridade espiritual caso a distinção e a autonomia em relação à identidade portuguesa não fosse marcada.

A tese é difícil de comprovar, na medida em que os textos dos filósofos brasileiros, como dos demais intelectuais em geral, não revelam a preocupação com a diluição da identidade nacional em portugalidade, mas eles revelam insistentemente a preocupação com uma definição da identidade brasileira na qual podemos ver traços tipicamente portugueses – a religiosidade essencialmente católica, o idioma, o cosmopolitismo, o idealismo, o romantismo – e traços obviamente opostos à portugalidade, que acabam

⁵ Feijó, Diogo A. *Cadernos de Filosofia*. Ed. Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1967. Pg. 63-68; 124-130.

⁶ Paim, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Londrina: Humanidades, 2007. Vol. I, pg. 54-55.

mais enfatizados no pensamento, nas letras e nas artes – a miscigenação, a cultura tropical, o folclore nativo – que inclui o ameríndio e o africano já ambientado como afro-brasileiro.⁷

Autores como Monteiro Lobato e a Semana de Arte Moderna patenteam essa tendência à ênfase sobre os aspectos não-portugueses da nossa identidade, ao passo que aspectos e traços que nos unem, ainda que pervasivos, não ocuparam o centro da discussão.

Por fim, é preciso destacar que a responsabilidade maior pelo nascimento da autocrítica da filosofia brasileira cabe a Miguel Reale, principal incentivador de uma revisão e de uma exposição histórica, aliadas a um filosofar original, centrado nos problemas brasileiros, com destaque para a estrutura ética-sociedade-lei. Reale apresentou uma original filosofia do direito, não deixando também de aventurar-se na especulação metafísica, sempre sob significativa influência de correntes alemãs, tais quais a neokantiana, a neoidealista e a fenomenológica. Apesar de dialogar intensamente com essas correntes mais recentes, contudo, nota-se em toda a sua obra a presença tácita de Kant, consolidando a necessidade e a adequação desse pensador à problemática central da civilização brasileira: a de constituir noções de justiça e de dignidade humana adequadas a esta realidade cultural e antropológica.⁸

Segunda razão: espiritualismo brasileiro

Se dar as costas a Portugal significou enfatizar aquilo em que as culturas brasileira e portuguesa divergiam, a contraparte dialética dessa tendência é o pujante e ardoroso espiritualismo que ambas as culturas compartilham. Nisso, separar-se de Portugal representaria uma desnaturação da identidade brasileira. Por outro lado, não apenas de Portugal receberam os brasileiros estímulo a esse espiritualismo exacerbado. As contribuições culturais africanas e indígenas, ao que todas as evidências sugerem, destacavam ainda mais o espiritualismo, fosse de forma animista, fosse de forma

⁷ Coelho, Humberto Schubert. *Atualidade da História das ideias filosóficas no Brasil, de Antonio Paim*. 2023.

⁸ António Braz Teixeira tem-se destacado na historiografia e análise da ética e da filosofia do direito de Portugal e do Brasil, observando que esse destaque nada tem de pessoal, refletindo as ênfases historicamente observáveis dos ciclos de pensamento brasileiro. Ver Braz Teixeira, António. *A reflexão ética luso-brasileira*. Lisboa: MIL, 2023; Braz Teixeira, António. *Caminhos e figuras da filosofia do direito luso-brasileira*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2000.

religiosa, ou mesmo de forma filosófica, como visão de mundo.⁹ Quanto mais a recente historiografia tende ao decolonial e traz à luz os caracteres intelectuais afro-brasileiros e ameríndios, mais clara fica a predominância do elemento espiritual-religioso no caldo cultural brasileiro.¹⁰

No período colonial, as expressões cimeiras do pensamento brasileiro são produzidas em colégios jesuítos. Essa realidade não muda muito na primeira metade do século XIX. Conquanto a independência tenha representado imediata guinada em direção a autores mais ao norte da Europa, religião e espiritualidade não deixaram de ser traço marcante da cultura brasileira. É perfeitamente plausível, aliás, que a transição entre a égide espiritual lusitana e a autonomia espiritual, cada vez mais propriamente brasileira, tenha se dado justamente com o *aprofundamento* da natureza espiritual desse povo que descobria sua identidade como radicalmente ligada a Deus, à vida futura e à busca pela felicidade.

Tenho sustentado essa tese em contraste – não necessariamente em oposição – com a do mais lúcido revelador da problemática brasileira: Antonio Paim (Coelho, 2023; 2022). Em seu *História das ideias filosóficas no Brasil*, Paim consolidou e definiu as ocupações do estudioso da filosofia brasileira como as de catalogar os acontecimentos relevantes da literatura filosófica brasileira e trazer à luz a problemática central dessa civilização, particularmente através de sua produção filosófica. Autores como Ricardo Vélez acrescentaram à proposta de Paim uma investigação filosófico-antropológica da literatura – no caso de Vélez, não apenas brasileira como também latino-americana.¹¹ Penso que esse trabalho precisa ser expandido para englobar aquele que seria justamente o elemento mais típico da cultura brasileira: sua espiritualidade.

O enfoque sócio-político escolhido por Paim e seus discípulos tem algo de biográfico e de reflexo da época – começo da segunda metade do século XX – quando a espiritualidade “não era tema acadêmico”, e a filosofia mais recente debruçava-se sobre as condições concretas da vida política. Ao longo destas primeiras décadas do século XXI, contudo, a tese da obso-

⁹ Margutti, Paulo. *História da filosofia do Brasil: 1a parte: o período colonial*. São Paulo: Loyola, 2013.

¹⁰ Leite, Edgard. *O despertar do sentido: Formação espiritual do Brasil, das origens a finais do século XVIII*. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2023.

¹¹ Vélez Rodríguez, Ricardo. *A análise do patrimonialismo através da literatura latino-americana*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2008. Nos últimos 10 anos, contudo, um crescente número de pesquisadores tem se dedicado a associar a literatura à filosofia, o pensamento brasileiro ao latino-americano.

lescência da espiritualidade e da religiosidade tem sido objeto de atenção não apenas de humanistas como também de neurocientistas, psiquiatras e pesquisadores da saúde pública, que veem na perda de espiritualidade intrínseca, inclusive, um fator de risco à saúde mental.¹²

O mito acadêmico de um suposto conflito entre ciência e religião passa rapidamente à prateleira das teses esdrúxulas do período positivista, mas a educação superior ainda não refletiu essa tendência do mundo da pesquisa, e muitos profissionais continuam a ser treinados para reforçar esse mito.¹³ Para evidenciar a centralidade do elemento espiritual na meditação brasileira recomendo o próprio método de Paim, purgado de sua resistência particular à religiosidade e à espiritualidade, isto é, aponto para a história do pensamento brasileiro em suas maiores expressões, e para as aparições desse elemento na arte e na cultura em geral. Pensadores como Antônio Vieira, Matias Aires, Diogo Feijó, Tobias Barreto, Gonçalves de Magalhães, Farias Brito, Leonardo van Acker e Jackson de Figueiredo. Extraordinária exceção a esses filósofos de verve religiosa ou espiritualista e exemplo de pensador francamente voltado às questões políticas é Silvio Romero, que hoje recebe destaque por ter sido um dos pensadores mais notavelmente racistas da história do Brasil.

Ainda que alguns desses pensadores se inclinassem mais ao tomismo ou ao espiritualismo francês, a filosofia transcendental de Kant servia-lhes de bálsamo moderno para os dramas da Modernidade. Científica, crítica, racionalista, progressista e liberal, a obra kantiana não padecia das críticas a que estavam sujeitas doutrinas vinculadas à teologia, ao passo que, ao final, sustentava as ideias de Deus e da imortalidade da alma, o que satisfazia os interesses existenciais da esmagadora maioria dos pensadores brasileiros. A primeira nota seriamente destoante da sinfonia espiritualista advogada pelos brasileiros foi justamente a acrescentada de Miguel Reale. Também um admirador de Kant e da primazia do espírito sobre a matéria, foi, contudo, o primeiro vulto a abraçar o tecnicismo da filosofia contemporânea contra o estilo mais literário de autores como Magalhães, Barreto e Farias Brito. O que separa as tendências filosóficas brasileiras, a meu ver, não é a ausência do elemento espiritual, mas a aceitação, por parte de Reale e Paim, de um movimento de época tipicamente europeu de abandono e desprezo desse elemento. Uma vez que Reale e Paim protagonizam a histo-

¹² Rosmarin, D.; Koenig, H. *Handbook of Spirituality, Religion and Mental Health*. Cambridge: Academic Press, 2020.

¹³ Barbour, Ian. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. London: SCM Press, 1998.

riografia do pensamento brasileiro por meio século, não é de espantar que a higienização que fazem do elemento espiritual tenha sido aceita como fato consumado e evidência da desimportância desse elemento.

À guisa de conclusão: a presumível presença futura de Kant no Brasil

O estudo da filosofia no Brasil diversificou-se e se tornou mais técnico a partir das décadas de 1960 e 1970. Por um lado, a proliferação de cursos e programas de pós-graduação exigiu maior rigor e especificidade, mas, por outro lado, também afastou a produção filosófica do estilo cultivado, dileitante e, às vezes, elitista de até então. Atividade de grandes intelectuais até a primeira metade do século XX, a filosofia passou a ser atividade dos funcionários do ramo, os professores das universidades. Esse processo envolve prós e contras, que não devem ser romantizados em favor de um ou outro estilo. Fato é, contudo, que os textos mais literários dos intelectuais independentes deram lugar a textos mais técnicos, inspirados no que ocorria também na Europa.

Mais uma vez, essas intensas transformações não abalaram o gosto brasileiro por Kant, que seguiu como um dos mais estudados e mais enfatizados nos currículos. Contudo, o modelo mais curricular também estimulou uma diversificação compulsória dos temas e autores estudados. O estudo técnico e curricular da filosofia exigia que se conhecesse tanto Platão quanto Aristóteles, tanto Kant quanto Locke, e de um interesse orgânico e dileitante centrado em poucos autores os brasileiros passaram a um interesse panorâmico, histórico e especializado. Nesse sentido, Kant, como qualquer outro autor, não poderia mais ocupar um lugar central, sendo “horizontalizado” junto ao rol de autores representativos de cada época, tendência e escola. Essa tendência foi fortemente consolidada pela icônica série *Os Pensadores*, que afetou duas gerações de brasileiros, e, depois, pela indução dos órgãos de fomento e pelos encontros da Anpof, a Associação nacional de pós-graduação em filosofia.

Segunda a letra, Kant deixou de ser o protagonista, mas não foi substituído por nenhuma outra preferência nacional. Segundo o espírito, no entanto, o aniversário dos 300 anos de Kant, em 2024, acaba de comprovar que ele continua a reinar sobre as consciências de professores de filosofia e do público. Foram incontáveis homenagens, matérias e colunas de jornais, dossiês em revistas acadêmicas, diversos eventos em todos os cantos do Brasil, referências a dezenas de livros, incluindo alguns com pouca relação com o autor, uma atenção e um destaque que nenhum outro pensador estrangeiro ou brasileiro já havia recebido.

Ao ser convidado a falar e escrever para portugueses sobre a filosofia no Brasil, não tive dúvidas de que, neste ano, deveria enfatizar a incomparável importância que, há mais de dois séculos, os brasileiros têm dado a Kant. Esse fato não nos permite duvidar do potencial transformador sobre a sociedade brasileira que ainda guarda a obra do filósofo de Königsberg. Passado e presente sugerem que Kant tem futuro promissor no Brasil, e creio ser essa uma das mais esperançosas e belas notícias que eu poderia transmitir aos meus conterrâneos.

Referências

- Barbour, Ian. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. London: SCM Press, 1998.
- Braz Teixeira, António. *A reflexão ética luso-brasileira*. Lisboa: MIL, 2023; *Caminhos e figuras da filosofia do direito luso-brasileira*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2000.
- Bruno, José Pereira de Sampaio. *O Brasil mental*. Rio de Janeiro: Agir, 1960.
- Calafate, Pedro (org.). *História do pensamento filosófico português. Vol. I: Idade Média*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.
- Coelho, Humberto Schubert. “Atualidade da *História das ideias filosóficas no Brasil*, de Antonio Paim”. In: Braz Teixeira, António; Epifânio, Renato (Orgs.). *Filosofia luso-brasileira*. Lisboa: MIL, 2023; *Idealismo e Romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*. Petrópolis: Vozes, 2024; “Leis morais e civis a partir da filosofia da cultura: uma visão atualizada do pensamento de Miguel Reale”. *Ibérica VII*, nr. 22, 2013. [9-23]; “O papel da Filosofia e do imaginário jesuítico nas missões portuguesas (1500-1597)”. *Mirabilia* 35, 2022. [325-346].
- Feijó, Diogo A. *Cadernos de Filosofia*. Ed. Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- Freyre, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2005.
- Leite, Edgard. *O despertar do sentido: Formação espiritual do Brasil, das origens a finais do século XVIII*. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2023.
- Margutti, Paulo. *História da filosofia do Brasil: 1ª parte: o período colonial*. São Paulo: Loyola, 2013.
- Paim, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Londrina: Humanidades, 2007.
- Perez, Daniel O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.
- Rosmarin, D.; Koenig, H. *Handbook of Spirituality, Religion and Mental Health*. Cambridge: Academic Press, 2020.
- Vélez Rodríguez, Ricardo. *A análise do patrimonialismo através da literatura latino-americana*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2008.

O FORMALISMO ÉTICO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS

Jorge Teixeira da Cunha

Relativamente ao pensamento português, podemos dizer que Kant está disseminado por todo o lado, como uma inspiração, mas que não cristalizou em estado puro na obra de ninguém. Quando, porém, se trata do pensamento ético, a disseminação aumenta exponencialmente. Esse facto não deixa de ser compreensível tal é a genialidade de Kant e o número de apelos que espalha em todas as direções e são apropriados na qualidade lugares quase comuns. Isso mostra a grandeza do filósofo cuja posteridade se tornou de magnitude incontrolável.

Correndo o risco de nos tornarmos parte desse mar ingente de apropriadores imprecisos, vamos eleger um ponto central do pensamento ético, o formalismo, e acompanhá-lo em alguns autores portugueses e nalgumas questões que se nos colocam nos dias que correm. Digamos, desde já, que não se pretende percorrer a história da receção do pensamento ético kantiano em Portugal, mas de observar como a inspiração formalista, mesmo recebida de forma incompleta, se tornou uma espécie de lugar-comum que tem tido repercussões no tratamento dos assentos éticos até aos dias de hoje.

O formalismo ético

O que é o formalismo ético? Podemos dizer que se chama “formalismo” ao processo metódico proposto por Kant para identificar e fundamentar a regra propriamente moral do agir. Por um tal caminho, a regra não pode ser buscada em nenhum factor que se encontre fora do sujeito, como seja a natureza ou Deus, nem em nenhuma faculdade do sujeito que não seja a vontade, nas circunstâncias precisas que vamos ver. Digamos, desde já, que este caminho de depuração foi o que o pensamento grego clássico iniciou com a reflexão sobre o “bem”. Para o pensamento grego clássico, a reflexão sobre o bem processa-se contra o relativismo sofista e procura evitar cuidadosamente que a sua definição fosse parasitada por algum elemento imperfeito que não fosse o “bem supremo”, quer dizer depurado de todos “os bens” parcelares que a reflexão encontra no caminho ascensional da sua procura. Com efeito, para lá de todos os bens parcelares que coroam as diversas acções, há um bem único, formal, conforme com a índole da natureza humana como tal. Kant levou esta reflexão ao grau máximo da sua perfeição.

Comecemos por citar o famoso começo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Neste mundo, e mesmo até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (Kant, 1992, 21). Como se define uma boa vontade? A vontade é o elemento central que determina a qualidade da acção humana, a qual é também, tradicionalmente, determinada pela inteligência e por outros elementos práticos que também atraem o ser humano para o bem. Estes últimos são um problema especial para Kant e não vamos tratar deles imediatamente. A razão, como forma superior da inteligência desempenha um grande papel na depuração da vontade, para que seja determinada exclusivamente pela determinação da representação da lei. A boa vontade é cuidadosamente pensada como estando acima dos dotes individuais de inteligência, de argúcia, das finalidades da acção, de todo o tipo de moções e de interesses, da utilidade, da própria felicidade.

A boa vontade joga com o conceito de dever. É por dever, e não por qualquer outra inclinação, como o amor patológico, que a razão e a vontade se identificam com o bem moral. “Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objecto da acção, mas somente *no princípio do querer*, segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada” (Kant, 1992, 30). É aqui que se situa o formalismo kantiano. “Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas acções e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem dar às acções nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside, pois, este valor, se ele não se encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas acções? Não pode residir em mais parte alguma senão *no princípio da vontade*, abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal acção; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori, que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material” (Kant, 1992, 30).

O que é o dever? “Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei” (Kant, 1992, 31). A lei de que se trata é a representação da lei pelo ser racional. Na natureza, tudo se ordena por leis que a razão identifica. Apenas no ser humano se dá a representação da lei, pois apenas o ser humano tem

essa faculdade. Por isso, trata-se de uma lei depurada de todas as inclinações da vontade, e caracterizada pela sua universalidade. Essa universalidade da representação faz-se máxima subjectiva e torna-se real pela vontade que a queira elevar à categoria de norma universal. Uma lei de necessidade evidente a qual o sujeito se impõe a si mesmo. Nisto consiste a autonomia moral kantiana: autonomia é a determinação da vontade pelo respeito a uma lei universal que o sujeito tem a faculdade de dar a si mesmo como representação.

Todo este mundo necessita de um grande número de observações. A primeira observação é sobre o método do pensamento moral. O formalismo kantiano corresponde à tarefa que o filósofo se impõe de elaborar uma filosofia moral “completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico” (Kant, 1992, 15). Para ter as qualidades da lei moral, ou seja, valer universalmente, ter em si uma necessidade absoluta, não ser baseada nas circunstâncias do mundo, mas exclusivamente nos conceitos da razão pura, a filosofia moral tem de se elevar ao mais alto grau de depuração que é, precisamente, o formal, para estabelecer o princípio supremo da moralidade. O pensamento moral, tal como Kant faz na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, faz um caminho ascendente, analítico, em ordem a determinar o princípio supremo do conhecimento moral. Depois, faz um caminho descendente, sintético, de exame das formas de conhecimento vulgar, à luz do princípio supremo.

O formalismo kantiano progride num duplo movimento, analítico e sintético. Por um lado, parte da análise da acção e das suas regras práticas, para mostrar o caminho ascendente da racionalidade, até à formulação do imperativo categórico único e universalmente válido e incondicionado. O imperativo apenas é válido se tiver a virtualidade de se tornar a lei universal da natureza. O formalismo supõe e fundamenta a autonomia do sujeito humano, autonomia que quer dizer que o sujeito é legislador e súbdito da lei, em simultâneo. Aqui encontramos uma famosa aporia do pensamento kantiano que se manifesta na impossibilidade da razão para demonstrar a constância e a universalidade das leis da natureza. E terá de admitir um postulado indemonstrável.

Por outro lado, do ponto de vista sintético, a regra formal do imperativo categórico supõe uma espécie de regresso às normas de razão prática que são outros tantos critérios da vida do ser humano em liberdade. A primeira dessas regras é o tratamento da humanidade, tanto própria como alheia, pelo critério da dignidade e não do preço. A segunda regra é a do

desinteresse absoluto que funda o juízo moral e lhe dá a imparcialidade. A terceira regra é a “categorialidade”, que se opõe à transcendentalidade do imperativo em abstrato e lhe faculta a possibilidade de ser formal em cada situação inédita, como se não houvesse antecedentes nem previsão das consequências da acção.

O formalismo é, pois, um caminho ético muito elaborado e geralmente mal compreendido. De um modo geral, é a tentativa de justificar o dever moral “a priori”, quer dizer, do lado da causa e não da consequência da acção. Supõe a elevação do sujeito humano ao mais alto grau da autonomia moral, autonomia que quer dizer que o sujeito é legislador e súbdito da lei em simultâneo. De um modo mais simples, pode dizer-se que o caminho do formalismo prescinde, ao menos metodicamente, de dados científicos, tradições, revelações religiosas, enfim, apreensões subjectivas da moralidade. É um caminho ético idealista, contraposto aos dados da natureza, da história, da religião, das narrativas de personagens perfeitos ou santos. Estes elementos não deixam de ter importância para a orientação moral do ser humano, mas a sua validade para esse efeito fica condicionada pela aprovação na base de um critério que é o próprio formalismo ético.

O formalismo ético: um pequeno balanço

O formalismo ético de Kant é uma proposta genial. Resistiu a críticas impiedosas como a que Nietzsche lhe faz no seu “Anti-Cristo”, que o trata quase tão mal como trata Paulo de Tarso e pelo mesmo motivo: ser uma obra do ressentimento e da decadência. E, no entanto, quando voltamos aos textos do filósofo, não podemos deixar de admirar o génio discursivo, a humildade, a piedade cristã, o empenhamento na moralização da cultura, no incremento da liberdade, no incremento de uma humanidade que se preza a si mesma, numa sociedade capaz da convivência pacífica perpétua.

Quando Kant eleva o seu olhar até ao zénite da transcendentalidade, em ordem a fundar o dever moral mediante a racionalidade, não podemos deixar de admirar o esplendor daquilo que melhor produziu o género humano. Mas ele não faz apenas isso.

Reparemos que, se não estamos equivocados, o pensamento moral de Kant pretende elevá-lo até uma altura semelhante à do espírito científico. Os desenvolvimentos idealistas do seu pensamento correspondem, tanto quanto à razão pura como quanto à razão prática, a uma preocupação pela objectividade do conhecimento, para lá dos equívocos da sensação, dos enganamentos dos sentidos, dos atavismos da tradição milenar. Nisto, ele é um homem do seu

tempo, um moderno, o melhor e o mais profundo de todos os modernos. Quando desenvolve o caminho formal em ética, ele não pretende hostilizar os dados da realidade acessíveis ao conhecimento empírico. Pelo contrário, pretende expurgar de toda a ambiguidade que sempre ameaça os dados os dados científicos que servem à razão prática, seja das ciências experimentais, seja das ciências históricas, seja das ciências do comportamento.

Quando se esforça por fundar e desenvolver a autonomia da razão, ele leva a termo, filosoficamente falando, aquilo que a ciência já tinha iniciado: uma compreensão do real para lá do paternalismo religioso. Este caminho é muito interessante, pelo menos ao nível metódico. Ele continua uma direcção que o advento da ética filosófica moderna tinha iniciado dois séculos antes.

A sua teoria do puro dever, formulado no imperativo categórico, é uma definição da democracia política e da cultura do respeito pelo ser humano, na sua grandeza e dignidade. Este dado funda o pensamento liberal contra o despotismo, tanto do despotismo carismático dos antigos, como do despotismo iluminado dos modernos.

A dignidade do ser humano como ser responsável por pensar bem, por agir bem, por respeitar o que deve ser respeitado é o princípio de uma cultura nova que lembra as origens do cristianismo.

Além das críticas de Nietzsche a que já aludimos, há uma outra crítica ao formalismo kantiano que não queremos deixar de ter em conta. É a apreciação que lhe faz M. Henry. Para este conhecido representante da escola fenomenológica, o pensamento de Kant tem uma imperfeição de base: a sua incapacidade para descrever convenientemente o sujeito, mais precisamente, por falhar a vida subjectiva como vida sentida. Que podemos dizer desta crítica?

Existe uma plataforma comum entre o formalismo de Kant e a fenomenologia da vida de Henry. Esse ponto em comum é a colocação da questão moral desde o ponto de vista do sujeito como causa das suas acções e não das acções em si, como consequência isolável em relação ao seu sujeito. Daqui para diante, muito os começa a separar. M. Henry teve um longo diálogo, não apenas com Kant, mas com os neo-criticistas franceses. O que está em causa é a possibilidade de sentir ou de experienciar a lei moral. Como sabemos, para o formalista Kant, o sentimento é um factor de grande ambiguidade. Por um lado, despreza o sentimento, como factor que ele chama “patológico”. Por outro lado, dá-lhe importância noutros momentos do seu pensamento, nomeadamente na *Crítica do Juízo*. É a partir desta ambiguidade que Henry lhe faz uma observação muito perspicaz dizendo que ele

evita o problema, o escamoteia, em vez de o enfrentar. Muito justamente, Henry mostra que, mesmo para um formalista como Kant, a essência do valor moral não é certamente a lei moral em si, mas o sentimento dessa lei por parte do sujeito. Daí que Henry tente expandir todos os dados da experiência subjectiva até dar conta da própria experiência da vida como lei. Esse caminho teria sido muito conveniente ao próprio Kant, para mostrar a pertinência da sua ideia de autonomia. Mas ele não o fez. M. Henry pensa tê-lo feito com muito maior eficiência.

O formalismo ético no pensamento português

O pensamento de Kant inscreve-se numa tradição antiga, como vimos. Mas originou uma imensa história de efeitos que perdura até aos nossos dias. O percurso do formalismo ético em Portugal teve as suas dificuldades. Este assunto, porém, não está ainda muito versado. O recente estudo de António Braz Teixeira não contém nenhuma alínea de “ética kantiana”, nem em Portugal nem no Brasil. Isso não quer dizer que está ausente enquanto inspiração de diversos autores. A nosso ver, o racionalismo ético iluminista da reforma pombalina, inspirado pela reflexão de Verney, não deixa de evocar o formalismo kantiano, mas não de uma forma explícita. No seu estudo sobre a influência de Kant em Portugal, José Gama assinala a estranheza com que Silvestre Pinheiro Ferreira se refere, pela primeira vez ao filósofo de Conisberga (Gama, 2005, 1039).

Porém, o criticismo kantiano começa a ser visível no espiritualismo renovado de Cunha Seixas, nas aspirações espirituais e ensaísticas de Antero. Não podemos, porém, dizer que seja uma influência formal. Mas os seus caminhos de laicidade da cultura, de liberalismo da política, de tolerância e respeito pelas diferenças são claramente de raiz kantiana.

No que se refere à ética, a primeira menção explícita que encontramos é em Amorim Viana. Numa página conhecida, o filósofo do Porto, reconhece que Kant é “muito superior a estes grandes analistas (os ingleses Shaftsbury e Hutcheson e A. Smith), pela vastidão do seu engenho metafísico”, mas “o ilustre Kant foi talvez menos apto para sondar os mistérios do coração humano. Empenhado sobretudo em dar aos preceitos força legislativa, descarta demasiado o sentimento” (Viana, 2003, 98). Mesmo que a menção seja rápida, a crítica parece certa do ponto de vista do propósito do autor português que mostra conhecer outras obras de Kant. Mas esta menção parece mostrar um dado que vai ser constante na recepção da ética kantiana: o pensamento português tem um problema com o formalismo que não parece adaptar-se

à nossa mentalidade mais lunar que solar. O próprio Sampaio Bruno bebe em Kant a primeira fase da sua vida, ainda bastante imatura, quanto à crítica da religiosidade, mas não perseverou nesse caminho crítico.

O criacionismo de Leonardo e o racionalismo de Sérgio apresentam, cada um a seu modo, ressonância do idealismo e do formalismo ético de Kant. São os mais claros nessa influência, mesmo sabendo que já estamos longe do tempo do filósofo de Conisberga.

O criacionismo de Leonardo Coimbra tem uma evidente afinidade com o criticismo kantiano. Mas as diferenças são muitas. Leonardo insiste na crítica à separação entre razão teórica e razão prática operada por Kant e na inoperacionalidade dessa separação. Mesmo que isso possa não ser de toda verdade, a nosso ver, como já assinalámos, esse não deixa de ser o problema do criticismo kantiano. A vida moral é irreduzível ao imobilismo de uma racionalidade com pretensões de evidência semelhante ao conhecimento dito científico. Por isso, o criacionismo de Leonardo supõe um movimento ascensional que, tendo em conta os dados científicos, se eleva a um progressivo e inédito coeficiente de realidade, mediante a acção moral. De novo observamos como a secura do formalismo é disforme com a apreensão e a construção do real, mais por um aprofundamento do sentimento poético e religioso, do que pelo esforço de chegar a uma autonomia moral baseada no assentimento a uma racionalidade abstrata.

António Sérgio é outro caso entre aqueles que receberam em Portugal a inspiração do formalismo kantiano, mas também neste caso se trata de uma apreensão mais pessoal do que uma fidelidade estrita. Para Sérgio, o ideal ético do ser humano não consiste numa procura de conformação com a universalidade da ordem moral, para lá dos atavismos tribais, da dominação de uma ideologia míope e até de uma conformidade com os dados das ciências. Nas explicações a um catedrático, escreve Sérgio: “Pois não percebe que a Razão, sendo a busca do Universal no indivíduo – a manifestação daquilo que no indivíduo não é individual?” (Sérgio, 1974, 157). Oliveira Branco, um estudioso seguro da obra do autor dos *Ensaio*s, faz sua e apresenta como representativa do pensamento sergiano esta afirmação das *Confissões de um Cooperativista*: “Não está na moda afirmar-se aquele dever ser racional, independente do espaço, sem sujeição ao tempo, válido para sempre e para toda a gente (...) vindo da espontaneidade primordial do intelecto” (Branco, 1986, 106).

Não se trata, pois, de uma fidelidade estrita ao formalismo, mas de uma inspiração que vai no sentido de apropriar-se de Kant como inspiração

aplicada a preocupações diversas e a contextos situados. Sérgio tentou que a cultura portuguesa fosse pensada como uma educação formal que fizesse a nossa mentalidade superar o atavismo secular das classes dirigentes e dar-lhes os meios de se aproximar da modernidade europeia e de superar os constrangimentos do Estado Novo em relação à convivência democrática. O kantismo tem virtualidades evidentes para isso.

Olhando, porém, estes diversos exemplos de apropriação do formalismo kantiano, não podemos deixar de ficar com a impressão que o modelo é mais perfeito do que estas apreensões individuais e situadas em diversos contextos.

A derrota e a reabilitação do formalismo kantiano

A modo de conclusão do nosso percurso pelo pensamento ético kantiano, vamos apontar alguns exemplos da impossibilidade de fundar a ética pela via formal, ao menos sem cumprir todo o programa como Kant o concebeu.

O primeiro exemplo é tomado da objecção de H. Arendt ao formalismo kantiano, formulada em 1963. É conhecido de todos o julgamento de A. Eichmann, que se defendeu dizendo que a sua vida de torcionário, durante o regime nazi, se fundou na noção de dever e no imperativo categórico kantiano. E não é fácil de rebater a máxima da sua vida, enquanto cumpriu as leis do seu país, a deontologia de um bom profissional. Do ponto de vista formal, o argumento é imbatível.

O segundo exemplo é relativo às questões de regulação ética e jurídica dos comportamentos fraturantes. Se observamos o raciocínio presente em algumas reivindicações bioéticas, ficamos com uma sensação semelhante. Vejamos a tentativa de colocar o direito à interrupção voluntária da gravidez na categoria de direito fundamental. Kant nunca subscreveria uma tal seqüela do seu princípio de autonomia, pois o imperativo categórico de tratar a humanidade sempre como um fim, nunca funda uma tal máxima da vida individual. O mesmo se diga do direito à procriação visto como um direito individual da mulher, por muito chocante que seja este exemplo.

Há um outro exemplo que se refere às reivindicações de respeito pelas opções de género. Em que consistem? Houve um tempo em que foram as lutas pela igualdade feminina e pelo reconhecimento do sentido ético da homossexualidade, em relação a pessoas que se sentem instaladas nessa forma de expressão do afecto. Hoje, porém, as coisas foram muito mais longe e trata-se de distinguir entre sexo com que se nasce e sexo que se escolhe, corpo visível e sentimento de si, distinção entre o que se sente e o que é esperado dos

outros. Vemos como o caminho do formalismo nos deixa na perplexidade para resolver este problema. Pelo caminho do formalismo mal-entendido, vamos chegar à afirmação totalmente idealista do direito a uma autodeterminação que passou além de qualquer base empírica, de qualquer admissão da angústia de chegar à plena identidade e à validade da experiência de si como ponto de partida de toda a forma individual de viver.

O raciocínio presente nos três exemplos, na verdade um pouco caricaturados, não cumpre, a nosso ver, a integridade do percurso discursivo como Kant o formulou. Na verdade, o filósofo propõe um movimento ascendente, pelo qual se sobe do pensamento comum até à formulação do princípio geral universal, expresso na primeira formulação do imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1992, 59). Mas não se pode esquecer que esta formulação é completada por outra, expressa do seguinte modo: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (Kant, 1992, 59). Esta segunda formulação, muito embora mantendo-se formal, corrige a anterior. Por esta via, se a regra da minha vontade, quando destruo seres humanos pelo genocídio ou pelo aborto, viesse a tornar-se universal, a vida seria exterminada. Por isso, podemos observar como Kant previu, até certo ponto, as consequências nocivas do formalismo. Isto, sem esquecer que o percurso de Kant supõe igualmente o movimento de síntese, que se dirige para a fundação das regras da razão prática no respeito pela dignidade do ser humano e pelo desinteresse.

Esta última observação leva-nos no sentido de identificar algumas linhas de inspiração do pensamento kantiano que podemos legitimamente propor como linhas em que se pode ver uma actualidade do pensamento ético de Kant.

A primeira delas é a oposição decidida ao monismo do pensamento moral. Que quer dizer? Quer dizer que o kantismo se opõe a uma reflexão ética em curto-circuito, que podemos identificar, nos tempos de hoje, tanto no positivismo, como no integrismo religioso, como no laicismo e noutras correntes como o utilitarismo. Monismo quer dizer deduzir regras de agir apenas do universalismo a que chegam os dados das ciências ditas exactas. Esse universalismo, da razão pura, não é regra de conduta moral de forma imediata. Necessita do complemento, precisamente, da razão prática. Esta última é normalmente esquecida na cultura comum.

A segunda ideia é a afirmação da diferença entre o imperativo do dever moral e máxima do agir individual. As pessoas de hoje são talvez esforçadas

por viver correctamente, por se desenvolver, por se instruir. Mas o trabalho da racionalidade moral está todo por fazer. O ser humano mergulhado na cultura de hoje, a cultura do virtual, do consumo, continua de forma inocente o contexto da heteronomia da vontade. Foi essa heteronomia que Kant quis superar.

Em terceiro lugar, aludimos a outro elemento kantiano que é o uso das categorias do entendimento para chegar à organização dos dados empíricos. A necessidade de completar a objectividade científica com as categorias do entendimento e com o tribunal da razão. Os dados das ciências são úteis para fundar orientações de agir. Mas eles não fundam imediatamente o dever moral. Por isso, necessitam de uma metafísica dos costumes. Ora isto falta completamente na nossa cultura de hoje.

Finalmente, o propósito de Kant é o desenvolvimento da autonomia e da responsabilidade moral individual, mediante uma educação moral. Isto está por fazer no nosso sistema de ensino, e nas outras formas de transmissão da cultura. Kant, apesar de tudo, continua esquecido, para grande perda do tempo que vivemos.

Bibliografia

- Branco, J. O. (1986), *O humanismo crítico de António Sérgio. Análise dos seus vectores filosóficos*, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Braz Teixeira, A. (2023), *A reflexão ética luso-brasileira*, Lisboa, MIL.
- Gama, J. (2005), *Kant no Pensamento Filosófico Português: A crítica de Leonardo Coimbra*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 61, 1039-1047.
- Kant, I. (1992), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, Ed. 70.
- Kant, I. (1995), *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme.
- Sérgio, António (1974), *Ensaio VII*, Lisboa, Sá da Costa.

PEDRO DE AMORIM VIANA E A PERCEPÇÃO DE KANT EM MEADOS DE OITOCENTOS EM PORTUGAL

José Esteves Pereira

“Assíntota: Linha que se aproxima indefinidamente de uma curva sem jamais cortá-la, mesmo que se suponha uma e outra prolongadas ao infinito com uma distância menor que toda a quantidade finita determinada”
(*Dicionário Houaiss*).

1. Pedro de Amorim Viana (1822-1901) é hoje um pensador visitado e estudado, o que não aconteceu no seu tempo. Poderei destacar, penalizando-me por eventuais omissões, os estudos de José Marinho, Vítor de Sá, António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho e Manuel Cândido Pimentel. Pela minha parte, dediquei-lhe, em tempos, um estudo sobre a sua *Análise crítica ao sistema das contradições económicas de Proudhon* (Pereira, 2004: 215-227).

Devo explicar, antes de mais, a razão de ser da epígrafe que escolhi para este texto. Em louvor do filósofo e matemático que Pedro de Amorim Viana também foi. Permita-se-me que ilustre, metaforicamente, o que me parece ser a relação possível do sábio portuense ao pensamento de Kant, como virei a considerar mais à frente.

2. Nesta breve comunicação que se inscreve no programa de presença e diálogo da obra de Immanuel Kant no pensamento luso-brasileiro, começarei por me referir ao modo como no Porto contemporâneo de Pedro Amorim Viana (1822-1901) se aludia a Kant e ao kantismo nos meios mais tradicionais, sobretudo para os contestar, advertindo sobre a perigosidade dos conteúdos racionalistas. No entanto, também em círculo mais restrito e informado, Kant fazia parte da cultura filosófica, nomeadamente, com propósitos pedagógicos. Eram perspetivas totalmente diferentes num contexto das tensões de *razão e fé*.

Muito se deve a Amorim Viana, no âmbito da sua vasta cultura filosófica e teológica, a profunda meditação sobre a tradição de pensamento ocidental e, para o caso que agora nos importa, a avocação das meditações kantianas para a elaboração das suas reflexões. Todavia, Pedro de Amorim Viana, se para José Marinho, indiscutivelmente, se manifesta pela mais funda rela-

ção a Leibniz (Marinho,1976: 16) sem prejuízo da atenção que também prestou ao autor das *Críticas* ou da *Religião nos limites da simples Razão*. Cumpre, ainda, sublinhar o expectável aproveitamento especulativo kantiano bem presente no seu projeto de um Curso de Moral. Suspendo aqui a avocação amoriniana de Kant para a retomar daqui a pouco.

3. Desde logo, pergunto-me o que teria levado Pedro de Amorim Viana a, publicar, em 1866, a *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* na sequência de um percurso especulativo, mais evidente desde 1852, quando no jornal *A Península*, periódico liberal e filo-hispânico, deu a lume alguns textos, entre eles a sua análise crítica ao *Systhème des contradictions économiques* de Proudhon a que já me referi, onde o lente da Escola Politécnica do Porto já inscrevia a importância de Kant para um enquadramento do percurso do pensamento moderno: além de razões mais íntimas de inquietude reflexiva e atitude mental do pensador importa não esquecer que o debate de razão *versus* fé, que se afirma, excedentemente, na especulação amoriniana de 1866, estava muito presente no seu tempo concreto, portuense e português. Ao contrário do escopo especulativo e problematizador do sábio portuense como se pode observar no artigo de Amorim Viana *Do Papa e do seu poder temporal* que saiu nas páginas de *A Península*¹, publicado ao longo do ano de 1852 uma outra feição argumentativa estava presente. O artigo do “teólogo laico” (na feliz caracterização de Santana Dionísio) será objeto de acerbos reparos por parte de Camilo Castelo Branco no semanário católico *O Christianismo*². O escritor romântico ocupava neste semanário religioso grande parte das colunas do jornal militantemente católico explorando, de vários ângulos, o tema da razão e da fé, da tradição e do que aparece definido como *reação* contra a descrença.

Cumpre dizer que entre os fundadores de *A Península* estava o krausista, discípulo de Ferrer, António Ribeiro da Costa e Almeida (1828-1903) amigo e admirador de Amorim Viana. Costa e Almeida publica, em 1863, um *Curso Elementar de Filosofia*, incentivado por Amorim Viana, como o compendiarista não deixa de confessar. Nas páginas de apresentação do

¹ Sobre a fundação do periódico portuense, vide Maria Fernanda Abreu, “A Península: Jornal Literário e Instructivo.Porto,1852”, *Península.Revista de Estudos Ibéricos*, 2 (2005): 417-423.

² O semanário católico *O Christianismo* também fundado em 1852, igualmente no Porto, é apresentado em 3 de Janeiro por Camilo Castelo Branco e pelo legitimista Francisco Cândido de Mendonça e Melo indo ao encontro de setores empenhados na renovação católica coeva do início da Regeneração.

livro, entretanto, deparamos com um repto ao seu amigo e convivente afirmando que "[Pedro de Amorim Viana é] apaixonado cultor da filosofia, e um dos maiores, senão o mais profundo crítico que nós possuímos nesta ciência, acrescentando: "Oxalá este meu ensaio pudesse desafiar a pena deste raro talento, e servisse de a levar a enriquecer com mais algum precioso estudo, a pobreza da nossa literatura filosófica" (Almeida, 1863). O desafio dirigido a Amorim Viana tem lugar três anos antes da publicação da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*.

No compêndio de Costa e Almeida, no âmbito de vários autores que são aduzidos, relativamente a Kant, verifica-se um conhecimento significativo do que corretamente designa como idealismo transcendental do pensador de Königsberg. Mais tarde exporá, metodicamente, o assunto num *Resumo de História da Filosofia* (1873), onde é confessado o débito à metodologia do krausista belga Tiberghien (1819-1901) Embora desconheça até que ponto existiu uma convivência assídua e empática entre Amorim Viana e Costa e Almeida, atrevo-me a conjecturar que foi significativa. Tanto mais que, em 1864, o primeiro publicará um opúsculo intitulado *Análise do Curso Elementar de Filosofia*, de Costa e Almeida, onde o crítico vê o selo da originalidade e declara o maior respeito intelectual pelo amigo, professor do Liceu Nacional do Porto onde Viana tinha igualmente dado aulas de Filosofia Racional e Moral.³

A intervenção crítica amoriana ao curso e à docência inovadora de Costa e Almeida que teve entre os seus alunos Basílio Teles serve-lhe, igualmente, para fazer o elogio da filosofia no país pouco propenso a demandas especulativas convocando, para tanto, precisamente, o destino emancipador da filosofia kantiana: "O homem diz Kant, contemplando a imensidade dos céus povoados de miríades de mundos, sente-se anulado, qual átomo impercetível, descortinando porém no íntimo do peito a lei moral, reconhece a sua origem divina, reputa-se superior à natureza e antevê a imortalidade" (Viana, 1864: 3).

4. Amorim Viana, entretanto, muito no início da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, começaria por afirmar o previsível desfavor em relação a

³ A saga da oferta adequada de compêndios de filosofia aceitáveis para cumprir a reforma liceal setembrista de 1837 perdurava, não obstante os anteriores esforços de Pinheiro Ferreira (1769-1846), Cunha Rivara (1804-1879), Almeida e Azevedo (1807-1886), Ferreira Tavares (1820-1883) e Sousa Dória (1814-1877), na luta contra a persistente vigência do compêndio pombalino de António Genovesi (Genuense), sucessivamente adaptado com contributos ecléticos e já visivelmente descaracterizado.

livros de crítica religiosa, em que parece querer inscrever a sua obra, adivinhando o clamor dos que, acremente, se revelariam contra as pretensões da orgulhosa razão inspirados pela leitura da *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis, veículo apologético clássico para sinalizar o “contínuo protesto contra a vaidade das discussões filosóficas” (Viana, 1982: 35-36). Embora na estruturação reflexiva do pensador português não haja intenção nem argumento para admitir qualquer arrogância da razão em que nos devemos fundar nem, incautamente, se possa desvalorizar a fé porque esta mais não é do que adesão do espírito à verdade, o certo é que o posicionamento crítico assumido e fundamentado ao longo da sua argumentação terá por consequência imediata a colocação da obra de Viana no *Index Librorum Prohibitorum*. Assim se pretendia dar a devida proteção às convicções mentais dos que não discutiam a ortodoxia e, acima de tudo, increpavam o filosofismo e presumível deísmo. E o livro de Viana lá continuou indexado. Na minha curiosidade de adolescente intrigava-me ver essa tal obra numa certa lista prévia inserta num livro do Padre Zacarias de Oliveira que em perspetiva vigilância católica fazia recomendações morais sobre os conteúdos literários dos autores disponibilizados para uma biblioteca de leitura aceitável.

Mas, voltando ainda a 1852, como já tive ocasião de referir, Amorim Viana publicara as suas reflexões sobre a inconsistência das antinomias proudhonianas, sublinhando que só as vê passíveis de solução através de uma lei unificadora no plano da Natureza e de uma noção de finalidade no plano da Moral. A inspiração especulativa kantiana parece evidente.

Ora, de modo muito diverso, de um aporte crítico, por aquele tempo, nas páginas do jornal *O Christianismo* a que já me referi, que Amorim Viana e os redatores de *A Península* não poderiam deixar de ler, com necessária atenção, deparamos com um outro enfrentamento e aproveitamento da filosofia kantiana.

Kant, mal lido e interpretado, surge como alvo preferencial, colado ao racionalismo e ao deísmo, atribuindo-se-lhe a culpa da descrença numa altura em que se ansiava por uma pretendida renovação, assumida combativamente, como *reação* católica. Portanto, *Reação versus Revolução*. Em nível menos básico do que a difusão pelo jornal ou pelo panfleto há que ter em conta, porém, que eram lidos autores como o muito atendido P. Lacordaire (1802-1861) e manuseava-se, com mais exigência formativa, o *Dictionnaire de Théologie*, atualizado, de Nicholas Sylvestre Bergier (1718-1790) a que o próprio Amorim Viana recorreu citando o verbete *Foi* (Viana, 1982: 45).

Ao longo dos compactos seis volumes, o arsenal anti-filosofista e racionalista é imenso. Nas páginas do *A Península*, o lente da Escola Politécnica não deixava, entretanto, de mostrar o estado da questão relativamente à mediocre instrução do clero, como se pode ler no artigo *A Reação religiosa e o Cristianismo*.

Quanto à perigosidade racionalista, ela surge bem ilustrada nas páginas do semanário católico, a que me venho referindo, alertando para o abismo da dúvida, assinalado através de dois grandes perigos: o jansenismo e filosofia de Kant. Parece-me oportuno não esquecer, assim, o ambiente mental, nas décadas de 50 e 60, subsequentes à turbulência revolucionária pactuada em Gramido que ia pautando o decurso do liberalismo constitucionalista. Claro que também se invocava, por essa altura, uma maior crença no progresso versus vindicação tradicionalista, não esquecendo a mãe de todas as revoluções, a francesa de 1789, que é objeto de execração no setor mais conservador da sociedade. O ambiente mental portuense e nacional da década de 60 não seria, portanto, em nada favorável a Amorim Viana, a que acresciam reparos caricaturais da sua pessoa e hábitos. Isso justifica que a repercussão da sua obra fosse pouca, além do mais, marcada pelo carimbo da indexação e das prevenções não só dos meios católicos. Amorim Viana, justamente incomodado, apontava a convergência de ignorância e acinte pessoal do liberal *O Cronista* onde emerge a discussão da religião versus arte e onde o pensamento de Kant virá à colação a esse propósito.

Ainda em 1852, um dos *compagnon de route* de Camilo, Álvaro Vaz Correia de Seabra e Silva, também nas páginas d'*O Christianismo*, depois de algumas nebulosas referências concetuais subliminares ao pensador prussiano e ao idealismo alemão, afirma o seguinte: “É pois, a nova filosofia de Kant um novo sistema que a impiedade descobriu para combater o cristianismo e uma nova campanha sob a direção de outros chefes. Não se combate abertamente a religião como no sistema de Voltaire, isto é, por uma guerra viva, e por manifestas hostilidades contra ela; pretende-se conseguir o mesmo fim por um modo mais pacífico, mas talvez mais pernicioso, porque mais astuto, e manhoso, explica-se o cristianismo pela razão para o destruir; faz-se dele um sistema de filosofia moral como o de Zoroastro ou Confúcio ou de qualquer outro filósofo, isto é, considera-se como uma obra puramente humana e como tal se explica. Esta guerra ou esta nova espécie de combate tem muita semelhança com aquele, que os jansenistas fizeram à Igreja intentando destruí-la pela mesma Igreja, pondo em execução talvez o sistema mais bem combinado, que o inferno podia sugerir

contra ela. Se os jansenistas, pois, trataram de destruir a igreja pela igreja, os kantistas pretendem destruir o cristianismo pela sua razão crítica, ou pelas suas explicações filosóficas”.

As asserções de Seabra e Silva, embora não expressamente, cercavam os que, como Amorim Viana, assumiam um menor pendor ou mesmo distanciamento de uma piedade tradicional de religiosidade puramente exterior. Quanto à associação do jansenismo a Kant, que nos levaria a mais extensas considerações, permite o acercamento a uma vinculação de racionalismo e afirmação individualista já próxima de anticlericalismo quando nas páginas do periódico se ensaia o resgate dos jesuítas e a reintrodução das ordens religiosas.

5. Foi neste ambiente portuense, mas de índole contrapolar, que, em 1852, Amorim Viana no âmbito da análise crítica às insuficiências antinómicas proudhonianas vinha afirmar que “a Hume sucedeu Kant, isto é ao ceticismo destruidor, o criticismo fundado na análise profunda do espírito humano, análise como nunca dantes se fizera e que criou uma nova filosofia, revelando-lhe um instrumento novo – a lógica antinómica, que Hegel estava destinado a aperfeiçoar e a proclamar como guia seguro, que há-de abrir novos e inesperados horizontes (Viana, 1993: 26).

Assim, não obstante a centralidade histórico-filosófica de Kant na apreciação amoriana, ela parece entendida mais como condição necessária do que inteiramente suficiente na desejada compleição reflexiva. Estaríamos, na percepção do lente da Escola Politécnica, num patamar pós-kantiano como depreendo, nomeadamente, da leitura dos estudos de Arnaldo de Pinho⁴ e Manuel Cândido Pimentel. O que representa para Amorim Viana a filosofia kantiana na sua meditação tomando como referência os anos de 1852 e 1866? Entre intervenção publicista variada antes do aparecimento da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, dera-nos a conhecer *A divindade de Jesus. Fragmento de um livro inédito*, interessara-se por uma figura largamente discutida nos meios católicos, como era o Padre Ventura de Ráulica (1792-1861), publicara *Dos milagres* e dedicava-se a precisões conceptuais que, mais tarde, surgirão, com mais ênfase e projeção especulativa na sua obra magna. E talvez, então, aceitasse, de bom grado, o repto de Costa e Almeida. Na introdução da obra de 1866, sublinha o que classifica como *elemento racional*, realçando os domínios da filosofia e da ciência e a influência destas na teologia. Não vou enveredar pela apresentação dos

⁴ Cfr. Arnaldo de Pinho, *Obras Escolhidas: Dispersos*, vol. V, Porto, Letras & Coisas, 2019: 63.

inúmeros aspetos que convocam a racionalidade e a fé, como já adverti no início, mas não posso deixar de prestar a devida atenção ao que me parece o afloramento mais expressivo do que, em Amorim Viana, é suscitado pela leitura de Kant. Tal incidência emerge do confronto da moral e a revelação, melhor dizendo, a interpretação moral dos dogmas.

Seguindo o itinerário interpretativo amoriniano, é a graça divina que nos “socorre indefetível”, é o domínio do sentimento moral que o filósofo português surpreendera e valorizara em Shafetsbury, Hutcheson e Adam Smith (neste caso sob o designativo de simpatia).

A realidade do sentimento moral afirma-se no âmago de cada um: “Basta entrarmos em nós mesmos. Recolha-se cada um em si. Recorde-se do passado. E verá que quando tem a tomar qualquer decisão há sempre um instinto secreto que o impele para o bem; pois, obedecendo-lhe segue após a obediência infável satisfação; reagindo contra ele, punge-nos o acúleo do remorso.” (Idem: 106).

Para Amorim Viana, sopesando e valorizando, entretanto, o intento kantiano de postular a religião nos limites da razão refere-se, em todo o caso, ao cariz principal, formalista e legislador, eivado de transcendentalismo, por parte do pensador prussiano, que desatendeu o poder do sentimento, o que *ipso facto* lhe impossibilitou o acesso pleno à consciência moral afirmando: “A generalidade a que na *Crítica da Razão Prática* pretende que miremos as nossas ações [reduz-se] à imparcialidade de Smith genuinamente interpretada; e por uma inconsequência singular, o próprio filósofo confessa a insuficiência da sua doutrina, concordando que a razão desajudada do sentimento é incapaz de se elevar à consciência moral” (Idem, *ib.*).

Sobre este aspeto julgo muito pertinente a observação de Manuel Cândido Pimentel, ao entender que o racionalismo amoriniano “pretendia avançar numa proposta que o colocaria, em boa medida, fora da órbita do kantismo, aproximando-o mais dos propósitos do romantismo alemão dos finais do século XVIII, princípios do século XIX”, na linha de Fichte, Schelling, Schleiermacher e Hegel (Pimentel, 2004: 80), acrescido de alguma carência de leitura de Kant no que concerne, por exemplo, ao juízo estético.

Parece haver, portanto, uma situação a que chamarei, assintótica (justificando a pertinência da epígrafe que escolhi) entre Kant e o eventual kantismo de Amorim Viana, em meu entender, já patente, em 1852, quando, a propósito da argumentação amoriniana em torno de Proudhon, não hesitou em prenunciar novos e inesperados horizontes a partir de Hegel.

Entretanto, a empatia plena em relação ao pensamento de Kant pela via

neo-kantiana só se afirmaria, nitidamente, no pensamento português oitocentista na atitude, de certo modo isolada de oitocentista em Ferreira Deusdado (1858-1918).

Referências bibliográficas

- [Almeida] A. Ribeiro da Costa e (1863), *Curso Elementar de Philosophia*, Porto, Typographia da Revista.
- Marinho, José (1976), *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello.
- Pereira, José Esteves (2004), *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pimentel, Manuel Cândido (2004), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV, T.I., dir.de Pedro Calafate, Lisboa, Caminho.
- Silva, Álvaro Vaz Correa de Seabra e, “Suplemento ao artigo sobre o Deísmo, ou breve notícia da filosofia de Kant” (1852), *O Christianismo*, Porto, Typographia de J.A. de Freitas Júnior.
- Viana, Pedro de Amorim (1864), *Analyse do curso elementar de Philosophia de A. Ribeiro da Costa e Almeida*, Porto, Typographia do Jornal do Porto.
- _____(1982) *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____(1993) *Escritos Filosóficos*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

FRANCISCO FARIA E MAIA E KANT
José Luís Brandão da Luz

Francisco Machado de Faria e Maia (1841-1923), natural de Ponta Delgada, é principalmente conhecido pelo pequeno volume que publicou, em 1878, com o título *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, recentemente reeditado na evocação do centenário da sua morte. A obra teria sido em grande parte escrita, como o próprio esclarece, quando frequentava o curso de Direito, que terminou em 1863, e segue a linha do pensamento especulativo de Vicente Ferrer Neto Paiva, renovador dos estudos jurídicos na Universidade de Coimbra, e de seus discípulos Dias Ferreira e Rodrigues de Brito. Simultaneamente, revela uma forte influência da filosofia prática de Kant e da teoria evolucionista que, no século XIX, abriu portas a uma nova forma de compreender o mundo e o posicionamento do homem no universo.

Braz Teixeira considera o autor açoriano «o primeiro representante de um novo tipo de pensamento na filosofia do direito, ainda decididamente metafísico, mas já profundamente marcado pelo cientismo e pelo naturalismo imanentista que irão constituir o substrato da atitude positivista» (B. Teixeira, 2005: 147). Procuraremos compreender em que termos se faz sentir, no pensamento de Faria e Maia, a presença de Kant na conceção dos fundamentos do direito, que ele procurou harmonizar, na sua ontologia, com os dados irrecusáveis das ciências da natureza e do mundo vivo.

1. Os *Elementos de Direito Natural* de Vicente Ferrer Neto Paiva dão início, em 1844, a um novo estilo de pensamento marcado pelo abandono do formato jusnaturalista do compêndio do austríaco Carlos António Martini, que o próprio Ferrer se propusera substituir, sem sucesso, dez anos antes, quando iniciou o magistério da cadeira de Direito Natural. O lente da universidade fazia sentir muito abertamente o desfasamento entre a doutrina de Martini e as novas orientações que, principalmente na Alemanha, se mostravam emancipadas do estilo escolástico, o qual, como afirmava na introdução ao *Curso de Direito Natural* de 1843, criava aos estudantes sérias dificuldades de compreensão. Ao mesmo tempo, os pensadores alemães mostravam maior consonância com os ideais liberais que haviam triunfado em Portugal, nomeadamente Kant, filósofo que Ferrer conheceu parcialmente, através d'*A Metafísica dos Costumes*, da qual recebeu algum

apoio para o seu liberalismo político (Moncada, 2003: 63). Da Alemanha veio também o sistema de Krause, interpretado pelos discípulos Ahrens e Tiberghien, que Ferrer associou ao pensamento de Kant para reconfigurar a nova linha de rumo do curso que ministrava.

Ferrer encontrava no krausismo suporte para ideia de direito como realização dos desígnios específicos da natureza racional do homem, considerada a fonte do direito. Por seu turno, a leitura de Kant mostrava-lhe o papel importante da razão prática na regulação autónoma da atividade humana, em que a liberdade só conhecia limites quando ameaçava «a esfera da justa atividade dos outros» (Ferrer, 1850: § 20, 24), conforme a inspiração do tradicional princípio *neminem laedere*. Procurava, assim, harmonizar uma conceção puramente racional e formal do direito, assente na autonomia da liberdade da vontade humana, conforme Kant lhe sugeria, com a prescrição krausista, que tomava a natureza humana por condição a que a razão haveria de se sujeitar, sob pena de ficar a operar no vazio, sem referências concretas ao que é bem e justo para a ação.

Por esta associação, Ferrer deu o flanco a várias críticas, particularmente as de Faria e Maia, que denunciou a incongruência da posição do mestre de pretender conciliar a condicionalidade do direito de Krause com a liberdade da vontade de Kant. Na visão de Kant, os fundamentos do direito e da moral, estando dependentes da vontade livre e autónoma do homem, não poderão, simultaneamente, depender de uma realidade exterior à vontade, como os fins da natureza humana, conforme Ferrer defendia, apoiando-se em Krause. O realce concedido por Kant às ideias de vontade e também de liberdade é incompatível com as orientações que pretendem subordinar a «ideia de bem e condicionalidade ao fim do homem» (F. Maia, 2023: 82), como as correntes jusnaturalistas acentuavam e o krausismo havia reabilitado. Para Faria e Maia, na linha de Kant, o bem e o justo não estão ausentes do horizonte dos princípios que mobilizam a ação humana, porém, não são entendidos nem como frutos duma revelação transcendente, que é dada a conhecer ao homem no íntimo da consciência, nem resultam duma convenção, mas «exprimem o mesmo que as faculdades do homem e o seu exercício» (F. Maia, 2023: 83). Compreendem-se, pois, como vetores ou guias do desenvolvimento harmónico das potencialidades do próprio homem, cabendo à reflexão filosófica explicitar o seu significado e ao direito formular a lei que regula o seu andamento (B. Luz, 2018: 340-342).

Krause, ao conceber o direito como o conjunto das condições necessárias para promover o destino racional do homem, acaba por desvalorizar a importância da vontade e da liberdade, confrontando-as com algo de su-

perior, exterior à própria iniciativa humana, de teor moralista e regulador de deveres. Faria e Maia reporta-se mesmo a uma passagem da *Filosofia do Direito* de Ahrens onde este afirma, em divergência com Kant, que a vontade «nunca pode ser princípio do direito e do Estado; porque no homem, como em Deus, a vontade não é mais do que uma faculdade da ação, que supõe como princípio e como fim o bem e o justo» (F. Maia, 2023: 83).

Ferrer empreende um esforço de conciliação destas duas concepções que, no perspicaz argumento de Faria e Maia, não poderão coexistir. Por um lado, sustenta, com Krause, a ideia de que o direito deverá contemplar todos os fins racionais do homem e acusa a definição de Kant de restritiva por tomar a liberdade como o único fim do direito, ignorando as demais faculdades (Ferrer, 1850: § 17, 17). Por outro lado, não obstante este alinhamento com o krausismo, atribui ao direito a tarefa de assegurar ao homem as condições para a livre realização do seu fim individual, enquanto este se insere no desenvolvimento da vida social. Cai, assim, na incongruência de compreender o direito, em termos kantianos, da livre promoção da esfera da ação jurídica de cada um, ao mesmo tempo que o condiciona à promoção dos fins da natureza racional do homem. Como bem observa Braz Teixeira, adota uma «concepção krausista mas de paradoxal conteúdo kantiano» (B. Teixeira, 2005: 123), que consiste, conforme denuncia Faria e Maia, em atribuir ao direito a tarefa «transindividualista» de estabelecer as condições para a realização dos fins do homem e, simultaneamente, de afirmar a liberdade como seu princípio e fim.

Faria e Maia, seguindo abertamente a inspiração de Kant, pronuncia-se contra a incongruência do ecletismo de Ferrer, a quem dirige, entre outras, a seguinte pergunta: «Será lícito proibir ao homem todas as ações que não possam ser consideradas como condição para o conseguimento do seu fim racional?» (F. Maia, 2023: 85). Responde defendendo que não será lícito criminalizar, em nome do direito, as ações que se considerem contrárias ao desenvolvimento do fim racional do homem, como viver na ociosidade, negligenciar a educação e a instrução, comer e beber em excesso e todo um estilo de vida que contribuía para a sua degradação. Esses comportamentos, alegava Faria e Maia, coexistem com o direito à educação, à saúde e até mesmo com o princípio *neminem laedere*, que serve a Ferrer para conceder a cada um o direito de seguir a sua vontade, desde que não prejudique os outros. Os exemplos escolhidos procuram fazer ver os embaraços que são criados pela ideia de limitar o direito à promoção das condições do desenvolvimento do destino racional do homem, mas, ao mesmo tempo, fazem sobressair as contradições em que se debate o pensamento de Ferrer.

Segundo Faria e Maia, estas resultam da impossibilidade de manter associadas duas concepções de direito incompatíveis, a de Krause, que compreende o direito em termos de condicionalidade ao fim do homem, e a de Kant que faz assentar o direito na sua vontade livre: «Entre as duas concepções há um perfeito antagonismo; quem aceitar uma tem de recusar a outra» (F. Maia, 2023: 86). Apesar de adotar a definição do direito de Krause, Ferrer «encosta-se completamente à doutrina do velho filósofo de Königsberg» (F. Maia, 2023: 84) e, como já tivemos ocasião de observar, «faz entrar em contramão a solução de Krause que dispõe duma ‘natureza humana’ com a panóplia de finalidades a imporem as suas exigências normativas» (B. Luz, 2022: 116). Uma reserva seguradora da coesão social, na forma de preceitos ético-jurídicos, sobrepõe o seu domínio às decisões livres da vontade.

2. A concepção evolucionista da natureza, desenvolvida por Darwin, Huxley, Haeckel e Spencer, trouxe a Faria e Maia a mundividência que Braz Teixeira denominou de «naturalismo imanentista» (B. Teixeira, 2005: 147). A nova teoria abria o pensamento metafísico ao mundo da ciência moderna, permitindo compreender a vida espiritual do homem, nomeadamente a vontade, como indissociável das ideias de força, capacidade e lei, que são, no seu conjunto, «elementos integrantes de toda a substância, faces ou aspetos necessários de todo o ser» (F. Maia, 2023: 88). Imbuído dessa mundividência, Faria e Maia pressupõe uma linha de continuidade entre as dinâmicas do mundo vivo e da vida espiritual: «Não existem vidas e espíritos puros, nem uma matéria completamente inerte; mas substâncias que se organizam e espiritualizam, realizando os diferentes modos de atividade e em harmonia com a lei da ‘evolução e da involução’» (F. Maia, 2023: 56). Apoiando-se em Spencer, fala do desenvolvimento gradual e sucessivo dos diversos seres pela ação de uma força homogénea, indestrutível, contínua e uniforme que atravessa todos os fenómenos do universo, desde os mais elementares às realizações mais complexas da vida espiritual, que contemplam a ordem moral, jurídica e económica.

Faria e Maia procura articular a fundamentação kantiana do direito na vontade livre do homem com o pendor naturalista da sua visão da substância, marcada pela permanente combinação de ações e reações que operam segundo uma determinada ordem. A vontade compreende-se em ligação com a dinâmica ordenada de todo o universo e em ligação com os sentimentos, as paixões, os impulsos e os ideais humanos. Ela representa a parte da natureza humana que dá origem ao direito, em que o homem se procura sobrepor à sua dimensão animal, egoísta e imediatista. Nela enraízam as ideias do bem,

da solidariedade, do justo e do direito que «são a expressão desta energia íntima, deste princípio superior a que chamamos vontade, e que se revela à inteligência como todas as outras realidades» (F. Maia, 2023: 93).

Ao considerar «a vontade de cada indivíduo nas suas relações com as vontades dos outros indivíduos» (F. Maia, 2023: 64), como elemento gerador de toda a vida moral e jurídica, Faria e Maia toma lugar na linha de seguidores do pensamento de Kant, que «viu perfeitamente esta verdade, quando assentou a moral sobre o princípio da autonomia» (F. Maia, 2023: 74) de uma consciência que legisla em termos universais e apenas condicionada pela sua própria vontade. A moral e a justiça não têm origem transcendente, nem resultam de uma convenção, mas derivam da vontade livre e autônoma, competindo à “metafísica dos costumes”, conforme preconiza Kant, «investigar a ideia e os princípios de uma possível vontade *pura*, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas a maior parte da Psicologia» (Kant, 2019: pref., 18). Faria e Maia, em consonância com a orientação transcendental que Kant confere ao tratamento do tema da fundamentação do direito, alude a vários textos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, da *Crítica da Razão Prática* e também da *Metafísica dos Costumes*, que, segundo diz, «são de todas as obras de Kant aquelas a que a filosofia moderna tem menos restrições a fazer», pelo menos da parte dos «partidários da doutrina da imanência» (F. Maia, 2023: n. 29, 77).

Compete à metafísica da moral, adianta Kant, «investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão» (Kant, 2019: pref., 16), prescindindo de todo o fator empírico e fixando-se apenas na nossa vontade enquanto é capaz de elevar as suas máximas à altura de leis universais a que ela própria se submete. Será, pois, conclui Faria e Maia, «esta vontade idealizada ou concebida na pureza da sua essência, que constitui o fundamento da lei moral e jurídica» (F. Maia, 2023: n. 29, 77). O poder legislativo da vontade pura, que não é outra coisa que a razão prática, é o garante da própria liberdade, não enquanto ela se submete à lei, mas na medida em que a deu a si própria e, por essa razão, se submete a ela. Pela autonomia que a liberdade possui de ser para si mesma uma lei, a que não pode recusar de se submeter, distingue-se do livre-arbítrio que é a faculdade de rejeitar a sujeição a leis. Kant distingue na noção de liberdade dois planos diferentes: um em que o homem é considerado do ponto de vista sensível ou empírico, sujeito a uma variedade de inclinações que solicitam a sua opção, o outro em que o consideramos de um ponto de vista inteligível. Nesta perspectiva superior, «o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria

vontade senão sob a ideia da liberdade» (Kant, 2019: 109), a qual, acrescenta Kant de seguida, está ligada ao conceito de *autonomia*.

Desaparece a contradição que possa existir, ao nos considerarmos livres e, ao mesmo tempo, submetidos a leis universais, produto da vontade livre, se atendermos à distinção entre o ponto de vista empírico ou sensível e o transcendental ou inteligível. A distinção serve de base ao argumento de Kant, que poderá resumir-se ao seguinte: «a ideia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isso, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade» (*Ibidem*, 111). Todavia, como me encontro inserido no mundo sensível, careço de um imperativo moral para conformar as minhas ações com a autonomia da vontade, isto é, com o seu *dever*, assim como careço também de normas jurídicas, isto é, do direito, para definir as «condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade» (Kant, 2005: 43).

Para Faria e Maia, Kant foi o filósofo que «não só viu mais claramente onde estava o princípio de todo o direito, mas ainda formulou com mais rigor a lei do primeiro momento da vida jurídica» (F. Maia, 2023: 79-80) ao enunciar como lei universal do direito a coexistência da liberdade dos diferentes indivíduos. Todavia, argumenta o nosso autor, este princípio, cuja formulação remonta ao *neminem laedere* do Direito Romano, consagrado no *Digesto* de Ulpiano, apesar de verdadeiro, não abrange todas as relações jurídicas, pelo que não poderá ser o princípio supremo do direito. Será necessário integrá-lo numa fórmula mais geral que, para além das condições que asseguram a liberdade de cada um com a liberdade de todos, que é um dos aspetos da vontade, dê atenção também a outra categoria geral de fenómenos, como os contratos, as sociedades e o governo, que abrange «as relações que derivam das combinações de volições e soberanias» (F. Maia, 2023: 81). Para Faria e Maia, a fórmula kantiana afigura-se limitada por focar a atenção nas relações que dizem respeito ao direito da integridade pessoal e da propriedade, negligenciando os factos jurídicos que respeitam a articulação das vontades. Ao referir-se apenas a um dos aspetos da vontade, carece de correção que a torne mais abrangente, pois, diz o autor micaelense, «é impossível deduzir a combinação das volições da simples coexistência ou justaposição de vontades» (F. Maia, 2023: 82). Por isso propõe substituir a fórmula kantiana da coexistência ou justaposição de vontades pela «combinação de volições», para assim atender ao incumprimento dos contratos que, apesar de constituir uma ação injusta, não interfere na liberdade dos outros.

A crítica de Faria e Maia não se opõe a Kant, a quem reconhece «o mérito incontestável de ter indicado, com grande precisão e rigor, o elemento da natureza humana, a que corresponde a moralidade e o direito, afirmando ao mesmo tempo que sobre este elemento devem pousar as leis morais e jurídicas» (F. Maia, 2023: 78). O seu propósito é o de tornar a sua formulação mais abrangente, contemplando aspetos do direito que nos parecem em grande parte ligados ao exercício das funções de conservador do registo predial, um serviço que criou e dirigiu na sua terra natal e que foi objeto de análise dum trabalho que, com o título de «Tese», apresentou num congresso jurídico, em Lisboa.

Referências bibliográficas

- Brandão da Luz, José Luís, «Francisco Machado de Faria e Maia e as categorias biológicas do seu pensamento metafísico», em Berta Pimentel, Manuel Cândido Pimentel e Renato Epifânio (coord.) *Francisco Machado de Faria e Maia, Roberto de Mesquita e o seu Tempo*, Lisboa: MIL, 2024, pp. 46-59.
- Brandão da Luz, José Luís, «O krausismo em Francisco Machado de Faria e Maia», em *Os Açores na Filosofia e na Cultura – Estudos II*, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2022, pp. 159-169.
- Brandão da Luz, José Luís, «A Filosofia do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», em *Os Açores na Filosofia e nas Ciências – Estudos I*, em Ponta Delgada: Letras Lavadas Edições, 2018 pp. 339-347.
- Braz Teixeira, António, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Editorial Caminho, 2005, pp. 147-151.
- Faria e Maia, Francisco Machado de, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica* [1878], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, org. de José Luís Brandão da Luz, apresentação de António Braz Teixeira, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2023, pp. 25-107.
- Faria e Maia, Francisco Machado de, *Tese*, *ibidem*, pp. 125 -159.
- Ferrer Neto Paiva, Vicente, *Elementos de Direito Natural ou de Filosofia do Direito* [1844], 2.^a ed. corrigida e aumentada, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1850.
- Ferrer Neto Paiva, Vicente, *Curso de Direito Natural segundo o Estado Atual da Ciência Principalmente em Alemanha* [1843], 2.^a ed., Coimbra: Imprensa da Universidade, 1856.
- Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2019.
- Kant, *A Metafísica dos Costumes*, trad., ap. e notas de José Lamego, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- Moncada, Luís Cabral de, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal* [1938], Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 131-143.

O DIÁLOGO COM KANT EM FERREIRA DEUSDADO

Luís Lóia

A «nova ciência» da *psique*, que se começa a autonomizar da Filosofia da Mente no último quartel do século XIX com os trabalhos experimentais de Wilhelm Wundt, desperta no nosso autor uma particular atenção ao estudo da mente e dos fenómenos da consciência. Os estudos que desenvolve no âmbito da psicologia criminal e da educação tem o seu fundamento na formação filosófica que obtém no Curso do Superior de Letras que conclui em 1881. Os seus *Ensaios de Philosophia Actual*¹, de 1888, justificam o afirmado. Para o nosso autor, enquanto a ciência ou as ciências se ocupam de fenómenos físicos, a Filosofia tem por objeto o Homem, as ideias, os fenómenos psíquicos da mente, as operações lógicas, a linguagem, no fundo o estudo da consciência e o modo próprio de intentar o conhecimento do Espírito. É a partir deste enquadramento que irá conceber o seu sistema filosófico. Sustentando que «O ideal da filosofia contemporânea será o de conciliar a «filosofia clássica, tradicional, (...) com a filosofia experimental, científica, que vive em harmónica aliança com a física e a psicologia» (*Op. cit.* p. 218), infere a necessidade de *voltar a Kant*. É este o pressuposto tomado quando se propõe, na sua obra seminal já citada, esboçar, *em traços breves*, as características fundamentais das *escolas filosóficas contemporâneas* que considera serem o *Associonismo*, o *Evolucionismo* e o *Neokantismo* (*Idem*, p. 225). Começa por definir o *Associonismo* como a escola filosófica que considera «todos os atos psíquicos e todas as faculdades, como produto da associação de ideias e como encadeamento de fenómenos» (*Idem*, pp. 225-6). Aí inclui o que designa por *materialismo*, de Hobbes, o *sensualismo*, de Locke e o *idealismo*, de Berkeley, que culminam na já mais elaborada teorização psicológica de David Hume e Stuart Mill. No entanto, para o nosso autor,

As engenhosas análises da escola associonista, que pretendem demonstrar que as noções de quantidade, tempo e espaço são deduzidas da experiência, não passam de enganosas seduções da imaginação, arquitetadas sobre uma petição de princípio, como na sua profunda crítica, magistralmente o têm provado os notáveis caudilhos do *Neokantismo*... (*Idem*, p. 230)

¹ Deusdado, Manuel A. Ferreira (1888), *Ensaios de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza.

No que se refere ao *Evolucionismo*, destacando Spencer, considera que tal escola, nascendo do confronto com as ideias criacionistas comuns na Filosofia clássica, tradicional, assumindo um carácter de moderna cientificidade, acaba por, paradoxalmente, se afirmar como apenas mais uma forma de conceber toda a evolução de um ponto de vista criacionista. Ao considerar que «o princípio sobre que assenta a teoria evolucionária é que todas as formas da matéria são produtos do movimento, e que todo o ser é uma resultante de incessantes variações» (*Idem*, p. 242), refere Deusdado que:

A hipótese evolucionista seduz a imaginação poderosamente, mas no fundo a sua diferença, não é senão de grau, da velha hipótese da criação. (...) O resultado da mudança evolutiva, traz consigo como acréscimo alguma coisa que não existia no estado antecedente. O que imprime valor lógico aparente à teoria da evolução, é o processo erróneo pelo qual interpretamos a ideia de continuidade. (*Idem*, pp. 259-60)

Tal desfaz a necessidade lógica de um princípio legislador dessa mesma evolução.

Mas não só é a crítica que faz ao *associacionismo* e ao *evolucionismo*. Tomadas como *escolas filosóficas contemporâneas* não esquece o *positivismo* que tão caro era a Teófilo Braga e que, em 1877, havia já publicado os seus *Traços Gerais de Filosofia Positiva* e, em 1884, o seu *Sistema de Sociologia*. A sua crítica faz-se tomando partido daquilo que designa como escola *Neokantiana* e o critério para sustentar essa crítica assenta na concepção que tem de absoluto.

Se em termos teológicos, o seu catolicismo nunca lhe suscitou dúvidas, em termos filosóficos, quer servir-se da fundamentação epistémica sólida que encontra em Kant para sustentar como o absoluto – ou Deus – preside quer à ordem do conhecer, quer à ordem do agir. A sua noção de absoluto é clara:

Quando se fazem entrar em noção do absoluto as três noções elementares na accepção comum do infinito, do perfeito, do absoluto, essa noção chama-se Deus. Neste caso o absoluto mostra-se sob diferentes aspectos e é para muitos a razão suficiente das cousas. Como razão suficiente das causas secundárias, para os philosophos, o absoluto chama-se *causa primeira*; - como razão suficiente de substancias relativas, *substancia absoluta*; - como razão de todos os fins particulares, *fim supremo ou bem*; - como razão das cousas que duram, *eternidade*; - como razão das cousas extensas, *immensidade*; como razão de toda a verdade, *verdadeiro absoluto*; - como razão de toda a beleza,

bello absoluto. O absoluto é uma ideia resultante d'uma operação racional, como o mundo exterior é a resultante d'uma operação sensitiva (*Idem*, pp. 99-100). [...] [Mas] Há elementos fundamentaes em todos os conhecimentos provenientes da percepção externa que envolvem a condição do absoluto, manifesta na determinação do relativo. O absoluto não pode definir-se senão verbalmente por oposições, mas a philosophia critica reconhece que este principio se encontra no fundo das diferentes vicissitudes de toda a verdade relativa. (*Idem*, pp. 101-102)

Posto isto, segundo o nosso pensador: «Nenhuma escola filosófica fez a análise das condições de legitimidade do conhecimento, dum modo tão completo e profundo, como a tem feito os pensadores críticos desde Kant...» (*Idem*, p. 275). É Kant que vem sublinhar, ao analisar as *fontes e elementos* do conhecimento, que todas as ideias supõem a experiência, mas não são redutíveis a simples mecanismos de associação de percepções. Do mesmo modo, é Kant que chama a atenção para a «essencial distinção entre o ato da consciência, que atesta a sua continuidade *interna* e o seu princípio legislador sobre as sensações que exprimem a variabilidade *externa* (cf. *Idem*, p. 280) e, sobre este aspeto, destaca: «O criticismo demonstra que tudo vem da sensação, exceto o próprio pensamento, cuja existência permanece em nós como princípio diretriz e pedra angular, sobre que há de assentar o edifício da ciência» (*Idem*, p. 281).

Assim, o Neokantismo que Ferreira Deusdado professa está em linha com Kant ao sustentar que a ciência visa o conhecimento das formas e da matéria e, também por isso, não se poderá fazer ciência sobre o absoluto, mas é o prefixo *Neo*, aposto a Kant, que o fará defender que qualquer ciência só será compreensível se partir da compreensão do absoluto, e esse não é do âmbito da física, mas sim da metafísica.

No plano metafísico, quer em termos filosóficos, quer em termos teológicos, o fundamento último é o absoluto e por isso afirma que: «Kant [...] que com a sua critica profunda arruinou os processos metaphysicos, reconhecendo todavia a existência do absoluto, como uma necessidade invencível para a sciencia e como um insito ideal para a humanidade» (*Idem*, p. 286).

Não sendo realidade objetiva, isto é, não sendo um fenómeno, não tem correspondência adequada e unívoca com qualquer objeto externo que se apresente à mente. Sendo ideia e não coisa, não é, também, simplesmente, um *númeno* que se situa numa sombra cognitiva inteiramente inacessível, pois que os fenómenos podem ser e são evocativos dessa ideia, embora a ela não correspondam inteiramente. Seria, pois, no entender do neokantismo

de Deusdado, como que uma categoria totalizadora e expressão da unidade das categorias do entendimento que Kant concebe, a saber: Quantidade (Unidade, Pluralidade e Totalidade); Qualidade (Realidade, Negação e Limitação); Relação (Substância, Causalidade e Comunidade) e (Modalidade) Possibilidade, Existência e Necessidade.

Esta noção totalizadora, suporia, para Deusdado, a possibilidade da «... transfiguração do pensamento no absoluto, explicando tudo por formas da sensibilidade e da razão» (*Idem*, p. 285), ultrapassando desse modo o que para Kant seriam antinomias da razão.

Lembremos que antinomias podem ser entendidas como conjuntos de afirmações que estabelecem entre si relações de contradição, mas podem ser ambas sustentadas por argumentos sólidos. Trata-se por exemplo da consideração do infinito quando se considera o mundo em termos de espaço ou de tempo. Em termos lógicos, o entendimento, ao provar a tese, demonstra que a antítese está errada; e ao provar a antítese, demonstra que a tese está errada. A impossibilidade lógica de sustentação da existência de um mundo infinito, por exemplo, quer seja considerado a partir do espaço ou do tempo, é a mesma impossibilidade lógica para se sustentar a existência de um absoluto. Em última instância, segundo Kant, da possibilidade de pensar tais conceitos, como os de *infinito*, *mundo* ou *Deus* – a que podemos acrescentar o conceito de absoluto – não se pode deduzir a sua existência como princípios reguladores, ou legisladores, do conhecimento do mundo fenoménico como pretende Ferreira Deusdado ao afirmar que «Os princípios irredutíveis do espaço, do tempo, do número, da substância e da causalidade constituem o que se chama o absoluto.» (*Idem*, p. 284).

Não estaria o nosso autor ciente da possível incongruência ao afirmar – não a postular, mas ao afirmar, dizemos – a existência de um absoluto como princípio legislador último de todo o conhecimento?

Estamos em crer que a resposta é afirmativa e que a solução para o problema – se é que existe – encontra o nosso autor na noção, não do entendimento, mas sim na noção kantiana de razão. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma: «a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*. Um *organon* da razão pura seria o conjunto desses princípios, pelos quais são admitidos todos os conhecimentos puros *a priori* e realmente constituídos»².

Assim sendo, parece ao nosso ao nosso autor ser possível justificar a seguinte inferência: se podemos afirmar que o entendimento tem o poder

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: B 24.

de reconduzir a variabilidade dos dados da experiência à sua unidade dos fenômenos através das suas categorias, poder-se-á afirmar que a razão é a faculdade que tem o poder de reconduzir à unidade as categorias do entendimento através dos princípios puros. Deste modo, estaria ultrapassada a contradição antinômica, dado que a razão não se relaciona imediatamente com a experiência ou com qualquer fenômeno, mas apenas mediadamente através do entendimento, fornecendo *a priori* os conceitos que conferem unidade às suas categorias, como, por exemplo, o conceito de absoluto. De facto, não podendo ser inferido ou conhecido a partir do mundo fenomênico, não significa que o absoluto não possa ser pensado como princípio transcendental unitivo das formas operativas do entendimento. Conforme afirma, lidando diretamente com as antinomias da razão expressas por Kant:

Ora o infinito é uma ideia simples da razão, é a ideia do todo ou totalidade que todos os espíritos compreendem. Todos os matemáticos e filósofos, com raríssimas exceções, sustentam que o finito não se concebe senão no infinito ou que o finito é uma parte da realidade e o infinito a realidade completa. (*Idem*, p. 96)

Aparentemente ultrapassada esta dificuldade, será na compreensão da filosofia moral de Kant que o nosso autor irá encontrar maior suporte para fundar as características próprias do seu Neokantismo. Partindo do que afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a saber:

O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*. (...) Este pensamento traz na verdade consigo a ideia de uma outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que concerne o mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas).³

Assim sendo, do ponto de vista formal, é já concebível a existência de um absoluto acessível à tematização filosófica, pois que os imperativos que se impõem pela Razão Prática e que se fundam em postulados, revelam uma existência suprassensível, da qual não se faz ciência, mas da qual se pode fazer filosofia ou teologia. Para Kant:

³ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: BA 119.

...um *postulado* da razão pura prática (pelo qual entendo eu uma proposição *teórica*, como tal, porém, não demonstrável, por estar inseparavelmente anexa a uma lei *prática* que tem *a priori* um valor incondicionado).⁴

(...)

Estes postulados não são dogmas teóricos, mas *pressupostos* sob um aspeto necessariamente prático; portanto, não ampliam certamente o conhecimento especulativo, mas dão às ideias da razão especulativa *em geral* (por intermédio da sua relação ao prático), realidade objetiva e habilitam-na para conceitos cuja possibilidade, de um outro modo, ela nem sequer apenas poderia pretender afirmar.

Estes postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade*, considerada positivamente (como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível) e da *existência de Deus*. (*Idem*, A 238, 239)

Ou seja, o mesmo absoluto, que se manifesta e que é suporte da harmonia e da ordem das partes com o todo; que é sinal, senão sinónimo, da Providência, revela-se, tanto na dimensão individual, pela autonomia e dignidade da pessoa, porque é racional, como se repercute também na dimensão social. O apelo é o da necessidade da filosofia ou da metafísica para se possam complementar as concepções da filosofia clássica, tradicional, com as da filosofia experimental, científica, evidenciando-se a unidade do indivíduo consigo mesmo, a harmonia com os outros em domínio social, assim como entre as partes que constituem o todo do Universo e, por último, a unidade harmoniosa de todo Universo com o Criador – no fundo, o absoluto ou a mostração da Providência como começou por referir em *Ensaio de Philo-sophia Actual*.

⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*: A 220.

O DIÁLOGO COM KANT DE LEONARDO COIMBRA

Manuel Cândido Pimentel

Não é fácil sintetizar o diálogo fecundo da filosofia criacionista de Leonardo Coimbra com Kant, multiplamente espelhado nas páginas dos seus livros e dispersos e profundamente informado pela cultura filosófica e científica do seu tempo, a par do conhecimento do destino do kantismo e da sua mais recente interpretação. No juízo certo de Francisco da Gama Caeiro, é ele «o pensador português da primeira metade do século XX que mais detida e profundamente meditou sobre as implicações metafísicas e gnosiológicas das três Críticas kantianas, discutindo-as e confrontando-as com a noção criacionista de filosofia»¹.

A abordagem que procure situar Leonardo Coimbra na relação com Kant geralmente reconhece ter sido o kantismo a filosofia com que especulativa e criticamente mais dialogou. Atendeu, com efeito, às três críticas, embora de forma mais vasta se tenha interessado pela epistemologia e a metafísica da razão pura teórica e a ética. Conheceu a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática* em traduções francesas de 1864 e 1906, respetivamente, encontrando-se na sua obra referências de possível leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. Quanto à *Crítica da Faculdade de Julgar*, não sei ao certo se dela hauriu conhecimento direto, mas é suficiente, para admitir que estava na posse dos seus conteúdos, notar o modo como aborda os temas do belo, do sublime e da finalidade em Kant, em obras como *O Criacionismo* (1912) e *O Pensamento Criacionista* (1915), a par de alguns dos seus dispersos, nomeadamente «A Categoria da Qualidade» e «O Idealismo da Natureza», de 1913².

Racionalismo dialético de tendência sistematizante, o criacionismo revela-se sensível à dimensão transcendente do Espírito, deste se aproximando o pensamento por vocação metafísica e assintótica, por um inexaurível trabalho racional e intuitivo. A definição e a vigência noéticas do conceito de *noção* e do pensamento como *linguagem de noções* — uma atividade

¹ Francisco da Gama Caeiro, «Nota acerca da recepção de Kant no pensamento filosófico português», in *Dispersos*, vol. II, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 220.

² A seguir, reportamo-nos à edição crítica: Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 8 vols., 2004-2014.

dinâmica, viva e criadora, de que são funções ou manifestações expressivas do seu poder inventivo a ciência, a arte, a filosofia e a religião — tomam fundamento na capacidade criadora do juízo, já que da atividade judicativa promana, como fonte, a vida substancial perene do pensamento diversificado na multimoda forma do saber humano, por ela de idêntico se justificando a mesma estrutura nocional da atividade pensante, uma vez que o pensamento a ele mesmo se concebe como *pensamento de noções*, não sendo a realidade criada mais do que o sistema das noções em dialética assunção para um conhecimento cada vez mais amplo, caminhando e aprofundando os seus núcleos nocionais, indo do centro e das margens da ciência e da arte a culminar na filosofia e no sentimento religioso, para vir a descentrar-se no abraço dadivoso do Ser, e segundo a mais exaltada visão cósmica do Homem e do Infinito, a que uma visão amorosa dos seres como mónadas acode a dar espiritual sentido.

O pensamento é sempre construtor: pensar é construir, estabelecer relações, a cada momento estando o pensamento em enraizada comunicação com o universo, na realidade e nunca fora dela. A presente definição da atividade criadora do pensamento com suficiência demarca a posição leonardina daquela que o kantismo sustenta, uma vez que, na sua pessoal interpretação do sistema do pensador alemão, a teoria kantiana do conhecimento se apresenta como um *apriorismo anatómico* ou *material*, a que o criacionismo se opõe como *apriorismo funcional*.

A crítica a Kant vai no sentido de reprovar-lhe o dualismo do númeno e do fenómeno, rejeição que se estende ao jogo lógico e formalista de uma razão teórica cindida da razão prática, que tomando o conhecimento por acabado processo (no ponto de vista apriórico das estruturas cognitivas), cria precisamente «a ilusão de ser um apriorismo funcional»³. Se o apriorismo anatómico toma «o pensamento numa certa altura do seu progresso [dialético]», analisando-o, desfibrando-o e procurando-lhe o condicionamento implícito, conclui o pensador português ser o kantismo uma forma de apriorismo gnosiológico falseador da realidade criacionista ou ativa do pensamento, pois converte as formas, as categorias ou os conceitos em dados do pensamento, prévios à ação do juízo que os cria e os justifica. Não seria o mesmo juízo mais do que o momento noético-formal do pensamento caminhando para o molde tético adequado a matéria cognoscitiva. Este apriorismo não teve em conta a dimensão histórica e até mesmo sociológica da ação judicativa, uma vez que ignorou que, subjacentes às estruturas

³ O *Pensamento Criacionista*, vol. II, p. 187.

noéticas formadas, estão a atividade do pensamento coletivo⁴ e a realidade inventiva da dialética pensante. Aqui põe o criacionismo em visível relevo a existência de um nexos profundo entre uma sociologia do conhecimento e uma metafísica da vida criadora da atividade judicativa, porque o juízo, relação dinâmica e ponto de partida de novas relações — num sentido sistematizador ascendente —, precisamente declara ser ele próprio a raiz mesma do pensar, do conhecer e do agir. O *cogito* criacionista é definido como a síntese do querer, do sentir, do conhecer e do agir, isto é, como síntese do pensamento, do sentimento e da vontade, o que implica que o *cogito* nunca é encarado por Leonardo como uma abstração, como idealidade pura, mas como sujeito encarnado.

O pensador criacionista não desconhece a diferença entre *pensar* e *conhecer*. Nesta medida, evoca Kant: «Pensar requer apenas o acordo dentro duma consciência pensante; conhecer requer o acordo actual ou actualizável de todos os pensamentos.»⁵ Assim, quando diz que o conhecimento implica o *acordo atual ou atualizável* de todos os pensamentos, seja o acordo social, significa isto a abertura à emergência da alteridade, mas uma alteridade que se busca como autêntica transcendência, explicitamente exigida como a garantia da universalidade objetiva do conhecimento: «O conhecimento implica o *acordo social*», faz-se «por leis que são as relações dos pensamentos» e «o sistema dessas relações é a Razão.» Assim, a razão é «de ordem social» (*Ibidem*). E corrige logo a seguir a tendência para conceber o isolacionismo da razão, observando que pode «parecer pelo que dissemos que os pensamentos de cada consciência são apenas sujeitos à condição dum acordo interno, entre si e adentro dessa consciência». Porém, tal não acontece. «A consciência não é um sistema isolado, é antes um sistema de universais relações, de modo que o simples pensamento sem conhecimento é mais uma abstracção que uma realidade, e cada pensamento para ser *comunicável*, sem o que não pode viver, tem de subordinar-se às leis do acordo social.» Sendo «a Razão um sistema de relações dos pensares, ela será dinâmica, pois o *acordo* social evolui por virtude das relações com o meio cósmico, da complicação do meio social e do que haja de irreduzível e *inventivo* no pensamento singular dos indivíduos da *variedade social dos inovadores ou génios*» (*Ibidem*, pp. 20-21). É nesta medida que, para Leonardo, contrária à razão pura de Kant, a razão criacionista, ou razão experimental, exhibe o seu apriorismo como tendo fundamento numa ideia de conhecimento que

⁴ Cf. *O Criacionismo*, vol. I., t. II, p. 263.

⁵ *A Razão Experimental*, vol. V, t. II, p. 20.

é obra coletiva, não sendo a razão solitária, mas solidária com o esforço de evolução coletiva do pensamento.

Estabelecendo a diferença entre Descartes e Kant, dirá o filósofo português que a noção fundamental do cartesianismo é esta: o «*pensamento pensa*», e a do kantismo está na fórmula «*o pensamento conhece*» (*Ibidem*, p. 22). Descartes opera a passagem do *pensar* para o *conhecer* através da «veracidade divina» (*Ibidem*, p. 21, nota 1), enquanto em Kant a fórmula do *pensamento conhece* leva ao «acordo social de todos os sujeitos pensantes» (*Ibidem*, p. 22). O cartesianismo, como tal, está mais afastado do que o criticismo do acordo social. Simplesmente, Kant cindiu o domínio da Experiência, incorrendo no dualismo, ao colocar ao lado dos conteúdos da experiência as «formas gerais comuns aos objectos da experiência ou dos sujeitos que experimentam» (*Ibidem*). Deste modo, a verdade será, para o kantismo, o acordo, pelo juízo, entre o absoluto das formas e o relativo dos conteúdos. Leonardo não aceita esta formulação kantiana da verdade, como também não aceita a verdade como o produto de uma consciência-espelho, como na tese do empirismo e do sensismo, segundo a qual a objetividade do conhecer dependeria de uma representação das coisas no paralelismo da consciência⁶.

Leonardo sustentará uma teoria do juízo que não admitirá o apriorismo categorial kantiano, posto que o categorialismo da razão é experiência da própria razão e são as categorias e os *a priori* da sensibilidade funções da experiência cognitiva. A palavra que lhe acode é a de razão experimental, para a qual não há nem experiência nem razão puras. A razão constrói a ciência, mas não é somente razão científica, pois reivindicando como sua obra o conhecimento científico, igualmente constrói a experiência moral, a experiência religiosa e a experiência metafísica e ontológica, segundo um conceito amplo de experiência, que engloba as múltiplas direções e conversões do saber humano. É a própria história do saber que, na análise do filósofo português, destrói o ídolo kantiano do apriorismo, mostrando ela mesma, por um Einstein, por um De Broglie e por um Heisenberg, que os apriorismos são falsos, não condições da experiência, mas que é a experiência condição de génese dos apriorismos⁷.

O excessivo formalismo com que Kant rodeou a atividade cognitiva implica, no comentário de Leonardo, que o real se submeta a prévias determinações lógicas, admitidas que são as categorias fora de todo o contacto com a

⁶ Cf. *O Pensamento Criacionista*, p. 181.

⁷ Estas teses encontram-se expandidas em obras como *O Criacionismo* (1912) e *A Razão Experimental* (1923).

experiência, embora organizadoras desta. Nesta medida, o construtivismo kantiano é uma teoria duplicativa do conhecimento, próxima, na inspiração, do empirismo, com a exceção de que a sua epistemologia é inteiramente coordenada pelo sujeito, enquanto o empirismo submete o sujeito ao império do objeto. Entre um e outro modificou-se o ponto de vista, mas ambos concebem o real como espelho do conhecimento: ou a projeção informadora da subjetividade nos fenómenos ou a projeção pretensamente eficaz dos fenómenos na subjetividade⁸. A garantia de que não há semelhança entre construtivismo e criacionismo está aqui: Kant devolve-nos um mundo cuja unidade objetiva é o produto do ser do sujeito e, por consequência, sem articulações reais ou sem efetiva comunicação com a realidade⁹.

Foi a recusa do formalismo categorial de Kant que esteve no coração da crítica leonardina na tese de 1912 e que *A Razão Experimental* voltará a reconfirmar pela receção de Einstein. Tal como a revolução científica que Einstein operara, o quadro concetual da ciência não suporta o a-historicismo das categorias aprióricas e o absolutismo das formas *a priori* da sensibilidade, segundo o modelo construtivista do conhecimento. Em concordância, Leonardo defenderá uma experiência segundo a qual, sob recusa de todo o apriorismo kantiano, as categorias do entendimento e as formas da intuição sensível têm a sua génese na ação judicativa do pensamento. O excessivo formalismo com que Kant rodeou a atividade cognitiva implica, no comentário de Leonardo, que o real se submeta a prévias determinações lógicas, admitidas que são fora de todo o contacto com a experiência, embora organizadoras desta.

Sustentará, em consequência, que o categorialismo da razão é experiência da própria razão e que as categorias e formas aprióricas da sensibilidade são funções da experiência cognitiva. Segundo a teoria da razão experimental, não há experiência pura nem razão pura. A razão experimental constrói a ciência, mas não se reduz a razão científica, pois que igualmente constrói a experiência moral, a experiência religiosa e a experiência metafísica e ontológica. Em virtude de um conceito amplíssimo de experiência, a razão leonardina engloba as múltiplas direções e conversões do saber e da ação humanos. É a própria história do saber que, na análise do filósofo, destrói o ídolo kantiano do apriorismo, mostrando ela mesma que os apriorismos

⁸ «A realidade não se ajusta com as nossas determinações cognitivas, não é, nem pode ser, a duplicação do nosso conhecimento.» («O Materialismo», vol. I, t. I, p. 142).

⁹ Cf. «O Sentido da Guerra», in *Dispersos*, vol. III, p. 31.

são falsos, não condições da experiência, mas que é na experiência que estão os condicionalismos de formação dos aprioris.

Certo é, porém, que a avaliação do kantismo por Leonardo não se reduz à epistemologia e razões existem para se observar que, por exemplo, o tema do finalismo kantiano o haveria de orientar para o problema da unidade das três críticas. O filósofo português entendeu com pertinência que a terceira crítica tem por objetivo tentar uma mediação entre o mundo dos fenómenos, objeto da razão pura, e o mundo suprassensível, para o qual se abre a razão prática. Pelo uso teórico da razão não é possível a passagem do primeiro para o segundo, como se sabe. Admitindo, porém, que deva o suprassensível ter alguma influência sobre o sensível, Kant estabeleceu a consequência segundo a qual podemos pensar a natureza na conformidade com as leis que regem a liberdade, devendo para isso haver uma faculdade intermediária entre a cognoscitiva e a prática, que efetivamente designa por faculdade do juízo, que permitiria a concordância entre os princípios que regulam o juízo teórico e os princípios que regulam o juízo prático, embora não constitua fundamento de conhecimento.

O juízo teleológico kantiano, que com o estético constituem os tipos do juízo reflexivo, pretende demonstrar que a organização finalística da natureza, mais do que uma necessidade da própria natureza, radica numa inevitabilidade estrutural do sujeito. Leonardo compreendeu bem este alcance das formulações de Kant¹⁰. Notou, sobretudo, que o pensador de Königsberg, ao assentar a objetividade da natureza nas categorias do entendimento e nas formas da sensibilidade, de acordo, aliás, com a doutrina da primeira crítica, tinha de logicamente concluir que o juízo teleológico, por não ser a finalidade categoria ou forma, é não determinante — por conseguinte, subjetivo — e que a natureza existe sem finalidade, dependendo o seu carácter objetivo unicamente das leis causalistas da mecânica (Cf. *ibidem*, pp. 226-229). Daí se segue que na finalidade, como simples acordo ou um mero funcionamento das faculdades, adivinhou Kant a base que lhe permitiu achar um necessitante e rigoroso apriorismo para garantir a unidade da ciência com a moral (Cf. *ibidem*, p. 226).

Não obstante, Leonardo veio a considerar demasiado formal ou subjetiva a unidade assim garantida. Opondo-se a tal solução, guiou-se para um conceito simultaneamente idealista e realista da finalidade, concebendo que tal princípio é cognitivamente objetivo até para a explicação causalista do

¹⁰ «Precisamente porque a natureza se concebe existente sem finalidade é que nós explicamos certos fenómenos pelo princípio da finalidade.» (*O Pensamento Criacionista*, p. 226).

mundo fenoménico, tanto quanto o é a categoria de causalidade. A interpretação causalista não se faz sem a admissão de um mínimo de finalidade, e assim como não há prova para a causalidade como existente na natureza, do mesmo modo não o há para a finalidade, e tudo o que é dado radicalmente observar é que o modo como cognitivamente nos relacionamos com a realidade, ou com o que este termo supõe como tal, exige a articulação orgânica dos nexos da causalidade pela informação teleológica. No fundo, Leonardo aponta com gravidade para a hipótese de serem as categorias kantianas e a finalidade nada mais do que ficções do intelecto, no sentido de que são elas construções do sujeito, com as quais ele cognitivamente atua, mas que não há nada na realidade que possa afirmar que essas construções não venham a receber um dia os desmentidos do possível. Por outro lado, quer conceder que o caos das sensações supõe um mínimo de racionalismo onde, em síntese, se fundem a harmonia do pensamento e a harmonia da natureza. A prova deste acordo é indireta: revela-se, por exemplo, nos métodos e doutrinas da ciência. A própria previsão científica bem como a matematização do real não se fariam se entre o pensamento e a realidade uma secreta harmonia não existisse (Cf. *ibidem*, p. 267)¹¹.

Do lado da atividade estética, Leonardo concorda com Kant contra a teoria do objeto puro que encontra no materialismo. Nunca o objeto se apresenta despojado de ligações subjetivas e a lição kantiana é, a este propósito, muito mais profunda e legítima, por demonstrar inegavelmente que a experiência requer formas ideais que a constituam (Cf. *idem*, «Sobre a Saudade», vol. V, t. II, p. 329). O materialismo, atendendo apenas ao objeto, quer, com ele, construir o sujeito, uma tentativa que «vai passando, porque o sujeito é feito de acções com o objecto», sendo «sempre possível encontrar em cada momento da história do sujeito vestígios do objecto»¹². Se na biografia cognitiva da subjetividade nos deparamos com esses sinais, o que é impossível de descobrir nela é o objeto puro, objeto que «seria um só lado da actividade, que é sempre acção e reacção» (*Ibidem*, p. 288 e nota 1). A impossibilidade de achá-lo explica-se pela natureza da própria percepção, porque nela vai implícita a atividade que sente e que percebe (Cf. *ibidem*, p. 288).

Se o criacionismo acompanha Kant pelo lado da crítica ao objeto puro, o mesmo não se pode dizer da teoria do sujeito puro. Esta procura atingir, do lado do sujeito, as formas da sua atividade cognoscitiva, ficando o objeto a

¹¹ Noutro texto, pode ler-se: «Qualquer canto das ciências, para quem tenha, o *bem raro* trabalho de as pensar, revela a idealidade do Ser.» («O Idealismo da Natureza», vol. II, p. 135).

¹² *A Luta pela Imortalidade*, vol. III, p. 288.

oferecer a única face que venha nelas a caber e a condizer. Mas se o objeto é já, por construção, conhecido, com face voltada tanto para o sujeito quanto para o absoluto incognoscível, ele surge, em verdade, de modo obscuro, fragmentado em sombra e em luz, o que encaminha a teoria kantiana para uma espécie de vingança da relação sujeito-objeto, pois que vai exigir uma unidade superior, no kantismo misteriosa, a *cousa em si*, o númeno, entidade tornada fictícia pelo seu absolutismo (Cf. *ibidem*).

A apropriação do objeto pelo sujeito supõe, no kantismo, e corretamente, que o objeto seja envolvido pela atividade do juízo construtor, mas a direção da experiência, que traduz o real pelas categorias do sujeito, não é, para o criacionismo, a que Kant enunciou. Se voltarmos a atenção para a teoria científica, os simbolismos (categorias e formas aprióricas na aceção kantiana) traduzem uma específica experiência, mas nunca a aplicação das estruturas simbólicas a determinada experiência é necessária, no sentido em que a simbólica concetual poderia ser totalmente outra.

Das observações se extrai que o criacionismo: a) nega tanto a teoria do objeto puro quanto a teoria do sujeito puro; b) admite que o que se conhece do real é sempre a síntese da subjetividade interessada e que, por consequência, sempre o objeto é envolvido pela vida consciente do sujeito, de tal modo que não é possível chegar a determinar nele, separadamente, o *a priori* do conteúdo, mas que o conteúdo é já uma polarizada unidade onde vai implícita a atividade formal do juízo; c) lança sobre o kantismo a acusação, apesar de Kant saber que o objeto conhecido é o objeto construído, de contrair, pela divisão entre sensibilidade e entendimento ou entre conteúdo e forma a preencher, a nostalgia do objeto puro, patente no impensável númeno, isento de relações subjetivas; d) declara insustentável a existência do *a priori*, o que o leva a suprimir as distâncias entre as concepções do analítico e do sintético e entre juízos *a priori* e juízos *a posteriori*.

Para a filosofia leonardina, as relações tendem a ser integradas por uma perspectiva segundo a relatividade dinâmica que os conceitos contraem entre eles, dos juízos que os criam com os conceitos por eles criados e dos juízos entre si. Por isso, sem outra prerrogativa, os juízos são todos analíticos e sintéticos, dependendo da posição que ocupam no contexto das relações cognitivas: «analíticos em relação ao todo perceptual menos conscientemente elaborado, aos dados do senso comum, digamos; são todos sintéticos em relação às analogias que o esforço de atenção, que os anima, vai encontrar em campos aparentemente separados da riqueza perceptual do senso comum.» Quer dizer que o juízo, qualquer que seja, representa «uma

abstracção de dados conexos com o que escolhemos e uma ligação deste que escolhemos com outros habitualmente dele desligados na apresentação directa ou quase imediata», pelo que, postos assim os termos, «todos os juízos são *a posteriori* em relação ao *agrupamento experimental* que *analisa* em partes e *sintetizam* em novas uniões; são *a priori* em relação à experiência que vão informar e que, sem eles, não existiria»¹³.

A contemporaneidade do analítico e do sintético e a relatividade do *a priori* e do *a posteriori* também concorrem para a negação de que alguma vez possa o pensamento atingir a experiência pura, negação que tanto está expressa na funcionalidade dos conceitos cuja dinâmica, sempre analítico-sintética, advém da atividade organizadora do juízo, como impede ainda a divisão entre ciências lógicas, ou de puro apriorismo, e ciências experimentais. No dinamismo judicativo, centro vivo do conhecimento, na teleologia mesma da sua atividade, Leonardo aponta dois conceitos fundamentais que a análise da função judicativa em ciência revela: os de *tendência* e de *limite* da tendência, os quais implicam um terceiro, o de *convergência*, que são expressamente, os três, conceitos explicativos da *lei criacionista da máxima racionalização* das noções (também conhecida por *lei da convergência*, aplicável tanto ao pensamento quanto ao ser), segundo a qual a dialética pensante progride reagindo sobre os limites do conhecido, convergindo noções e determinando-se inventivamente.

As consequências da revisão do kantismo não são apenas evidentes na forma como Leonardo supera a divisão do campo científico em ciências experimentais e aprióricas, motivo que se sustenta numa outra feição de entender o analítico e o sintético dos juízos, mas ainda no modo como concebe as noções de transcendental e de transcendente. Nega, no primeiro termo, o que o kantismo nele presume, «o apriorístico condicionalismo da experiência»¹⁴, e nega, no segundo, a concepção que o põe nos termos de um insuperável pela razão ou inominável do conhecimento. Sem correlação interna, a separação entre aquelas noções evoca, em Kant, o divórcio entre a certeza e a verdade e é o resultado de um desquite ainda mais profundo, o do pensamento e da ação, que também ilustra o distanciamento da ciência (ou razão teórica) e da moral (ou razão prática).

Se o universo determinista que a ciência estuda é o universo real onde a nossa atividade se insere, como compatibilizar com ele a liberdade e o mérito da vida moral? Kant, na tentativa de reequilibrar a teoria e a prática, intenta

¹³ *A Razão Experimental*, p. 171.

¹⁴ *A Luta pela Imortalidade*, p. 290.

sobrepôr a ação ao pensamento, mas ao invés de um equilíbrio readquirido, obtém um voluntarismo onde a liberdade responsável, submergindo nos traços de um cristianismo pietista, é recebida como um *facto* a respeitar. O problema de explicar a compatibilidade entre a liberdade e o determinismo da natureza permanece, no entanto, como a questão fundamental das tentativas de articulação da teoria com a prática. A ética kantiana, segundo Leonardo, procura iluminar a dificuldade concordando com o que o criticismo interpretou do universo científico: uma *aparência* de uma realidade mais profunda, de cujo *incógnito*, o *desconhecido* da ontologia, surge a liberdade.

É assim que o universo kantiano é um desconhecido que *aparece* como fenómeno, para vir a impor-se como dever. Mas porque a aparência não se constitui fundamento de nada e porque nem sequer o fenómeno algo pode dizer sobre o desconhecido, Kant nada tem onde fundar a liberdade a não ser a vontade humana e o respeito pelo imperativo categórico do dever. O kantismo faz a prova da irremediável disjunção do saber e do querer, isto é, do pensar e do agir, delimitando-os teoricamente, embora a vivência que o pensamento concreto alcança do ser se expresse, a cada instante, intelectual, intuitiva e emocionalmente.

O formalismo ético kantiano queda-se criticado. A vontade moral que tire de uma forma pura os moldes da sua ação é uma vontade abstrata. O erro da razão pura prática de Kant encontra-se aí e tem paralelismo com os erros da razão pura teórica. No entanto, se a razão é um *sistema dinâmico e criador*, será um ser de *existência concreta* que vive em adaptação, em reciprocidade ativa, coabitando com outros, atividade que colabora com outras atividades solidárias. A solidariedade, que no plano cognitivo se apresenta na correlação interna sujeito-objeto, que em metafísica e em ontologia desponta na síntese do ser e do pensar, será, em ética, o convívio amoroso do mesmo com o outro. A solidariedade exige a mutualidade do esforço moral, mutualidade perene, proporcional ao crescimento e à riqueza da experiência de uma vida contactando outras vidas (Cf. *ibidem*, p. 279).

Assim sendo, a razão prática não é senão a própria experiência moral do universo que o pensamento concreto foi construindo e que ativamente nunca deixa de construir. Por isso, a razão prática não possui categorias puras que conformem a ação e que sejam anteriores à ação, mas é ela a própria ação organizadora do mundo, que concorda e seleciona os motivos do seu querer até proclamar-se ação moral. O problema do apriorismo é tão absurdo em ética quanto o era em gnosologia. A preservar o termo, também nesta

esfera o *a priori* entra apenas como matéria para o exercício da atividade, nunca se substituindo à vontade: é apenas matéria organizada, síntese ou concreção de juízos, voltada para uma forma de organização superior que a domina, a consciência moral criadora.

Leonardo e Kant concordam no ângulo da vontade, colocando-a na base do universo ético ou reino dos fins, contestando às tendências contrárias, utilitaristas, sensistas e epicuristas, a inclinação para a heteronomia. O filósofo português aceita que não há moral heterónoma, pois que «toda a heteronomia é anterior à moral» (*Ibidem*, p. 280), embora insista que, tendo esta conceção em comum com o kantismo, ela é, nos pressupostos de que parte, muito diferente¹⁵. Para o criacionismo, que afirma não pretender confundir a autonomia da vontade moral com o formalismo e, por isso, não aceita o postulado da necessidade incondicional do imperativo categórico, a ética formalista formula normas para atos e não para pessoas¹⁶.

Se a vontade moral é, na mais lídima aceção, *pessoa*, a ética não visa formular regras condicionadoras da ação da vontade: atende primordialmente ao ser concreto que decide. É sempre a vontade que aceita, nega ou cria pelo juízo decisório os valores a que se vincula. Leonardo entende que a lei apriorística, a despeito de com ela se vir a conformar a vontade, representa sempre uma virtualidade condicionante, prévia à pessoa ou anterior à sua existência; pessoa que é, por definição, uma *existência social*, noção decisiva que impõe que se pense a pessoa por via da solidariedade com outras, que se pense a sua ação *em situação* e que obriga a refletir sobre o que verdadeiramente supõe o sujeito pessoal: o ser concreto, «de corpo, sangue, instintos, paixões, razão e inteligência»: ser «da vida corporal, sensível e espiritual»¹⁷.

O paradoxo da ética kantiana está no conflito entre a vontade concreta e a regra pura do absoluto categórico impondo-se à sua atividade. Leonardo sabe que Kant procurou evitar pelo princípio imperativo a possibilidade dos deveres em conflito. Ofereceu a regra como um princípio formal, na medida em que nada especificamente ordena, embora, como princípio sintético, legisle sobre as vontades em virtude de um fim possível e universal, comum das ações. Porém, a demasiada atenção às regras que permitiriam superar a conflitualidade dos deveres colocou na penumbra o problema muito mais

¹⁵ «Toda a moral é, pois, como o queria Kant, embora por outros motivos, autónoma; e nunca a heteronomia [...] será compatível com a verdadeira moralidade.» (*Ibidem*).

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 281. «O que condena uma ética formalista é exactamente a impossibilidade da autonomia numa lei apriorística.» (*Ibidem*).

¹⁷ *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, vol. VII, p. 80.

flagrante do conflito da vontade com a lei que lhe é imposta. No entender de Leonardo, se a lei for diferente da vontade, será, por paradoxo, heterónoma, ocorrendo ainda o perigo de a vontade ser nela enclausurada e colocada fora de toda a verdadeira ação social¹⁸.

Por esse caminho, a experiência social perderia todo o valor e fatalmente desapareceria, o que acontece no kantismo «onde a liberdade tem um singular, único e solitário acto — o da escolha numenal do carácter». Por isso mesmo, acrescenta o nosso pensador, aquele «acto singular e solitário da vontade dá ao imperativo de Kant a grande emoção do Deserto» e é «como uma fria paisagem do velho testamento a que faltassem as umbrosas fontes de ternura dos evangelhos»¹⁹. Assim, se a lei é anterior ao ato, serão este e a vontade eremitas do mundo, afirmados fora de todo o contexto social do acordo entre vontades. Por outro lado, a confiança que o sujeito moral deposita na eleição dos valores e na afirmação que deles faz não se isenta da dúvida; nenhuma regra, por mais absoluta e universal que pareça, liberta a vontade moral da incerteza: «A boa vontade moral não vai sem a consciência da distância do ideal ao real, do sonho à acção, sem uma parcela de dúvida e afirmação vitoriosa, de alto e clamoroso quixotismo.» (*Ibidem*, p. 280). Optando, o ser moral duvida se a opção foi a melhor, se o caminho escolhido para ser pisado, cuja escolha põe na obscuridade todos os outros, era aquele que *devia ter sido* escolhido²⁰.

A origem do dever não está, contra Kant, num imperativo categórico. O dever é uma opção da vontade. Nunca é absoluto²¹, mas uma relação concreta com outros, uma mediação amorosa pela qual convivo e ando no mundo em companhia²². A doutrina criacionista do dever sustenta-se numa teoria do amor, fundo da sua ética personalista. O dever, refletido como opção moral de valores, descobre-se pensado e classificado como relativo a cada vontade, «porque é a sua experiência mais alta, a provação do seu quilate»,

¹⁸ Cf. *A Luta pela Imortalidade*, p. 281. «O dever kantista, é absoluto e, como veremos, não pode ser meramente formal, pois que implica no seu determinismo, a sociedade total.» (*O Pensamento Criacionista*, p. 220).

¹⁹ *A Luta pela Imortalidade*, p. 281, nota 1.

²⁰ «[...] a experiência moral não pode suprimir a passagem da dúvida [...].» (*Ibidem*, p. 279).

²¹ «Eu condeno o absoluto, porque seria dizer *eu* sem implicitamente ouvir nos abismos de mim mesmo ecoar um amoroso *nós*.» (*Ibidem*, p. 275).

²² «A minha relação com todos os seres, a minha implorativa estima pela inefável Relação em que convivemos.» (*Ibidem*).

de modo algum valendo «a experiência alheia para substituir a decisiva prova de cada alma»²³.

O dever envolve, em última análise, o problema espiritual do infinito pondo-se a cada vontade. A ordem das relações morais entre as almas, porque implica tanto de convívio quanto de amor, compreensão e entendimento, não constitui apenas o caminho para a adaptação evolutiva do sujeito à ordem social: representa mais substancialmente ainda o esforço de cada um para a harmonia, para uma organização original de valores espirituais, para os quais a vontade se orienta ou *deve* orientar-se. Só assim a moralidade se transforma na atmosfera da vida espiritual que, posta como fim para a ação do sujeito, toca e envolve a transcendência do Absoluto que justifica a essência amorosa, a raiz metafísica ou a origem transcendente do dever. O universo dos valores éticos abre a existência à invasão do infinito e será, por isso, a relação das relações anteriores, sem a qual estas se fragmentariam, orientando o sistema do saber para um fim espiritual conservativo, fim que o ser humano, «a despeito de todos os desmentidos do fenómeno, persiste em achar *melhor*» (*Ibidem*, p. 277). Esta é, com efeito, *a essência da moralidade*.

²³ *Ibidem*, p. 275. «O dever é relativo, porque é um permanente andar de companhia com o mais íntimo sentido das almas e da vida, porque não é uma pedra preciosa que nos ande no peito a preluzir de emprestada luz reflectida, mas uma originária luz, um inefável calor de amizade e entendimento.» (*Ibidem*).

**APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO JURÍDICO-FILOSÓFICO DE
LUÍS CABRAL DE MONCADA NO CONTEXTO
DO NEOKANTISMO
Mário Reis Marques**

1. Momentos do diverso protagonismo da Filosofia do direito

Nas suas *Memórias*, escritas a partir do início de 1972 e publicadas *post mortem*, Cabral de Moncada (1888-1974) reconhece que já no Colégio de S. Fiel a História da Civilização e a Filosofia se erigiram como importantes “campos de atracção e de interesse”¹. Não admira assim que a disciplina do primeiro ano *Sociologia Fundamental e Filosofia do Direito*, preleccionada por Avelino Calisto (1843-1910), numa fase em que este Professor, numa perspectiva ecléctica, fazia uma interpretação naturalista das suas antigas convicções krausistas, fosse uma das suas preferidas, O nosso autor lembra, igualmente, o prazer intelectual que sentiu ao ler, neste mesmo ano, a *Filosofia del Diritto* do positivista Icilio Vanni (*idem*, 59), assim como nos oferece um esboço das suas leituras extra-curriculares, nas quais se divisa novamente o seu interesse pela filosofia assumida, entre outras obras, pelo compulsar dos *Primeiros princípios*, da *Ética* e dos *Princípios da Educação* de Herbert Spencer, da *Histoire de la Philosophie* de Alfred Fouillée e, mais tarde, pelos seus primeiros contactos com o idealismo alemão através das três críticas de Kant mas sobretudo mediante o envolvimento com a *Fenomenologia do Espírito*, a *Filosofia do Direito* e a *Filosofia da História e da Religião* de Hegel (*idem*, 58 e 69).

Realizado, em 1919, o seu doutoramento, a Faculdade distribuiu, em Outubro do ano seguinte, ao novo Professor contratado, a cadeira de Direito romano que o ilustre Mestre manteria até 1942, a par da regência de História do direito, desde 1924 até 1931, e de Noções Fundamentais de Direito civil, desde 1931 a 1933. A partir de 1911, fruto de concepções positivistas, materialistas e evolucionistas, a Faculdade não dispõe de uma disciplina votada ao estudo da filosofia jurídica. Esta ausência, comprometedora do intento de obter uma melhor compreensão do direito, leva-o, em 1932, a afirmar, no prefácio da primeira edição das suas *Lições de direito civil*, que uma vez que “não existe actualmente uma cadeira independente para nela se fazer

¹ Luís Cabral de Moncada, *Memórias. Ao longo de uma vida. Pessoas, factos, ideias*, Lisboa, 1992, 44.

o estudo das noções mais filosóficas que estão na base do estudo científico do direito, forçoso se torna por isso fazer a sua exposição, um pouco dispersamente, nas outras cadeiras fundamentais (...)”². Ainda no mesmo prefácio pode ler-se que “Devemos convencer-nos de que a estrutura lógica e a anatomia de todo o sistema orgânico de ideias que formam as diversas «ciências do espírito», e a ciência do direito é uma delas, não podem deixar de constituir temática eminentemente filosófica” (*idem*, 21).

Apesar de ter ficado adstrito à área das ciências históricas divisa-se, desde o início, uma inclinação para a reflexão filosófica. Esta simbiose conheceu momentos de diverso protagonismo³. De início, muito naturalmente, é a história do direito que ocupa o lugar central no desenvolvimento da sua investigação, embora se encontrem múltiplos momentos em que o discurso é enriquecido pela reflexão filosófica. É o que se vislumbra na sua dissertação “A reserva hereditária no direito peninsular português” (1916 e 1921), ou nos estudos “O casamento em Portugal na Idade Média” (1923) e “O duelo na vida do direito” (1925). O intento reconstitutivo e expositivo das estruturas jurídicas é sempre acompanhado pela tentativa de compreensão do panorama das ideias e do sentido do direito que impregna estas estruturas. Como outros exemplos desta tendência podem invocar-se os estudos “A ‘posse de ano e dia’ nos costumes municipais portugueses” (1928) e “O ‘Tempo’ e o ‘Transtempo’ nos costumes municipais” (1929). Nestes e noutros estudos históricos, Cabral de Moncada procura evidenciar o conjunto das ideias e dos valores da época em que se situam as formas jurídicas do passado. Na expressão de Afonso Queiró, o seu sucessor na cadeira de filosofia do direito, “o historiador do Direito tem de penetrar no mundo das ideologias subjacentes ao sistema das normas – tem de fazer, embora num plano histórico apenas, obra de filósofo”⁴.

Ao discursarem numa cerimónia destinada a celebrar a jubilação de Cabral de Moncada, Guilherme Braga da Cruz e Afonso Rodrigues Queiró, comungam na mesma ideia: em termos gerais, na obra de ilustre homenageado, divisa-se sempre a “presença simultânea” do historiador e do filósofo

² Luis Cabral de Moncada, *Lições de direito civil*, Coimbra, 4.ª Edição, 1995, 20.

³ Veja-se o nosso “Em torno das primeiras décadas do Boletim”, in Mário Reis Marques; Ana Margarida Simões Gaudêncio; José Manuel Aroso Linhares, “Os cem anos do Boletim na sua vertente jurídico-filosófica”, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. XCI, Volume Comemorativo, 1914/2014, 7 ss.

⁴ “Discurso do doutor Afonso Rodrigues Queiró”, in *Boletim da Faculdade de Direito*, 34 (1958), 301.

sofo”. Se o primeiro interveniente acentua a dificuldade em encontrar um único estudo “onde apareça secamente o historiador ou onde apareça secamente o filósofo”⁵, o segundo sublinha a transição insensível de Moncada “da história do direito para a história das ideias políticas e para a história da filosofia do direito, assim como também parece ter passado, insensivelmente, destas para a própria filosofia do direito e do Estado”⁶.

Assim, se inicialmente a história se sobrepõe à filosofia, no estudo “O século XVIII na legislação de Pombal” (1926), estas duas áreas encontram-se num plano de igual intensidade. Recorrendo à expressão do autor, “A história do direito não é apenas o estudo descritivo das instituições jurídicas do passado (...) visa também a fornecer-nos a sua explicação filosófica”⁷. O acesso às ideias, às concepções filosóficas, políticas e morais propicia o entendimento das diversas “épocas” (“certos sistemas de ideias, crenças e concepções dominantes”) que dão forma à mentalidade das diversas gerações projectando-se no respectivo sistema jurídico (*idem*, 84). Daí o estudo do século XVIII, assumido como “época”, na sua vertente jurisprudencial e legislativa, no campo do direito privado. O objectivo é o de preencher uma lacuna: procurar compreender, à luz do sistema de ideias dominantes, o intento da legislação pombalina no que respeita ao direito privado.

Em 1930 houve nova alteração de protagonismo. Cabral de Mocada publica no Boletim da Faculdade de Direito o seu primeiro ensaio filosófico-jurídico, intitulado “Valor e sentido da democracia”. Esta abertura para um novo protagonismo, agora o da filosofia, começou a ganhar corpo a partir da polémica gerada por uma conferência proferida por Cabral de Moncada, na noite do 1.º de Dezembro de 1927, a convite da Associação Académica de Coimbra, intitulada “1640 - Restauração do pensamento político português”. Em termos gerais, o ilustre conferencista, após ter feito um percurso histórico acerca das teorias políticas sobre o Estado e a origem do poder, movendo-se no âmbito do paradigma monárquico consumado numa democracia orgânica e personalista, defende, numa perspectiva actualista, a restauração do pensamento político português, o abandono de “certas fórmulas metafísicas da filosofia revolucionária do século XVIII”⁸,

⁵ “Discurso do doutor Guilherme Braga da Cruz”, in *Boletim da Faculdade de Direito* 34 (1958), 287.

⁶ “Discurso do doutor Afonso Rodrigues Queiró”, *cit.*, 301.

⁷ Luís Cabral de Moncada, “O «século XVIII» na legislação de Pombal”, in *idem*, *Estudos de história do direito*, Coimbra, 1948, Vol. I, 83.

⁸ Luís Cabral de Moncada, “1640 - Restauração do pensamento político português”, in *idem*, *Estudos de história do direito*, *cit.*, 224. Este texto foi publicado, inicialmente, no *Boletim da*

geradoras de uma noção de soberania puramente individualista, de uma teoria parlamentarista inautêntica, e da expressão meramente materialista do governo dos partidos⁹. A “nova Restauração de Portugal” far-se-ia sobrepondo a *vis* doutrinária do pensamento político tradicional português ao ideário iluminista e à influência da Revolução Francesa.

Obtendo um assinalável eco, o intento de Moncada recebe a crítica do estudante Vitorino Nemésio (1901-1978), num texto intitulado “Resposta retardada de um exortado ao exortador”, publicado na *Seara Nova*. Feita a distinção entre “matéria de facto” e “matéria de fé”, na qual identifica a influência dos “monárquicos integralistas”, o Presidente do Centro Académico Republicano considera preconceituosa a tentativa do conferencista de afastar os estudantes republicanos da raiz daninha da soberania individualista para os lançar no “viveiro das ideias políticas da pré-Restauração”¹⁰, nas quais não vislumbra a marca de contraste da filosofia política portuguesa. Para Nemésio “as teorias políticas não são estrangeiras nem nacionais, alheias ou próprias, de cor regional ou local, mas universais como o espírito humano que serve de base a todas” (*idem*, 471). Na sua perspectiva, “em política o que principalmente importa é o circunstancial e o relativo, e só aí se pode pedir patriotismo para as ideias e os factos” (*idem*).

Cabral de Moncada contraditou na revista *Nação Portuguesa* com uma “Resposta pronta - explicando uma exortação mal compreendida” na qual não só põe em causa a aludida distinção entre “matéria de facto” e “matéria de fé”, como sustenta serem as suas ideias políticas baseadas “exclusivamente nos factos” e, nesse sentido, “ideias científicas, insusceptíveis de erro”¹¹.

Vitorino Nemésio replicou com “Segunda resposta retardada de um exortado ao Exortador” na qual mantém o seu ponto de vista, o de que o seu antigo Professor procura nos factos históricos confirmações daquilo em que politicamente acredita, para considerar, justamente a partir desses mesmos factos, extraídos da sua “crítica ou interpretação”, que as suas

Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Vol. X, 1928.

⁹ Luís Cabral de Moncada, “1940 – Restauração do pensamento político português”, in *idem*, *Estudos de História do Direito*, cit., Vol. I, 224.

¹⁰ Vitorino Nemésio, “Resposta retardada de um exortado ao exortador”, in *Seara Nova*, Ano VI, n.º 120, 1928, 470.

¹¹ Luís Cabral de Moncada, “Resposta pronta – explicando uma exortação mal compreendida”, in *Nação Portuguesa*, 1928, série V, Tomo I, n.º 2, 106.

ideias políticas, são ideias científicas¹². A polémica com Nemésio termina, em Dezembro de 1928, com “Segunda resposta pronta” de Moncada¹³.

2. O carácter estruturante da polémica com António Sérgio

Entretanto, a polémica, agora mais de pendor filosófico do que político, prolongou-se com António Sérgio que, sem ter ainda um conhecimento directo do texto da conferência, intervém com o artigo “*Ideal e facto sensível, política e ciência, meios e fins*”¹⁴. Ao considerar que o Professor de Coimbra havia passado a todos os que não eram do seu “parecer - um gracioso diploma de estupidez”¹⁵, considera-se envolvido na contenda. A tese do ilustre ensaísta é a de que as doutrinas políticas ao exprimirem “ideais, desejos, fins” ditados pela consciência por um lado nada têm a ver com a ciência e por outro não podem basear-se nos factos, uma vez que o seu objectivo é justamente modificar estes. Daí que ao exprimirem ideais, as diversas propostas políticas em presença não sejam “demonstráveis cientificamente, nem cientificamente refutáveis”¹⁶. Ao invés de ditarem o que “deve ser” os mandamentos da ciência são sempre hipotéticos. A crescer António Sérgio acusa Cabral de Moncada de reduzir a política ao imedia-

¹² Vitorino Nemésio, “Segunda resposta retardada de um exortado ao Exortador”, in *Seara Nova*, n.º 136, 1928, 309. Em termos gerais, as linhas desta “resposta” podem ser sintetizadas quer na afirmação de que “O juízo de valor histórico é pois eminentemente relativo, e nunca absoluto como insinua o sr. Dr. Moncada ao afirmar que a matéria da sua exortação é um conjunto de conclusões científicas” (*idem*, 310), quer na insistência na tese de que “a doutrina da soberania inicial, sustentada pelos teólogos portugueses da pré-Restauração, não é um pensamento original das nossas plagas, pois se integra numa corrente de ideias que é, pelo menos património comum da Península” (“Segunda resposta retardada de um exortado ao Exortador”, in *Seara Nova*, n.º 143, 1928, parte 2, 432).

¹³ Luís Cabral de Moncada, “Segunda resposta pronta (Explicando uma exortação mal compreendida)”, in *Nação Portuguesa*, 5.ª série, tomo 2, fascículo 7, Janeiro de 1929, 45 ss. Veja-se, igualmente, Luís Cabral de Moncada, *Memórias. Ao longo de uma vida cit.*, 147.

¹⁴ Veja-se António José de Brito, “Uma polémica célebre – António Sérgio versus Cabral de Moncada”, in *Revista Jurídica da Universidade Portucalense*, Vol. 6, 2001, 45 ss, e Jorge Borges de Macedo, “Significado e evolução das polémicas de António Sérgio. A ideologia da razão (1912-1930)”, in *Revista de história das ideias*, 5, António Sérgio, Coimbra, 1983, Vol. I, 522 ss.

¹⁵ António Sérgio, “Ideal e facto sensível, política e ciência, meios e fins”, in *Seara Nova*, n.º 144, 1929, 443.

¹⁶ *Idem*, 443. O autor parte das transcrições da conferência expostas nos textos de Nemésio para fazer uma síntese das posições do seu interlocutor (*idem, ibidem*). Do seu ponto de vista, “Um ideal qualquer nunca é científico; e, muito ao invés de se derivar dos factos, exprime o desejo de modificar os factos, de desviar o curso dos acontecimentos (...)” (*idem*, 444).

tismo e de eliminar desta a “personalidade humana”, uma vez que, ao rejeitar as “teorias individualistas”, dissolve o indivíduo no seio dos organismos de base económica que são as classes (*idem*, 444-445).

Ao ver a sua posição de fundo contraditada, Cabral de Moncada responde com um texto a que atribui o mesmo título do de António Sérgio. O objectivo é o de mostrar que existem duas maneiras de entender a política: a concepção metafísica, na qual inclui o seu interlocutor, e a concepção científica na qual se inclui a si próprio. A primeira, “racionalista, idealista, mística, ultra-espiritualista, antitradicionalista e anti-histórica” ao reduzir o domínio da ciência ao mundo dos factos sensíveis, compreende a política como *ars normativa*, como algo que respeita ao mundo da consciência onde gravitam os ideais e os fins. À ciência cabe oferecer os meios para que os fins sejam alcançados¹⁷. A segunda, “tradicionalista e histórica, relativista, monista, positiva e realista” perspectiva o “facto sensível” de forma a abarcar igualmente os grandes ideais humanos, assumidos como dados da experiência objectivados na história, facto esse constitutivo do “quadro” da “«Política» como arte e ciência de governar os povos e os Estados”. Esta concepção reitera implicitamente a distinção entre ciências explicativas (*Naturwissenschaften*) e ciências compreensivas (*Geisteswissenschaften*) elaborada por Wilhelm Dilthey (1833-1911). O objectivo de Cabral de Moncada é o de provar que existem “ideias políticas” (...) «que se baseiam exclusivamente em factos (...)» e, neste sentido, “cientificamente demonstráveis”¹⁸.

Enquanto isso, António Sérgio, sem esperar pela resposta, publica a série “*Método científico, história, política e tradição*”, com o objectivo de visar o seu interlocutor. O intento do autor é o de continuar a combater a ideia de Moncada de que as suas propostas políticas assentam num “conjunto de conclusões científicas” e exprimem “no campo efectivo” as suas “ideias críticas em matéria de factos históricos”¹⁹. Ora, em oposição, António Sér-

¹⁷ Luís Cabral de Moncada, “Ideal e facto sensível, política e ciência, meios e fins”, in *idem*, *Estudos de filosofia do direito e do Estado*, Lisboa, 2004, Vol. I, 31 ss, e 46. Moncada faz remontar a “concepção metafísica” à filosofia do século XVIII, impulsionada pelo pensamento racionalista dos séculos anteriores (*idem*, 46).

¹⁸ *Idem*, 46 e 47, 34 ss. O início da “concepção científica” é remetido para os fins do século XVIII com Montesquieu e Vico, desenvolvendo-se, posteriormente, através da Escola Histórica, do positivismo de Conte, do evolucionismo de Spencer, do utilitarismo de Mill e mediante os contributos mais recentes da ciência social de Le Play, da Escola sociológica de Durkheim e das tendências neo-idealistas (*idem*, 46).

¹⁹ António Sérgio, “Método científico, história, política e tradição”, in *Seara Nova*, 1929, n.º

gio sustenta que ao invés de um critério de escolha assentar na “rigorosa observação “ de factos, ele deriva antes do fim que se tem em vista, de um ideal social ditado pela consciência. A observação dos factos vem depois, não antes do início da experiência de qualquer teoria. Assim sendo, a “rigorosa observação dos factos” deve ser orientada pelo critério escolhido e não o inverso (*idem*, 137). Na sua irredutível concepção idealista “o ideal é que serve para aferir dos factos” (*idem*, 136), estes ao invés de servirem de critério, são o objecto de uma avaliação espiritual.

Moncada, adoptando o título da série de artigos do seu antagonista, procura explicitar algumas posições contidas na sua “Resposta pronta”. O entendimento de que os ideais e os fins não se manifestam “*em toda a sua extensão*, independentemente e acima da experiência”, isto é, uma concepção científica da política, recebe novos contributos expositivos²⁰. Não se rejeita a existência de ideais ou fins que transcendam os factos, o que se nega é que eles possam ser extraídos exclusivamente da razão de cada indivíduo alheada desses factos. Para Cabral de Moncada, os doutrinários da concepção metafísica ao diferenciarem os fins, domínio da Política, dos meios, domínio da ciência, acabam por diluir os fins na moral. Esta moral mais não é, numa orientação individualista e racionalista kantiana, do que a protagonizada pela clássica razão prática kantiana. Ora uma moral assente exclusivamente numa razão abstracta não oferece mais do que três ou quatro princípios universais, tão somente formais, dirigidos à consciência como plano indicativo, como “imperativo categórico”. Ora a ausência de conteúdo material em princípios *a priori* como, por exemplo, “age como se a máxima da tua acção devesse servir de lei universal para todos os seres racionais” mostra bem a dificuldade desta concepção em determinar os fins concretos que hão-de ser perfilhados pela Política, sem o contributo de outros critérios, tais como o interesse geral, o interesse particular, ou até o recurso a meios travestidos de fins (*idem*, 61-62). Daí, mais uma vez, a tentativa de mostrar que os ideais e os fins são insusceptíveis de serem formulados, em termos absolutos, à revelia da experiência e sem qualquer atinência com o mundo dos factos. Na sua perspectiva, como já havia sustentado anteriormente, “o «*Ideal*» é também um facto social que

151, 100. Para este autor, “(...) nenhuma Política é científica, pela própria natureza do seu objecto”. É exactamente por essa ausência de “certeza e “ciência” que “nenhuma Política se deve impor, e que cumpre deixar o campo aberto à luta pacífica das opiniões” (*idem*, 103).

²⁰ Luís Cabral de Moncada, “Método científico, história, política e tradição”, in *idem*, *Estudos de filosofia do direito e do Estado*, Lisboa, 2004, Vol. I, 49 ss.

tem igualmente a sua objectividade dinâmica constante na história”, é algo susceptível de ser captado “na experiência das coisas”²¹.

É esta uma questão central, daí a redarguição de António Sérgio mais uma vez na *Seara Nova* num texto intitulado *Idealismo e realismo. “Morale d’abord” e “Politique d’abord”*, no qual considera um absurdo “colher e apreciar um ideal – *sem recorrer às revelações da consciência*”²². Para o ilustre ensaísta não pode pedir-se à experiência histórica o fundamento das revelações interiores da consciência, pois são justamente estas que servem de base a toda a história (*idem*, 296), Daí que o abandono da consciência em prol da história signifique o abdicar da realidade para agarrar a sombra (*idem*, 297).

Cabral de Moncada lamenta a caricatura que o seu interlocutor faz do seu pensamento. Não pretendendo dar continuidade à polémica com António Sérgio, responde pela última vez na *Nação Portuguesa* com o texto “*Idealismo e Realismo. Fim de uma polémica inútil*”, no qual afirma que o fundamento psicológico dos ideais advém, como não poderia deixar de ser, da consciência. Outra coisa é o aprofundamento do sentido e valor desses ideais, lance que impõe a superação dos confins da nossa consciência. O que procura não é, pois, o fundamento psicológico, mas antes o fundamento filosófico-social, algo independente do eu individual, cuja existência não depende deste eu, mas cuja objectividade se manifesta na história e nos factos como tendência. Nas suas palavras “O que eu procuro na história e nos factos é, assim, o reflexo objectivado do ideal em mim, ou melhor, alguma coisa de que o ideal em mim seja o reflexo subjectivado”²³.

António Sérgio procura retorquir ainda com “Para matar saudades”²⁴, um artigo no qual procura desvitalizar, mais uma vez, a argumentação do

²¹ Luís Cabral de Moncada, “Ideal e facto sensível, política e ciencia, meios e fins”, *cit.*, 36. Vai neste sentido a sua afirmação: “O que eu nego é que esse ideal, estranho e superior aos factos que precisamente constituem o objecto imediato e o âmbito limitado da ciência de que se trata (engenharia, medicina ou política), seja estranho *por completo* à natureza de outros factos e possa ser extraído *exclusivamente* da consciência ou da razão de cada homem exercendo-se longe desses factos” (Cabral de Moncada, “Método científico, história, política e tradição”, *cit.*, 55).

²² António Sérgio, “Idealismo e realismo. “Morale d’abord” e “Politique d’abord””, in *Seara Nova*, 1929, n.º 163, 295.

²³ Luís Cabral de Moncada, “Idealismo e Realismo. Fim de uma polémica inútil”, in *idem*, *Estudos de filosofia do direito e do Estado cit.*, Vol. I, 95.

²⁴ António Sérgio, “Para matar saudades”, in *Seara Nova*, 1929, n.º 183, de 17 de Outubro de 1929.

Professor de Coimbra. Se este vê na vida de todas as sociedades, no seu *iter* civilizacional, uma “*vis directiva*” (...) para o individualismo, para a liberdade, para a democracia”, reflexo de uma “lei natural”, de “tendências naturais profundas”, de “uma inteligência divina”, de “uma harmonia pré-estabelecida”²⁵, ou “do *fieri* de uma Ideia ou da racionalidade do existente dinâmico”, António Sérgio, sem discordar desta compreensão, afasta-se definitivamente no que respeita ao “rumo a tomar” para a reconhecimento desta “*vis directiva*”. No seu ponto de vista esta manifesta-se na consciência, a lei natural mais não é do que lei natural da consciência, o mesmo sucede com a manifestação de uma finalidade intrínseca²⁶. Neste sentido será pelo exame crítico da consciência e não pela observação dos factos sensíveis que poderá alcançar-se o carácter normativo, o princípio *a priori*, justificativo de uma lei moral. Em suma, o pano de fundo da discórdia subsiste: enquanto, numa perspectiva realista, Cabral de Moncada atribui valor próprio à observação “científica” dos factos sensíveis, António Sérgio, numa compreensão idealista, permanece no exame crítico da consciência, na reflexão íntima do pensamento sobre si próprio. Para António Sérgio, na sequência de uma concepção realista, tem sentido a identificação de tendências mais fortes, por exemplo, através da força do número (experiência sensível), mas não a avaliação destas como “intrinsecamente justas”, algo só atingível pela “norma intrínseca da consciência” (*idem*, 231).

3. Uma síntese como *impetus clarificador*

Terminado o seu empenhamento na polémica, ou por insatisfação pessoal quanto aos resultados alcançados ou pela necessidade de oferecer uma síntese sobre o seu pensamento, Cabral de Moncada publica na *Nação Portuguesa* um *Breve esclarecimento de algumas teses de filosofia política, moral e da história*, no qual, através de “um maior rigor” na formulação das suas teses, procura superar o carácter por vezes “frouxo” e um pouco diluído que elas evidenciaram no ardor da disputa²⁷. Desde logo começa por situar-se no terreno do realismo integral, denominado por Messer, “realismo crítico”; uma corrente do realismo que, no que respeita à crítica do conhe-

²⁵ Luís Cabral de Moncada, “Idealismo e Realismo. Fim de uma polémica inútil”, *cit.*, 91.

²⁶ António Sérgio, “Para matar saudades”, *cit.*, 230.

²⁷ Luís Cabral de Moncada, “Breve esclarecimento de algumas teses de filosofia política, moral e da história”, in *Idem, Estudos de Filosofia do direito e do Estado*, vol. I, *cit.*, 111. O autor, nas suas memórias, considera que se tratou de um “exame de consciência” (*Memórias, cit.*, 148).

cimento, se assemelha à escolástica. Este realismo, diverso do positivismo radical ou do fenomenismo, procura aceder à realidade substancializada quer nas concepções do espírito, da consciência, do *eu*, quer na existência sensível dos factos materiais do *não eu*. Neste sentido, o mundo dos valores, das aspirações morais desponta como algo de objectivável, como algo que pode, de alguma forma, ser perspectivado igualmente como facto sensível, e, neste sentido, susceptível de ser explicitado pela história como reflexo da consciência. No contexto deste realismo, a teoria do conhecimento perfilhada, afastando-se do idealismo absoluto e do subjectivismo kantiano, mantém muitos pontos de contacto com a escolástica²⁸.

Entretanto, ao invés de manter uma rigidez de pensamento, como em geral sucede com os protagonistas de uma polémica, Cabral de Moncada evolui e já reconhece que “as noções mais elevadas de bem e de dever (o imperativo categórico), não podendo deduzir-se da observação e da experiência sensível, há que tomá-las da própria razão (razão prática), como sua forma *a priori*” (*idem*, 116). No que respeita aos fins políticos, que podem ser fins próximos e fins últimos, só estes, entre os quais se encontra a liberdade individual, o respeito da personalidade igual de todos, e a solidariedade social, como “dados imediatos da consciência”, como um *a priori*, são insusceptíveis de ser cientificamente determinados pela “simples inferência dos «factos sensíveis” (*idem*, 119).

4. Viragem definitiva para a filosofia do direito

Como “ponto final”, em 1930, Cabral de Moncada, publica, no *Boletim da Faculdade de direito*²⁹, o ensaio *Do Valor e sentido da democracia*, texto inaugural do seu impressionante percurso filosófico, no qual se identificam as tendências que havia revelado na sua acesa polémica com Vitorino Nemésio e acima de tudo com António Sérgio. Na sua expressão “Se eu já era filósofo desde ao tempos do colégio, no sentido de espírito meditativo, inclinado a perseguir até às últimas raízes todas as ideias racionais que me passavam pela mente, a polémica sérgica mais agravou ainda em mim essa tendência de *homo theoreticus*. Pode dizer-se que me tornei aí ‘filósofo’ do Direito, mais do que historiador, e começou com essa reconver-

²⁸ Luís Cabral de Moncada, “Breve esclarecimento de algumas teses de filosofia política, moral e da história”, *cit.*, 113.

²⁹ Luís Cabral de Moncada, “Do Valor e sentido da democracia”, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. XII (1930-1931), 1-95, e *Estudos Filosóficos e Históricos*, I, Coimbra, 1958, 1-114.

são uma nova fase na minha vida de professor”³⁰. Neste texto de viragem mantém-se o mesmo pano de fundo que animou a polémica: o confronto entre a “concepção racionalista-abstracta e idealista” da política que havia sido protagonizada por António Sérgio, denominada por *democratismo e demoliberalismo*, e a concepção “mais realista e histórica” defendida por Moncada desde a célebre conferência, de 1927, sobre “1640 - Restauração do pensamento político português, designada pelas expressões *demofilismo e demoismo*”.

Desde logo, o *democratismo*, cujo estudo crítico é o objecto essencial deste ensaio, a seu ver insere-se nos quadros de uma concepção atomística ou individualista da sociedade, na qual os valores da liberdade e da igualdade, fruto de uma idealização personalista, são elevados a fins últimos de impositividade similar ao “imperativo categórico” kantiano. Cabral de Moncada considera abusiva a transposição das categorias de “ideal” e de “dever ser” do campo da consciência do indivíduo para um pseudo-sujeito tal como se afigura a sociedade, que assim se revela como entidade livre e autónoma, o que não deixa de entrar em contradição com os pressupostos do racionalismo, do individualismo e do idealismo como verdadeiro “subsolo filosófico” da ideologia democrática³¹.

Da mesma forma o *democratismo* teria alterado o sentido da liberdade e da igualdade, uma vez que estes postulados da razão-prática levados ao limite se mostram “inconciliáveis com a convivência social” (*idem*, 154). Assim, enquanto a liberdade natural é transfigurada em liberdade meramente política, um direito de participar na formação da “vontade geral”, a igualdade natural é reduzida a simples igualdade política, a uma igualdade de desempenho nesta formação. Ora, a partir desta redução as verdadeiras liberdades e a igualdade de facto são sacrificadas no altar do *mito* da “vontade geral” sempre que esta exija o seu sacrifício.

Cabral de Moncada constata o carácter parlamentarista das democracias modernas. Todavia considera o conceito de representação por mandato inapropriada para exprimir verdades sociológicas ou morais, dada a complexidade e contraditoriedade dos interesses em presença. De igual modo rejeita a “personificação do povo”. Este a seu ver não possui qualquer realidade psicológica”. Se a democracia é o governo do povo, este mais não é do que uma abstracção, ou mesmo uma ficção. Qual é o povo pressuposto?

³⁰ Luís Cabral de Moncada, *Memórias. Ao longo de uma vida*, cit., 149.

³¹ Luís Cabral de Moncada, “Valor e sentido da democracia”, in *idem*, *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, cit., Vol. I, 150.

O povo metafísico (o da ideologia)? O povo primário (o do eleitorado)? O povo secundário (o dos parlamentares)? Cada vez mais, o povo da democracia tende para uma “aristocracia casual e momentaneamente constituída” (*idem*, 164), isto é, propende para o povo dos parlamentares, sem que exista uma fiscalização eficaz por parte do eleitorado.

Quanto ao método usado pelo *democratismo*, o nosso autor detecta como “vício fundamental” um excesso de dedutivismo; o recurso à pura lógica dedutiva, num registo idêntico ao das ciências matemáticas. Assim, o edifício do Estado democrático assenta nos valores éticos da liberdade e igualdade, valores a partir dos quais, por deduções sucessivas, vão surgindo como materiais de sustentação de todo o edifício, a vontade geral, o dogma da soberania do povo, o parlamentarismo, o sufrágio, o princípio maioritário, a divisão de poderes, etc. (*idem*, 180 ss.). Neste contexto, valores puramente lógicos são colocados indevidamente no mesmo pedestal dos valores éticos.

Finalmente, no que respeita ao sistema de valores, identificam-se no *democratismo* dois erros essenciais: uma limitada concepção de personalidade e escassez axiológica. No que respeita ao primeiro aspecto, embora igualmente personalista, Cabral de Moncada, não subscreve a ideia de personalidade difundida pelo racionalismo pós-renascentista que concorreu para a filosofia política nominalista responsável pelo esmaecer da ideia de dever e neste sentido das ideias de direitos da pessoa social ou colectiva (*idem*, 189-190). Relativamente aos valores importa ir para além dos propiciados pela razão e por uma visão estreita da personalidade, ou, noutras palavras, além da simples zona racional de uma personalidade amputada da força expansiva da vida. Cabral de Mondada, na esteira de Scheler, aponta o *iter* da “intuição emocional” como forma de acesso à verdadeira “pátria dos valores absolutos” (*idem*, 201) e como intento de superação do “daltonismo ético” do *democratismo* conducente a uma concepção marcadamente racional, abstracta e formal da democracia, na qual sobrelevam os valores de um *homo politicus* e de um *homo oeconomicus*, em detrimento de valores como os da fidelidade, da honra, da autoridade, da hierarquia, etc.

Em suma, superadas definitivamente as picardias com os seus opositores, Cabral de Moncada faz uma bem estruturada análise crítica da doutrina do *democratismo* procurando, a partir do seu personalismo de dimensão individualizadora e vivencial, libertá-lo do seu viés formalista, escolástico e dogmático, assente sobre um sistema de verdades oficiais definitivamente constituídas.

A acrescer ao ensaio *Do Valor e sentido da democracia* e igualmente ainda fruto do impulso recebido da polémica que manteve com António Sérgio, Cabral de Moncada oferece à ciência jurídica nacional a tradução da *Filosofia do direito* de Gustav Radbruch, enriquecida por um extenso prefácio da sua autoria, num lance que exprime na sua vida intelectual “uma viragem decisiva para os estudos filosóficos”³². Tal como aduz no prefácio (1934), o seu intento foi o de preencher uma lacuna na literatura jurídica portuguesa coeva. Dar a conhecer, decorridos sessenta e cinco anos sobre a publicação da *Filosofia do direito* de Rodrigues de Brito (1869), uma obra essencial no que respeita ao enquadramento dos “problemas da alta cultura jurídica”³³ e que, no momento, constituía “um forte apelo à tolerância nas ideias e ideologias”³⁴.

5. O contexto do neokantismo

Na Alemanha foi ganhando corpo a ideia de que a distinção entre as diversas ciências apenas a partir do seu objecto é desadequada face às ciências do espírito³⁵. Tendo-se formado a partir da distinção kantiana entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, este critério irá ser criticamente revisitado por duas escolas coetâneas no que respeita à sua formação: a Escola neokantiana de Marburgo conduzida por Cohen e Natorp, a qual encontrará posteriores desenvolvimentos na obra de Rudolf Stammler e a Escola neokantiana sudocidental, também conhecida por Escola de Baden, ou Escola de Heidelberg, desenvolvida por Windelband, Rickert, Lask e outros³⁶. De alguma forma, ambas as Escolas procuram dar sequência à instigação de Otto Liebmann (1840-1912) “devemos retornar a Kant”, frase repetida no fim dos diversos capítulos do seu famoso livro *Kant und die epigonen* (1865) nos quais se estudam as obras de Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries e Schopenhauer³⁷.

³² Luís Cabral de Moncada, *Memórias. Ao longo de uma vida, cit.*, 171.

³³ Gustav Radbruch, *Filosofia do direito*, Tradução e prefácios do Prof. L. Cabral de Moncada, Coimbra, 1974, 5.ª Edição, Prefácio, 33.

³⁴ Luís Cabral de Moncada, *Memórias. Ao longo de uma vida, cit.*, 171.

³⁵ Para um aprofundamento, veja-se, Klaus C. Köhnke, *Surgimento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, México, 2011, 27 ss.

³⁶ António Castanheira Neves, “Evocação do Doutor Luís Cabral de Moncada”, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. LXXXIX, 2013, 546.

³⁷ Otto Liebmann, *Kant und die epigonen*, Berlim, 1912, 109, 138, 156, 204 e 216.

Assim, nos últimos decénios do século XIX, na esteira de Kant, impôs-se na filosofia Alemã, a ideia, oposta ao defendido pelo positivismo, de que a “experiência (...) nos mostra, com efeito, certas regularidades, mas nenhuma necessidade ou validade universal rigorosa”. Uma vez que o material de que o conhecimento se ocupa é uma multiplicidade sem lei, toda a validade universal e o princípio da unidade radicam no pensamento, nos conceitos apriorísticos que possam ordenar a experiência.

No que respeita à Escola de Marburgo³⁸, aquela que partindo da *Crítica de razão pura* de Kant, assume como objecto da filosofia a “determinação das condições *a priori* (...) das ciências particulares”, deve sublinhar-se o facto de ela ter transposto para o direito a problemática filosófica de compreender “como é possível o conhecimento jurídico”, isto é, a problemática da determinação das “categorias *a priori* do conhecimento jurídico”³⁹. A filosofia jurídica é concebida como uma “teoria do conhecimento jurídico”. Na verdade, Rudolf Stammler (1856-1938), no seu livro *Economia e direito* (1896) considera os laços económicos e sociais construídos pela iniciativa humana como a matéria e a sua regulação pelo direito como forma, isto é, como o *a priori* lógico da economia e da sociedade. É esta regulação que impede a dissolução destes laços numa multiplicidade sem lei insusceptível de conhecimento científico. É neste contexto que pode sustentar-se que “Stammler considera a filosofia do direito como um sistema de formas puras conforme as quais nós pensamos juridicamente” (*idem*, 4). Ao invés de concebidos no âmbito de uma relação causal, numa relação de causa-efeito tal como é perspectivada pelo materialismo, economia e direito encontram-se interligados numa relação de dependência de condições na qual o direito assume um papel determinante. Em vez de dependente da economia, o direito justo difunde na vida comunitária o seu sentido. Daí a centralidade da ideia de direito, embora esta seja “despida de conteúdo concreto”. Para Stammler, “o conceito de direito é um princípio de ordem, um processo espiritual de ordenação (*forma*), que tem como matéria correspondente a economia” (*idem*, 4). Logo não é uma investigação sociológica ou psicológica que propicia o acesso a este conceito, mas antes uma investigação crítica do conhecimento. Para Stammler, “o direito é uma pura forma do pensamento” (*idem*, 4).

³⁸ Sobre “o neokantsmo de Marburgo”, leia-se Karl Larenz, *La filosofía contemporánea del Estado*, Madrid, 2008, 94 ss.

³⁹ Afonso Queiró, *O poder discricionário da administração*, Coimbra, 1948, 2.ª edição, 4.

Via diversa, na determinação do método da ciência jurídica, segue a Escola neokantiana sudocidental alemã⁴⁰. Em vez de procurar distinguir, tal como a Escola de Marburgo o fez, o elemento formal e o material dentro de todo o conhecimento e de considerar fundamentalmente idêntica a estrutura formal de todas as ciências quer fossem empírico-matemáticas, quer fossem advenientes do mundo ético, pedindo emprestado o conceito de realidade de Kant, considera esta como a síntese categorial das percepções categoriais. Assim, só existe uma realidade, susceptível, é certo, de ser percebida de diversos varandins. Consoante se atenda ao geral e uniforme ou ao especial e individual assim a realidade se configura como natural ou cultural. “A realidade pode, efectivamente, referir-se a valores, os valores podem vir aderir à realidade, e temos a cultura, (...), conhecer a realidade independentemente dos valores para que possa tender é missão das ciências da natureza”⁴¹. O direito afigura-se, assim, como uma “parcela de cultura” e a filosofia do direito continua a mover-se num *iter* gnoseológico⁴².

Ambas as Escolas, a formalista ou de Marburgo, e a culturalista ou de Baden, partem da separação entre ser e dever-ser e fazem uma distinção liminar entre as ciências naturais e as ciências do espírito. Todavia, se o neokantismo formalista visualiza os valores a partir de categorias opostas às utilizadas para ter acesso ao conhecimento da natureza, o neokantismo culturalista, partindo da realidade natural, a única que reconhece, considera a cultura como realidade que alcançou valor (Max Ernst Mayer), que ganha “sentido” e “significado” (Rickert) e cujo conhecimento se obtém através de conceitos teleológico-ideográficos. Ao negar a possibilidade de determinação científica do valor absoluto do direito, ao distinguir a esfera do saber da esfera da fé, a esfera do pensar da esfera do querer, o neokantismo culturalista move-se no âmbito de um subjectivismo axiológico. Ao abster-se de estabelecer a legitimidade absoluta dos valores, ao quedar-se pelo apontar das diferentes possibilidades de escolha dos mesmos cai num relativismo, na renúncia a uma escala de valores absolutos.

⁴⁰ Sobre a “Escola sudocidental alemã”, veja-se Karl Larenz, *La filosofía contemporánea del Estado*, cit., 137 ss.

⁴¹ Afonso Queiró, *O poder discricionário da administração*, cit., 5 e 6.

⁴² Para um aprofundamento, veja-se José Manuel Aroso Linhares, “Cabral de Moncada e o problema gnoseológico”, in *Conferências, Cabral de Moncada e Manuel de Andrade, Cader nos do Centenário*, Instituto Jurídico, Coimbra, 1914, 99 ss.

6. Em busca do “melhor roteiro” para a divulgação do pensamento filosófico

Como já se referiu, Cabral de Moncada pretende divulgar a *Filosofia do direito* de Gustav Radbruch (1878-1949), o mais conhecido dos representantes do neokantismo sudocidental alemão, ou da Escola de Baden⁴³. Este filósofo é um seguidor e continuador de Emil Lask, cujo mérito foi o de ter adaptado, em forma de esboço, ao direito, as ideias que o chefe de fila do neokantismo Heinrich Rickert havia desenvolvido na defesa da legitimação das ciências do espírito, ideias que o filósofo Wilhelm Windelband anteriormente exprimira. Como o próprio autor alemão reconhece, a sua exposição “tem por base filosófica as doutrinas de Windelband, Rickert e Lask”. Cabral de Moncada dá a conhecer Radbruch um autor que extrai sobretudo da *Rechtsphilosophie* de Lask tudo o que havia de essencial no neokantismo axiológico ou cultural, um autor que pretende a partir de um núcleo não muito extenso de ideias claras e precisas oferecer um sistema jurídico-filosófico completo⁴⁴. Pretendendo situar-se perante as ideias do Mestre de Heidelberg, que conheceu pessoalmente, Moncada considera que a sua filosofia, ao preservar excessivamente o pensamento de Kant, representa um recuo no esperado aprofundamento das tendências evidenciadas pela escola sudocidental alemã de Baden. Na verdade se o neokantismo procura em geral encontrar na obra de Kant um ponto de partida para uma filosofia própria, a Escola de Baden consciencializa a observação de Windelband de que “Entender Kant significa tanto como transcendê-lo”. Ora muito justamente, e antecipando um diverso desenvolvimento da sua doutrina filosófica, Moncada não deixa de identificar uma excessiva fidelidade de Radbruch à filosofia kantiana, um regresso “a cada passo a Kant”⁴⁵, o que o impediu de desenvolver a sua teoria dos valores num sentido mais profícuo, apesar de não negar a existência de uma ordem objectiva valorativa.

⁴³ Erik Jayme, “Luís Cabral de Moncada (1888-1974) e as suas relações com a Alemanha”, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. LXIX, 1993, 237 e 238. Para a compreensão do pensamento metodológico de Moncada, veja-se, Fernando José Bronze, “Mestres e discípulos habitam a mesma casa (Topos de gerações que se sucedem, agora de concordâncias e dissidências)”, in *Conferências, Cabral de Moncada e Manuel de Andrade, Cadernos do Centenário, cit.*, 1914, 73 ss.

⁴⁴ É com este mesmo espírito de divulgação que Cabral de Moncada traduz a *Filosofia no século XX*, de Heins Heimsoeth (1937), a *Filosofia dos valores* de Joahannes Hessen (1944), e a *Filosofia existencial*, de O. F. Bollnow (1946).

⁴⁵ Gustav Radbruch, *Filosofia do direito, cit.*, Prefácio, 31.

Foi num contexto de revigoração da filosofia conducente à superação das bases naturalistas e materialistas do positivismo que a Faculdade de Direito de Coimbra deliberou restaurar, em 1937, a disciplina de Filosofia do Direito. Utilizando o poder que a reforma de Outubro de 1928 lhe conferiu, o Conselho da Faculdade decidiu criar, no quinto ano, inicialmente a título experimental, esta nova cadeira, cuja regência seria assegurada por Moncada até à sua jubilação em 1958⁴⁶. Dado o seu pendor histórico, não admira que se tivesse lançado, inicialmente, a fazer um balanço sobre o que se havia pensado no domínio filosófico em Portugal desde a Reforma pombalina até à República. Surgiu assim, em 1938, o seu valioso estudo *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal*. Em 1941 publica *Um iluminista Português do Século XVIII: Luís António Verney*, um significativo estudo sobre a história das ideias políticas e sociais do período pré-pombalino.

Entretanto, a partir de 1942-1943 Cabral de Moncada abandona a cadeira de Direito Romano que regia em simultâneo com a de Filosofia e nas suas palavras fez-se “quase exclusivamente filósofo”. Abriu-se um fecundo período de estudo que culmina com a publicação, em 1947, do primeiro volume da sua *Filosofia do direito e do Estado* dedicado, quase exclusivamente, à explanação das ideias filosóficas sobre o mundo do direito e do Estado desde o pensamento grego até ao tempo em que escreve⁴⁷.

Dada a sua proximidade com a Escola de Baden, Cabral de Moncada faz uma explanação do movimento neokantiano, vendo nele mais uma superação do positivismo do que a sua negação dados os pontos de contacto que ainda mantém com este quer no que respeita à intransigência anti-metafísica, quer na rejeição da crítica kantiana no seu todo, no que respeita ao positivismo dum Comte ou dum Spencer, ou em parte tal como o fez Escola de Marburgo ao afastar-se da razão prática⁴⁸. A acrescer, dada a indiferença perante os valores por parte do neokantismo, não encontra grande diferença entre a “realidade empírica” perfilhada por esta corrente, apesar de construída, e o “realismo empírico” dos positivistas formados através dos dados dos sentidos. A única diferença é que para o neokantismo, dada a construção do objecto por parte do sujeito, a *coisa em si* não existe.

⁴⁶ Moncada manteve a regência de direito romano até 1942.

⁴⁷ Sobre o relevo desta obra, veja-se António Castanheira Neves, “Evocação do Doutor Luís Cabral de Moncada”, *cit.*, 549 ss.

⁴⁸ Para um aprofundamento das relações do pensamento neokantiano com o positivismo, veja-se Hans Welzel, “Positivismo y neokantismo”, in *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Ano 2016, Número 50, 39 ss.

Como não poderia deixar de ser, dado o envolvimento intelectual de Moncada com a Escola de Baden, Emil Lask, o primeiro filósofo do neokantismo jurídico desta escola, um autor que procurou superar a filosofia exclusivamente gnoseológica do neokantismo de Marburgo, é indicado como tendo aplicado as recentes conquistas da ciência da cultura ao direito, abrindo-lhe o horizonte referencial dos valores⁴⁹. Existe apenas uma realidade, ela pode ser encarada sob dois aspectos: natureza e cultura. O direito prende-se este último; é referido a valores.

Lask polemiza com o direito natural racionalista do século XVIII por este ter considerado como eternos e derivados da razão, como se fossem um código ideal descoberto por esta, disposições que mais não eram do que o fruto de acções humanas contingentes e do desenvolvimento histórico, e defronta igualmente o historicismo, representado pela Escola histórica de Savigny, por ter destruído a operante tensão entre a realidade e o ideal, uma vez que funda o carácter absoluto dos valores no substrato empírico, no mero *factum*, numa facticidade histórica subjugada à temporalidade, o que pressupõe a destruição da filosofia e uma perigosa abertura para o relativismo, isto é, para a nivelamento de todos os valores⁵⁰.

7. A estreiteza do neokantismo perante o “infinito da realidade”

Cabral de Moncada, em termos filosóficos, começa por integrar-se nos quadros mentais da Escola neo-kantiana de Baden⁵¹. Dada a sua formação de historiador sente-se confortado com a ideia disseminada por esta Escola de que o direito, tal como a moral, a arte e as religiões, é um facto social de

⁴⁹ Sobre este filósofo, veja-se Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930, 154 e 158 ss. Tendo caído na frente russa (1875-1915), Lask foi aluno de Rickert e de Windelband. De 1905 a 1914, foi professor da Universidade de Heidelberg.

⁵⁰ Emil Lask, *Filosofia jurídica*, Buenos Aires, 1946, 15 ss. Na expressão do autor, “O direito natural destrói, é verdade, a autonomia do empírico pela hipostasiação dos valores; por isso incorre, como vimos, no erro da ahistoricidade (...). O historicismo, pelo contrário - não tem da história a mesma concepção histórica do direito - destrói toda a filosofia e concepção do mundo. Ele constitui a forma mais moderna, mais difundida e mais perigosa do relativismo, ou seja a nivelção de todos os valores. O direito natural e o historicismo são os dois escolhos de que deve cuidar-se a filosofia” (*idem*, 27 e 28).

⁵¹ Para uma compreensão do pensamento filosófico de Moncada, veja-se António Braz Teixeira, *História da filosofia do direito portuguesa*, Lisboa, 2005, 186 ss, e Ana Paula Loureiro de Sousa, *O pensamento filosófico-jurídico português contemporâneo*, Lisboa, 2005, 43 ss. Para um olhar sobre o conjunto da obra do nosso filósofo, veja-se Mário Alberto dos Reis Faria, “Bibliografia do Doutor Luís Cabral de Moncada”, in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, 50, 1974, 323 ss.

natureza histórico-cultural. Da mesma forma, não é indiferente à ideia de Lask de que o direito radica num particular ponto de vista autónomo sobre certas realidades contempladas “sob o ângulo especial da sua referência a certos valores”⁵². Mas cedo se apercebeu da sua estreiteza, apontando-lhe a *infirmas* de ser “uma filosofia cega para o infinito da realidade”, isto é, de trocar “a realidade por um magro esquema abstracto de silhuetas e contornos lógicos das coisas, mais abstracto do que o de Hegel” (*idem*, 331). Ora até à primeira Grande Guerra mundial, predominam as “leis *formais* do pensamento; valores *formais* da consciência; *logicismo*: *cientismo*, ética também só *formal*; tecnicismo; Estado e democracia *formais*, direito e jurisprudência reduzidos a montões de conceitos empilhados, sem vida e sem nervos” (*idem*, 331), e o neokantismo, a seu ver, mostra-se ineficaz como factor de agregação.

Nos estudos *A caminho de um novo direito natural*, de 1945, *Filosofia do direito e do Estado*, de 1947, e *O problema do direito natural no pensamento contemporâneo*, de 1949, Cabral de Moncada mostra-se ciente das debilidades do neokantismo na sua vertente sudocidental. É certo que este tem a seu favor o ter encarado a realidade por um viés totalmente distinto da visão científico-naturalista. Todavia, devido à sua limitação antimetafísica, de que Rickert é o melhor exemplo, não conseguiu suplantar, em termos axiológicos, os conceitos de valor e de valer, meramente formais de Kant, afivelando um logicismo axiológico, que embora suficiente para a partir dele se fundarem as ciências culturais⁵³, não dispunha de um princípio activo que pudesse vivificar a consciência filosófica europeia saída do fim do Grande conflito mundial. Para o nosso filósofo, o neokantismo, filosofia que nunca rejeitou totalmente, enclausurava-se numa compreensão abstracta e formal de cultura, tinha-se esgotado, em termos jurídicos, na busca de ausência de contradições lógicas e na preservação do dogma da segurança, mas sobretudo e decisivo no seu entendimento, tinha circunscrito todo o seu potencial a uma teoria do conhecimento, convertendo-se, o que era inquietante para um profundo conhecedor da dimensão histórica, numa filosofia alheia à “infinita complexidade da Realidade” (*idem*, 273). Como já se referiu, o relativismo filosófico e jurídico que transparece na *Rechtsphilosophie* de Radbruch não podia satisfazer um espírito dese-

⁵² Luís Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do Estado*, I. Parte histórica, Coimbra: Coimbra Editora, 1995, 328.

⁵³ Luís Cabral de Moncada, “A caminho de um novo direito natural”, *idem*, *Estudos filosóficos e históricos*, Coimbra, 1958, Vol. II, 272.

joso de abrir caminho para um renovado direito natural⁵⁴. Assim, nas suas próprias palavras, desde a publicação do primeiro volume da sua *Filosofia do direito e do Estado*, procurou ultrapassar os formalismos kantianos e este relativismo, encetando a busca “dum empirismo histórico mais concreto e duma maior certeza de conteúdos da lei moral”⁵⁵.

Compreende-se assim a sua evolução na busca de uma nova ontologia e de uma nova axiologia que iriam abicar numa nova metafísica, compreende-se assim a sua abertura para as filosofias refundadoras de Husserl, de Max Scheler e de Nicolai Hartmann, autores que sem rejeitarem totalmente os elementos de verdade do kantismo se afastam do seu formalismo. O “objecto”, as estruturas peculiares da realidade e outros factores do acto de conhecer passam a ter luz própria.

⁵⁴ Sobre a problemática do direito natural em Moncada, veja-se António Braz Teixeira, “O fundamento axiológico do direito: justiça e direito natural na filosofia portuguesa do século XX”, in *Habent sua fata libelli. Colectânea de estudos em homenagem ao académico de número, Doutor Fernandes Guedes no seu 75.º aniversário*, Lisboa, MMIV, 411 ss.

⁵⁵ Luís Cabral de Moncada, “Nota bibliográfica datada de 1968”, in “Luís Cabral de Moncada (1888-1974)”, in *Nomos. Revista portuguesa de filosofia do direito e do Estado*, n.ºs 5-6, Janeiro-Dezembro de 1988, 6.

O NEOKANTISMO E O CULTURALISMO DE TOBIAS BARRETO

Paulo Roberto Andrade de Almeida

Considerações preliminares

Tobias Barreto de Menezes, filósofo, poeta, escritor sergipano, notabilizou-se como jurista no quadro cultural brasileiro. Egresso da Faculdade de Direito de Recife, sua breve existência foi marcada por grandes polêmicas acerca de questões sociais, políticas, filosóficas e jurídicas. Basta uma olhada *en passant* pela sua história pessoal e veremos que sua vida não foi fácil. No ambiente escravocrata do século XIX, Tobias não dispunha de condições favoráveis ao seu desenvolvimento intelectual: de origem humilde, mestiço, nascido numa pequena vila do interior do nordeste brasileiro, estaria fadado a manter distância dos grandes centros onde, habitualmente, se cultivam o conhecimento e a leitura.

O reconhecimento de sua importância e influência no cenário filosófico e jurídico está ligado ao surgimento da Escola do Recife, que representa certo pioneirismo no movimento intelectual que agita aquela região do país. Já desde março de 1868, quando ainda se graduava na Faculdade de Direito de Recife, Tobias inicia sua carreira editorial, através da publicação de artigos, que se sucedem e mostram o tom polêmico e irônico que caracterizaria os debates nos anos vindouros. Ao apreciar o ecletismo espiritualista de Cousin, afirma que ele não passava de um “gênero literário vago, amorfo e indeciso” (Barreto, 1977 *apud* Paim, 1997, p. 12). A aproximação de Barreto ao movimento que eclodia, associada às suas relações com alguns pensadores alemães, fez acender em Tobias uma efervescência de novas ideias e caminhos.

É sempre oportuno lembrar esse momento do desenvolvimento das ideias filosóficas no Brasil, pois é forçoso reconhecer que a vida pessoal de Tobias Barreto e sua vasta obra se confundem, muitas vezes, com a história do direito e da formação de uma consciência filosófica do nosso povo.

A tônica das atividades intelectuais, jurídicas e políticas de Tobias Barreto se registra a partir da publicação do artigo intitulado *Considerações acerca da sociedade nacional*, no qual tece sérias críticas ao império brasileiro e ao poder moderador, que lhe parecia mais um adorno à figura do Imperador que, propriamente, um instrumento jurídico ou administrativo da gestão pública. No referido artigo, aspectos políticos, jurídicos, intelectuais e cul-

turais são trazidos à tona, o que nos permite situar o pensador sergipano no seu contexto histórico.

Conhecido como um dos integrantes da geração de 1870, ao lado de vários outros intelectuais ligados à Faculdade de Direito e, dizendo mais amplamente, à Escola do Recife, tais como Sílvio Romero, Paulo Egídio e Clóvis Bevilacqua, Barreto estreita laços com autores da corrente germânica, o que permite entrever semelhanças e diferenças entre o Mestre do Recife e pensadores como Haeckel, Kant, Jhering, Savigny, além de Comte e Darwin. Tais circunstâncias permitiriam a formação de um ambiente intelectual propício para Tobias Barreto se manifestar frente à evolução do positivismo jurídico e a importação de saberes de outras áreas da filosofia, que contribuíram para uma nova visão do direito. O itinerário que vai desde o jusnaturalismo, passando pelo positivismo de Comte, até a concepção de um positivismo culturalista chama a atenção de seus críticos para o fato de que se pode estar aí refutando o antigo modelo de pensar o direito, em favor de um modelo novo. O contato com os ingredientes dessa discussão na França e na Alemanha foram imprescindíveis para alimentar, no Brasil, um movimento do calibre da Escola do Recife e impulsionar a reflexão de um pensador do quilate de Tobias Barreto. Foi, sem dúvida, no contato crítico com os acontecimentos filosóficos e jurídicos europeus que nosso pensador pode amadurecer suas ideias e inaugurar um modo novo de se encaminhar o debate, através de uma contribuição decisiva.

A importância de Tobias Barreto se deve, conforme se observa pela sua trajetória intelectual, pela sua atuação em diversos ramos do saber. Após as análises sobre o positivismo jurídico culturalista, que incide sobre inúmeros debates e ideias trazidos para o cenário nacional, por Tobias, o estudo das questões envolvendo o monismo, o dualismo e o curioso monismo dualista do autor merece destaque. A ideia de cultura, o problema da originalidade e da *germanomania* se encontram muito relacionados a essa tematização.

Os diálogos entre os monismos filosófico e naturalista e a criação de um monismo dualista se misturam às ideias da metafísica de Kant e ao positivismo culturalista adotado na Escola do Recife, tornando esta uma interessante polêmica.

O Brasil no século XIX: O atraso da filosofia e a crítica ao poder moderador

O Professor Antonio Carlos Wolkmer observa, com propriedade, que durante a primeira metade do século XIX, as relações entre o Império brasi-

leiro e a sociedade como um todo não eram harmônicas e estáveis. Considera que os intelectuais não expressavam mais que uma “filosofia inerte” (Wolkmer, 2012, 167): o jusnaturalismo, de conotação teológica, ligado à pregação jesuítica, ainda estava vigente no horizonte jurídico do país. A filosofia eclética, seja na sua vertente historicista, seja a vertente herdeira do ecletismo espiritualista francês, que aqui se instalou com pouca (ou nenhuma) originalidade, compunha o espírito nacional.

A monarquia já fragilizada pelas circunstâncias históricas, aliada a um poder moderador inoperante, revelava uma organização política e jurídica inadequada, ultrapassada, que se tornara objeto das críticas de Tobias Barreto e de seus seguidores. A elite representativa da sociedade se constituía de padres, bacharéis, militares e de grandes proprietários rurais. Por outro lado, a manutenção de expressivo número de escravos e a monocultura latifundiária já não eram condizentes com os padrões econômicos e sociais daquele século. Portanto, o Brasil tobiático apresentava cenário econômico, social e político insustentável.

Feitas essas considerações, podemos inferir que o pensamento filosófico e jurídico de Tobias se encontra em estreita relação com o seu momento histórico, pois ele incide, diretamente, sobre as circunstâncias que afligem o bom andamento daquela sociedade, se pensarmos em termos de garantir a liberdade e a dignidade das pessoas¹.

Tobias Barreto ataca com veemência a mentalidade da sua época, conforme podemos observar nos seus escritos: “Dir-se-hia que ella – a questão do poder moderador – existe, somente para dar à posterioridade mais um testemunho, entre os muitos que devem convencê-la da pobreza e do atraso em que vivemos” (Barreto, 1888, p. 175). Como mencionamos acima, o Poder Moderador, no seu entendimento, era expressão de uma política inconsistente, com propósitos de *bajulação* ao Imperador e orientada pelo ideário de um jusnaturalismo, de orientação teológica, portanto, já também, obsoleto, segundo os padrões internacionais.

Ao criticar o poder moderador, Tobias criticava toda a estrutura do direito público brasileiro, pois estava certo de que se tratava de um dos maiores problemas que envolviam a instituição jurídica no Brasil de sua época.

O contato intenso com pensadores europeus, especialmente com os alemães, como Haeckel, Kant, Jhering, Savigny, além de Comte e Darwin, possibilitou a Tobias a elaboração de críticas contundentes, graças à expe-

¹ Cf. Barreto, T. (1888). *Questões Vigentes de Philosophia e de Direito*. Pernambuco: Livraria Fluminense. O problema é tratado aqui com seriedade, tanto do ponto de vista filosófico, como do seu aspecto jurídico.

riência adquirida através de outras culturas sociais e jurídicas. Além disso, a interação com outras perspectivas e orientações culturais fez de Tobias Barreto um dos grandes responsáveis pela divulgação do pensamento vanguardista do continente europeu no Brasil, além de levar o nosso país à vitrine do mundo. Isso vale para o seu tempo e para a posteridade, o que justifica nosso empenho em comentar-lhe os méritos.

Tobias Barreto e o pensamento filosófico, social e jurídico

Situar historicamente o autor nos ajuda a compreender o papel da sua obra e de seu pioneirismo no curso das ideias filosóficas e jurídicas no Brasil. Por isso, é sempre oportuna a referência a alguns dados biográficos, que nos ajudam a entender e a inserir determinadas circunstâncias no contexto vivencial de um dos grandes nomes da historiografia nacional.

Paulo Mercadante e Antônio Paim, após estudarem detidamente o itinerário intelectual de Tobias Barreto, sugerem a divisão dessa trajetória em três grandes momentos, o que nos parece sensato, tendo em vista a consolidação de uma visão do conjunto da obra tobiática: o estudo feito em fins dos anos 1960 e início da década seguinte mereceu a publicação de um interessante inventário, apresentado ao público em 1972, sob o título *Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma reavaliação*. Esse trabalho muito auxiliou na reorganização da obra completa de Tobias Barreto, trabalho hercúleo, capitaneado por Miguel Reale, em parceria com o então INL (Instituto Nacional do Livro)².

Há estudos que situam a evolução do pensamento tobiático, identificando um primeiro momento, marcado pela crítica ao ecletismo espiritualista e aproximação ao Positivismo. Mais tarde, quando estava já se graduando, Tobias teria se afastado do Positivismo, lançando-lhe severas críticas e, finalmente, ter-se-ia dedicado ao estudo do pensamento de Kant e à valorização do germanismo, como ele próprio atestara.

Parece-nos, entretanto, que o ponto crucial da questão está em conduzir ao consenso – quase unânime – de que Tobias assume como característica

² Cf. Mercadante, Paulo; Paim, Antônio. (1972). *Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma reavaliação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 47. A identificação de três grandes momentos na trajetória intelectual de Tobias Barreto é algo que merece certo cuidado, visto que estudiosos do calibre de Antônio Braz Teixeira não conseguem ver com tanta clareza essa demarcação. A esse respeito, José Maurício de Carvalho, herdeiro dessa tradição culturalista, considera as posições de Braz Teixeira e apresenta argumentação historiográfica pertinente. Cf. Carvalho, J. M. (2017). *A filosofia culturalista de Tobias Barreto: a retomada do kantismo*. Belo Horizonte: *Annales*, v. 2, n. 3, p. 93-108, p. 93.

central do seu pensamento, a influência de Kant e do pensamento germânico em geral, na elaboração de uma teoria do direito que se abre para a dimensão cultural do indivíduo humano, em contraposição ao jusnaturalismo vigente.

Tobias Barreto nasceu no interior de Sergipe, em 1839. Mulato, de família humilde, enfrentou dificuldades para garantir uma formação de qualidade e lograr o espaço que ocupou no cenário intelectual do nordeste brasileiro – e do Brasil, como um todo. Os estudos de latim lhe garantiram o início de uma carreira exitosa, através do curso de direito, marco essencial em seu desenvolvimento intelectual, que começou em 1862, após mudar-se para a capital pernambucana e ingressar na Faculdade (Escola) de Direito do Recife³.

Já no período de sua graduação, Tobias Barreto começou a se destacar como poeta e orador e a se interessar pelo campo da política, caminho que trilharia brevemente, após a conclusão do curso de Direito. O momento é marcado pelo rompimento com o positivismo, escola a que alimentara certa simpatia, enquanto estudante. Estaria, assim, inaugurando uma nova fase de sua trajetória, conforme sugerem os estudos de Paim e Mercadante.

Nesse ínterim, Tobias passou a intensificar as relações com importantes pensadores alemães, o que garantiu, por um lado, a difusão do seu pensamento no cenário intelectual europeu e, por outro lado, oportunizou um estreitamento dos laços do filósofo sergipano com a vanguarda do pensamento filosófico e jurídico da Europa, especialmente da Alemanha.

Através de sua filiação ao Partido Liberal, Tobias tornou-se deputado da Província. Mas percebeu logo que a política não era o caminho certo para efetivar mudanças na mentalidade do país. Crítico da filosofia atrasada, da monarquia e insatisfeito com a situação interna do partido (Mercadante; Paim, 1972, p. 50), desencantou-se com suas ideias políticas e retornou a Recife, tornando-se professor da Faculdade de Direito (Barreto, 2013, p. 14).

Tobias passa, então, a dedicar seus escritos às questões jurídicas e filosóficas. Escreve *Estudos Alemães* e *Questões Vigentes de Philosophia e Direito*. O contato com os pensadores europeus oferecem oportunidade para o amadurecimento de suas ideias e tem lugar a terceira fase de sua trajetória intelectual, quando se aproxima, em definitivo, das ideias de Kant e de seus

³ Barreto, Luiz Antonio. (2013). *Tobias Barreto: uma biobibliografia*. In: Barreto, T. *Estudos Alemães*. Rio de Janeiro: Solomon; Sergipe: Editora do Diário Oficial, p. 11. Há também referência a esses dados em: Mercadante, Paulo; Paim, Antônio. *Op. Cit.*, p. 47.

seguidores. Inaugura-se, assim, a fase denominada de neokantista, que caracteriza o ápice da carreira intelectual de Tobias Barreto.

Embora sua carreira acadêmica tenha sido muito breve, se estendendo apenas de 1882 a 1889, interrompida pelo seu falecimento em 26 de junho, Tobias se viu responsável pela renovação do pensamento filosófico e jurídico no país e representou um impulso significativo para a consolidação do movimento denominado *Escola de Recife*.

É preciso registrar que a obra tobiática tem sido relegada ao esquecimento. Mas há esforços envidados no sentido de resgatar a importância de sua contribuição para a cultura brasileira e de reorganizar seus escritos, como forma de immortalizar o Mestre do Recife. Sílvio Romero, logo após a morte de seu grande amigo e professor, empenhou-se para organizar e publicar todos os seus artigos. Já no século XX, merecem destaque os esforços de Antônio Paim, Paulo Mercadante, Miguel Reale, Luiz Antônio Barreto e José Maurício de Carvalho. No âmbito da própria Faculdade de Direito do Recife, a *Casa de Tobias*, evidenciam-se os estudos de Gláucio Veiga, Nelson Saldanha e João Maurício Adeodato.

Escola do Recife: filosofia jurídica num ambiente sem originalidade

O pensamento filosófico da Escola do Recife surge no ambiente hostil, que caracteriza o Brasil da segunda metade do século XIX. Como já tivemos oportunidade de observar, marcado por uma monarquia inoperante, pela manutenção do poder moderador, como marco de uma gestão frágil e *ba-juladora*, pela presença da escravidão, quando todo o mundo civilizado já era industrializado, além de outros aspectos já mencionados. Nesse contexto, a emergência de um novo modo de pensar o homem, como subjetividade, como liberdade, caminha rumo a um processo de *desalienação*, incorporado pela cultura jurídica brasileira, como indica Pinto Ferreira (Cf. 1980, p. 25). Por tudo isso, não podemos nos esquecer que a Escola do Recife representou um marco no despertar histórico, social e político do país.

A efervescência do movimento, manifestada na estreita ligação entre os mestres do Recife e as questões sociais emergentes à época, é notável, se observarmos a grande quantidade de poetas, romancistas e professores engajados em lutas, como o próprio abolicionismo. A poesia e a literatura se atrelaram à política na luta pela construção de uma sociedade e de uma cultura, que valorizassem o ser humano na sua dignidade e na sua liberdade. Nesse ambiente, Tobias se destacava como pioneiro de uma fase

de grandes transformações. A esse respeito, Sílvio Romero, observa: “Um bando de ideias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte (...) tudo então se agitou e o brado de alarma partiu da Escola do Recife. Tobias foi o mais esforçado combatente com o senso de visão rápida de que era dotado” (*Apud* Paim, 1997b, p. 375).

Tobias Barreto e o positivismo jurídico

De início, é oportuno lembrar que não se deve confundir o positivismo científico, de Augusto Comte, que surge na França do século XIX, com o positivismo jurídico, próprio das ciências jurídicas. Tal distinção é fundamental para entendermos os pressupostos da formação do pensamento de Tobias Barreto e da Escola do Recife. Com a cautela necessária para não confundirmos esses conceitos – até antagônicos – é possível identificar a relação que cada um deles guarda com a filosofia tobiática.

O positivismo jurídico alemão se desenvolve em um terreno fértil, numa Alemanha industrializada e imperialista, com grande impulso intelectual. Influenciados, também, pelo cientificismo em ascensão, os jus filósofos defenderam a dessacralização do direito natural (*cf.* Bobbio, 2006, p. 45), transformando princípios divinos em positivos, (numa antecipação do caráter que orientaria a teoria da norma fundamental de Kelsen). É nesse contexto de consolidação do positivismo jurídico que surge a Escola do Recife, em contato com a cultura jurídica germânica, adaptando-a, por uma crítica autorizada, ao atrasado cenário brasileiro.

Friedrich Von Savigny defende que é papel do direito assegurar os anseios e as ideais dos homens e, nesse sentido, o fenômeno jurídico é específico de cada sociedade, situada no tempo e no espaço (*cf.* Savigny, 2002, p. 17). Portanto, o direito não é natural, como defendiam os jus naturalistas, mas é um produto cultural. O pensamento de Savigny se inscreve em semelhante perspectiva ao pensamento de Tobias Barreto e de Rudolf Von Jhering, discípulo de Savigny e contemporâneo do mestre do Recife. Assim, se registra a introdução do positivismo jurídico germânico no Brasil, tendo na figura de Tobias Barreto um importante disseminador.

Tobias Barreto foi precedido por uma vasta cultura filosófica, de caráter jus naturalista, que transitava entre os poucos estudiosos do direito no país, na segunda metade do século XIX. A dominante perspectiva teológica existente e a justificativa da origem do poder fora do âmbito do direito evidenciam a existência de um direito natural no Brasil, quando este já se extinguiu na Europa.

Diante disso, pode-se considerar que Tobias Barreto se destaca como um dos precursores de uma cultura jus positivista no Brasil. Além do que – há que se admitir – todo o processo de recepção e implantação do positivismo jurídico no âmbito do direito brasileiro demonstra mais criatividade e originalidade em Pernambuco que na Faculdade de Direito de São Paulo. O jus positivismo de Tobias é genuíno. Ele consegue oferecer uma ciência do direito adequada às circunstâncias brasileiras, com forte teor crítico. Ele não se submete, ingênua e irrefletidamente, às ideias ortodoxas de Comte, como ocorreu na cultura jurídica de São Paulo, por exemplo. Antes, buscou nas fontes de Littré, para suplantar o jusnaturalismo, em favor do positivismo culturalista.

Na sua crítica ao jusnaturalismo, Tobias Barreto compartilhou das ideias de Jhering, apesar da distância do seu contexto histórico e, de um modo geral, do espaço que o separava dos centros culturais europeus. Tobias aprimorou alguns de seus conceitos, como a própria noção de direito, dando especial ênfase à sua face social. Entendia que o direito é uma criação humana e se desenvolve com a civilização, como observa Bevilacqua, ao comentar o pensamento de Tobias Barreto (*cf.* Bevilacqua, [s. d.], p. 47). Clovis Bevilacqua, em seu artigo, fala sobre a enorme influência de Tobias sobre os membros da Escola do Recife e sobre eventuais mudanças no direito pátrio, ocorridas no século XX.

A concepção de um positivismo jurídico – ou juspositivismo – como expressão de um direito não natural, em Tobias Barreto, se vincula ao seu ideal de cultura e de direito. Donde decorre acertadamente a nomenclatura de *positivismo culturalista*.

Tobias rechaça a ideia do direito como um produto da natureza. Afirmar ser ele um produto do sentimento, um produto cultural, que serve, de pronto, para se opor ao estado natural das coisas. Na esteira que nos remete a Thomas Hobbes, Tobias entende que a natureza é um estado indesejável, perigoso, que deve ser aprimorado por meio da cultura. Daí a pertinência do termo *culturalista*, como atribuição ao positivismo tobiático.

O monismo dualista

Antes mesmo de tratarmos a interessante concepção de monismo de Tobias Barreto e sua adoção na área do conhecimento jurídico, importa esclarecer a compreensão de monismo quando de sua formulação na Europa. Inaugurado por Ernst Haeckel, na Alemanha, o termo *monismo* representa a busca, grosso modo, de identificação de uma causa única para a natureza,

baseada em fenômenos mecânicos, naturalísticos⁴. O monismo naturalístico buscava a superação do modelo de dualismo proposto pela filosofia de Hume, mas parecia esbarrar em uma contradição de conceitos, como expõe o próprio Tobias Barreto, ao se posicionar no debate (cf. Barreto, 2000, p. 20). Para os seguidores de Haeckel, o monismo naturalístico se confundia com a própria noção de uma unidade mecânica para a explicação dos fenômenos do mundo. O que não se pode sustentar.

Tobias se valeu das concepções monistas de Haeckel, mas as adaptou ao que lhe parecia mais coerente: não existiria um monismo ortodoxo (naturalista, mecanicista) como propunha o pensador alemão, mas sim um monismo filosófico, mais ao estilo de Ludwig Noiré, no qual haveria espaço para se pensar um dualismo entre sentimento e movimento, como comenta Nelson Saldanha (cf. Barreto, 1977, p. 424ss). Entendido dessa maneira, o aparente dualismo que habita o pensamento de Tobias não representa qualquer oposição ao monismo. Ao contrário: o dualismo de Tobias Barreto, em última instância, corresponde a uma tentativa de conciliação entre as ciências e o saber teológico, entre o físico e o metafísico, aspectos que se imbricam, necessariamente. Sob esse ponto de vista, portanto, é possível observar a existência de um todo, com seu aspecto interno (sentimento) e seu aspecto externo (movimento, mecânica).

Em sua obra *Glozas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações antissociológicas*, Tobias demonstra a evolução do seu pensamento sobre o tema: o sentimento e o movimento correspondem à vontade e força, ou o que chamamos de aspecto interno e externo, respectivamente. Assim, nada no mundo poderia ser explicado apenas pelo movimento, pois tudo teria, também, um motivo, uma vontade. Algo intrínseco, que o motivasse a ser como é, indissociável do seu próprio ser. Em síntese, Barreto assevera: “não há em parte alguma do universo puro *mecanismo*; qualquer movimento é determinado simultaneamente por causa e motivo”⁵

Tobias Barreto se mostra vanguardista em sua forma de pensar no contexto do Brasil, à sua época. Ao propor a superação do dualismo de Hume e da unidade materialista proposta por Haeckel, considera o monismo como uma união das causas e dos motivos, como aspectos que se integram na formação da realidade. Evidencia-se, assim, a consideração de que a liber-

⁴ Haeckel, Ernst. *O Monismo*. Esta corrente de pensamento também pode ser encontrada sob a denominação de *monismo materialista*. Donde vem a evocação inicial de monismo naturalístico de Haeckel.

⁵ Barreto, T. *Glozas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações antissociológicas*.

dade (aspecto do sentimento) pode existir – e, de fato, existe – em relação aos motivos que a determinam (aspecto da mecânica). Isso implica, necessariamente, na conciliação de aspectos, só conciliáveis numa perspectiva dualista, como determinismo e liberdade e mundo cultural e natural. A esse respeito, João Maurício Adeodato teceu comentários, alinhado com o pensamento de Miguel Reale (*cf.* Adeodato, 1996, p. 126ss). Toda essa profícua reflexão seria usada em relação ao determinismo de Darwin e à sociologia de Comte.

O pensamento tobiático em torno às questões do monismo estavam em sintonia com as ideias inovadoras no cenário europeu de seu momento. Tobias concilia o monismo filosófico elaborado em diálogo com as ideias de Noiré com a metafísica de Kant, autor sobre o qual se debruçara em alguns de seus *estudos filosóficos*.

O que se tem por *sentimento* é a parte ética, axiológica, da filosofia, ou o que Kant denomina de razão prática, entendida pelo filósofo de Koningsberg como “representação de um objeto concebido como um efeito capaz de ser produzido pela liberdade” (Kant, 2002, p. 84). Isto significa dizer: o sentimento se encontraria na esfera da liberdade e da razão, internas, ao passo que o mecânico estaria na natureza, no mundo exterior a esta razão humana.

Pelo exposto acerca da concepção monística de Tobias, é forçoso observar que ele não era mero receptor das ideias germânicas. Ao contrário, tinha uma linha de pensamento própria e uma originalidade perceptível.

A liberdade no monismo filosófico frente ao determinismo naturalista

A concepção monística, entendida no contexto da consideração do direito como fenômeno cultural, nos conduz à crítica tobiática ao determinismo, ao cientificismo e ao darwinismo social, doutrina em efervescência em meados do século XIX.

Do ponto de vista ideológico, propriamente dito, o darwinismo social se identifica com o monismo naturalístico de Haeckel, no sentido de pretender conferir uma causa única (e mecânica) do universo, como também, da evolução da sociedade e de suas estruturas. Tobias refuta veemente essa ideia, ao insistir que o direito, enquanto uma das mais complexas estruturas sociais, não deriva da natureza biológica humana, mas existe, como que em oposição à natureza, para controlar e melhorá-la (*cf.* Barreto, 2000, p. 38).

Em suas críticas ao determinismo naturalístico, sempre à luz de uma concepção de direito como fruto da própria cultura, Tobias observa que a de-

terminação natural não deve ser confundida com a motivação. Para ele, na perspectiva do seu monismo filosófico, há uma motivação das escolhas humanas (e do direito) pelas questões naturais. Mas esta motivação não é uma determinação, visto que não anula as liberdades. Ao contrário, a corrobora. Tobias entende que as liberdades são plenamente realizáveis se baseadas em motivações. Ou seja, quando se tomam decisões diante de diversas possibilidades, como exercício do poder de escolha e ponderação. O determinismo naturalístico, o darwinismo social e, de forma mais genérica, o próprio positivismo comteano (com sua física social) não conseguem explicar, satisfatoriamente, a existência das liberdades, verificáveis em estruturas como o próprio direito. Isto é, não podem explicar a esfera cultural e livre da sociedade humana, a esfera do sentimento dentro do monismo (*cf.* Barreto, 2000, p. 39).

Considerações finais

A questão do germanismo na obra de Tobias Barreto é evidente, como admite o próprio autor ao demonstrar sua admiração pelo pensamento germânico. Com peculiar ironia, Tobias compara a filosofia alemã à francesa, tão influente no Brasil de sua época. Em trechos de seus *Estudos de Direito*, Tobias exalta sua *germanomania*: “não é de todo um fenômeno psiquiátrico, pois que se baseia em muito boas razões” (Barreto, 2000, p. 12). E mantém seu tom irônico, ao afirmar em seguida: “os pensadores alemães, em quase todos os domínios da inteligência, andam dez anos, pelo menos, adiante dos franceses” (Idem, *ibidem*). A rixa com a filosofia francesa também se faz presente, importando para o Brasil uma velha disputa ideológica europeia.

Embora o germanismo tobiático seja um pretexto aos seus críticos, quanto à sua originalidade, há que se admitir – como foi demonstrado acima – que Tobias não é leviano, acrítico, passivo. Pelo contrário, trata-se de uma admiração crítica, como se o próprio participasse da evolução do pensamento em que se espelhava. É forçoso reconhecer seu empenho na elaboração de um positivismo de vanguarda e de ideias jurídicas no Brasil, mais adequadas ao contexto nacional.

Sua postura crítica frente ao pensamento alemão demonstra que Tobias construía sua própria filosofia e não apenas recepcionava ideologias *prontas*. Nesse sentido, merecem destaque os *Estudos Alemães*, mais tarde, reorganizados por iniciativa de Sílvio Romero, em obra que recebeu o mesmo nome.

Os estudos acerca da filosofia alemã, de suas teses jurídicas e até mesmo da

literatura germânica tiveram início antes da cátedra de Tobias Barreto na Faculdade de Direito do Recife, com a edição de jornais dedicados à matéria, em Escada, como demonstra Armando Formiga, em seu estudo sobre a história da evolução do pensamento jurídico no Brasil do século XIX (cf. Formiga, 2010, p. 155).

Esses jornais e revistas, em alguns casos, escritos em alemão, foram responsáveis pela divulgação da figura e do pensamento de Tobias Barreto na Europa, tendo se tornado um dos mais célebres brasileiros conhecidos no velho Continente. Naquele curto espaço de tempo, o nome de Tobias foi citado por eminentes pensadores europeus, com quem o sergipano estabeleceu contatos pessoais.

Mais uma vez, esses elementos reafirmam a ideia de que Tobias Barreto não apenas recebeu acriticamente as ideias europeias, o que era próprio da mentalidade brasileira da época, mas contribuiu significativamente para o aprimoramento de teorias em torno ao direito e à filosofia.

Tobias não apenas ampliou as fontes de inspiração do direito brasileiro, como também recorreu a linhas de pensamento diversas, para levar a efeito a adequação do direito e da filosofia à realidade histórica, social e cultural do país. Tobias Barreto buscou na Alemanha as condições teóricas necessárias para o Brasil produzir uma filosofia jurídica crítica, o que o situa como homem à frente do seu tempo, capaz de despertar o potencial filosófico e jurídico da intelectualidade brasileira.

Por atuar numa frente ampla de saberes e áreas variadas de conhecimento, como a filosofia, o direito, a política e a sociologia, por exemplo, Tobias Barreto se expõe ao risco de emitir ideias que, *prima facie*, não apresentem significativa conexão interna. Todavia, uma análise mais acurada, mostraria a convergência dessas ideias na direção de um sólido edifício teórico, cujos traços fundamentais se firmam no campo da filosofia e do direito.

A crença na falência do jusnaturalismo, como doutrina orientadora das questões jurídicas, leva Tobias a buscar no positivismo jurídico essa orientação ideológica. O neokantismo se apresenta, então, como tendência natural da evolução do seu pensamento, ligado ao rompimento com o positivismo comteano.

É forçoso observar – como Miguel Reale o fizera – que um homem do quilate de Tobias Barreto deveria ser mais explícito em relação a alguns conceitos centrais do seu pensamento (Cf. Reale, 2000, p. 232ss). O conceito de *cultura*, por exemplo, que ocupa lugar proeminente em seus escritos não foi devidamente explorado, cabendo aos seus sucessores seu aprimoramento.

Como tentamos demonstrar, os estudos de Tobias Barreto contribuíram para mudanças significativas no âmbito da filosofia e do direito no Brasil. Para tanto, valeu-se o pensador sergipano do pensamento germânico, hoje, com considerável prestígio nos meios acadêmicos brasileiros. Esse caminho percorrido lá, no século XIX, foi predominante naquele momento, no universo epistemológico da Escola do Recife, exercendo expressiva influência sobre os pensadores do direito na atualidade.

O combate ao determinismo naturalista, culminaria na luta contra o determinismo racial, aspecto que permanece, ainda hoje, como sério desafio nos meios acadêmicos brasileiros. Ao falar sobre o determinismo racial, Tobias aliava suas concepções jurídicas aos seus anseios abolicionistas e alimentava a pretensão de inclusão da mulher nos ambientes intelectuais. Nessa perspectiva, mostrou-se também vanguardista na luta contra todo determinismo sexista, contra o patriarcalismo e o machismo, então dominantes na sociedade e na cultura brasileiras.

Em suma, mediante tais considerações, pode-se concluir que Tobias Barreto foi um homem à frente de seu tempo, cujas ideias permanecem em grande medida atuais. Responsável pelo amadurecimento jurídico e filosófico brasileiro, representou um despertar social e cultural no meio em que vivia. Seus estudos irradiam até hoje nos mais diversos campos e ainda contribuem para mudar os rumos do pensamento jurídico e social no Brasil. Suas obras, no entanto, são muito pouco divulgadas em meio às novas gerações acadêmicas.

Referências bibliográficas

- Adeodato, João Maurício (1996). *Filosofia do Direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. São Paulo, Saraiva.
- Barreto, Luiz Antonio (2013). «Tobias Barreto: uma biobibliografia». In: Barreto, Tobias. *Estudos Alemães*. Rio de Janeiro: Solomon; Sergipe: Editora do Diário Oficial.
- Barreto, Tobias. (2000). *Estudos de Direito*. Campinas: Bookseller.
- _____. (1977). *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo.
- _____. *Glozas heterodoxas a um dos motes do dia ou variações antisociológicas*. Disponível: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2008/06/glozas-heterodoxas-um-dos-motes-do-dia_19.html>. Acesso em: 21 jul. 2024.
- _____. (1977). «Guizot e a Escola Espiritualista do Século XIX». In: _____. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo.
- _____. (1888). *Questões vigentes de Philosophia e de Direito*. Pernambuco: Livraria Fluminense.

- Bevilaqua, Clóvis. *Tobias Barreto e a Renovação dos Estudos Jurídicos no país*. Disponível em: <http://www.cdpb.org.br/tobias_barreto.pdf>. Acesso em: 20 set. 2024.
- Bobbio, Norberto. (2006). *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone.
- Carvalho, J. M. (2017). *A filosofia culturalista de Tobias Barreto: a retomada do kantismo*. Belo Horizonte: *Annales*, v. 2, n. 3, p. 93-108.
- Ferreira, Pinto. (1980). *História da Faculdade de Direito do Recife*. Tomo 1. Recife: Universidade Federal de Pernambuco: Editora Universitária.
- Formiga, Armando Soares de Castro. (2010). *Periodismo Jurídico no Brasil do Século XIX: História do Direito em Jornais e Revistas*. Curitiba: Juruá.
- Haeckel, Ernst. *O Monismo*. Disponível em: [HTTP://www.ebooksbrasil.org/eLibris/monismo.html](http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/monismo.html)>. Acesso em: 22 set. 2024.
- Hobbes, Thomas. (1998). *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. 3ª Impressão. Indiana: Hackett Publishing.
- Kant, Emanuel. (2002). *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valério Rodhen. São Paulo: Martins Fontes. (Série: Coleção clássicos).
- Mercadante, Paulo; Paim, Antônio. (1972). *Tobias Barreto na Cultura Brasileira: uma reavaliação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Paim, Antonio. (1997). *A Escola de Recife: Estudos complementares à História da Ideias filosóficas no Brasil*. Vol. V. Londrina: UEL.
- _____. (1997b). *Historia das ideias filosóficas no Brasil*. 4. ed. Londrina: UEL.
- Reale, Miguel. (2000). «O Culturalismo na Escola do Recife». In: _____. *Horizontes do Direito e da História*. 3. ed. São Paulo: Saraiva.
- Saldanha, Nelson. (1977). «Nota sobre a noção de *Monismo* em Tobias Barreto e na Escola do Recife». In: Barreto, T. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Grijalbo.
- Savigny, Karl Friedrich Von. (2002). *The Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence*. New Jersey: The Law Book Exchange, Ltd. Union.
- Wolkmer, Antonio Carlos. (2012). *História do Direito no Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense.

JOSÉ MARINHO E A “CRISE DESENHADA PELA FILOSOFIA DE KANT”

Renato Epifânio

Caracteriza José Marinho¹ a nossa época histórica como a “época da cisão extrema”², ou seja, como a época em que a “situação de extrema separatividade [do homem] em relação a Deus e à Natureza”³, e a si próprio, se cumpre plenamente, tese que nos reiterou em diversas passagens da sua obra – a título de exemplo, atentemos nesta: “Roto o laço que prendia o homem a Deus, rompeu-se o laço que prendia o homem ao mundo, ao cosmos, à

¹ Relativamente às obras de José Marinho, usaremos as seguintes siglas: *Aforismos (Aforismos sobre o que mais importa*, “Obras de José Marinho”, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994); *Cor. (Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, UL, 1989); *Doc* (Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998); *EAS (Elementos para uma antropologia situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966); *Ensaio (Ensaio de aprofundamento e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995); *Estudos (Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981); *Filosofia (Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972); *FP (Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007); *LNOT (Da Liberdade Necessária e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006); *NISOT (Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003); *PFLC (O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: introdução ao seu estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945); *PFLCOT (O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001); *SVM (Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996); *Teoria (Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961); *TP (Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, “Obras de José Marinho”, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005); *VCD (Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976).

² Cf., a título de exemplo, *Teoria*, p. 82 – “época extrema da cisão no homem” –, *Filosofia*, p. 82 – “nosso tempo, onde se cumpre (...) a ‘cisão extrema’” – e *VCD*, pp. 130 e 167 – “era da cisão extrema” e “época da cisão extrema”, respectivamente.

³ Cf. *VCD*, p. 129 (n.1).

humanidade. Estamos hoje vivendo plenamente esta situação.”⁴. Daí ainda o ter inserido “o pensamento de cisão extrema” na “linha do ateísmo e do universo mecânico”⁵ – ou seja, na linha da redução materializante, tecnificadora, do mundo⁶ –, daí ainda, enfim, o ter caracterizado esta nossa época como “o ciclo do tempo abstracto”⁷, do “tempo dispersivo, facilmente judicioso e desatento ao essencial”⁸, “em que tudo se polariza nos contrastes e oposições mais graves e perturbantes”⁹.

Eis, ainda segundo o autor da *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, a linha de pensamento que se consagrou na modernidade, particularmente a partir de Kant¹⁰ – daí a sua reiterada referência à “crise desenhada pela filosofia de Kant”¹¹. Tal como todas as crises, também esta crise da “razão”¹² – e do “juízo”¹³ – tem em si um oculto

⁴ PFLCOT, p. 360. Cf., igualmente, *Doc. III*, p. 347: “Na cisão extrema do humanismo exaustivo, exaurido, Deus, Natureza e finalmente o homem nos aparecem súbita ou gradualmente sem verdade.”

⁵ Cf. PFLCOT, p. 263.

⁶ Linha que deriva, nas palavras de Marinho, do “velho sonho de reconquistar o Paraíso pelos simples caminhos do saber natural e do universo mecânico” [cf. NISOT, p. 340].

⁷ Cf. *Teoria*, p. 117.

⁸ Cf. VCD, p. 219.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 130.

¹⁰ Como por diversas vezes defendeu Marinho, foi mesmo a “crítica kantiana” que “anunciou, em termos graves e solenes, a época da cisão extrema” [cf. *ibid.*, p. 167].

¹¹ Cf. VCD, pp. 181 (n.1) e 244. Nessa medida, a figura contrapolar a Kant é, na perspectiva de Marinho, Leibniz – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “...Leibniz, o último filósofo da harmonia antes dos diversos e unilaterais excessos do humanismo posterior, da lógica sem *logos*, da razão desorbitada e ambiciosa.” [*ibid.*, p. 102]; “Ele [Leibniz] é o último filósofo da harmonia, embora hoje possamos pensar que algo deixou fora dele. Depois dele chega a época da cisão, que a filosofia de Kant abriu.” [*Doc. III*, p. 53].

¹² Segundo Marinho, para Kant, aliás, “a razão está perpetuamente em crise e a sua força própria depende de o saber” [cf. *ibid.*, p. 301].

¹³ Marinho responsabiliza directamente Kant – ou, sobretudo, os kantianos – pelo “excesso moderno do juízo” [cf. PFLCOT, p. 295], dado que “só depois de Kant o juízo pôde considerar-se fim” [cf. *Estudos*, p. 82]. Daí o alegado “retorno” dos “chamados post-kantianos” a Espinosa: “Os chamados post-kantianos, desejando, por um lado receber e manter o que de fecundo havia na crítica de Kant, ou no seu âmago, procurando, por outro lado, esquivar os negativos efeitos do criticismo, ligam-se a Espinosa, no qual encontram, como é comum nos filósofos de tendência especulativa, mesmo não unitários, uma garantia perene da prima filosofia. É muito sugestivo neste ponto ver como dois pensadores contemporâneos de tão diferente clima e tendências, Leonardo Coimbra e [Samuel] Alexander, reconhecem o perene significado e fecundidade da *Ética*.” [LNOT, p. 93].

alcance, oculto alcance esse que José Marinho procurou assinalar¹⁴. Daí ainda o retrato de Kant que nos propõe, destacando os traços que mais o diferenciam de todos os posteriores pensadores positivistas¹⁵, recorrendo, para tal, à imagem do “médico que se sabe doente e mortal”, e que por isso se salva, contraposta à do “médico que se encontra muito aquém do insofismado sentido da doença e da morte”, da sua própria doença e da sua própria morte, e que por isso se perde¹⁶.

Eis, analogamente, o oculto alcance da “crise civilizacional” em que hoje vivemos – tal como Kant, ao radicalizar a cisão, toma consciência da “inludível necessidade de solvê-la”, assim também a actual “situação de extrema separatividade em relação a Deus e à Natureza” levará – poderá levar – o homem a pugnar pela “mais pura e perfeita união” entre o homem, a Natureza e “Deus”¹⁷, assim “*anulando* Deus, homem e Natureza tais quais na terra se consideram”¹⁸ – saliente-se a ressalva marinhiana – trata-se de

¹⁴ Cf. *SVM*, p. 396: “O que a crítica Kantiana visou não foi o conhecimento autêntico da verdade. Pelo contrário, todo o esforço da crítica Kantiana é dirigido no sentido de fundamentar esse conhecimento e de o tornar estável. Ela denuncia, sim, uma metafísica que trabalha no seio da cisão, sem resolvê-la; ela mostra o equívoco do mero saber que desdenha da profunda seriedade do ignorar, do teísmo que desdenha da profunda seriedade do ateísmo; ela demonstra – e mesmo contra os seus próprios termos – o que há de precário em toda a verdade que resulta de uma deficiência ontológica, ou de uma ontologia unilateral, demonstra o que há de precário em toda a verdade *acerca* de.”

¹⁵ Desde logo, de Comte, cuja “crítica da metafísica e das formas do saber considerado pretérito” não veio senão na “sequência da mais ampla e mais profunda crítica de Kant” [cf. *VCD*, p. 160 (n.1)]. Salientando o carácter “mais amplo e mais profundo” da crítica kantiana relativamente à comtiana, escreveu ainda Marinho: “Mas, como é bem diferente e pouco funda a sua crítica em relação à de Kant (...)! E como entre nós, a maioria dos intelectuais misturam o entendimento comtiano com a racionalidade kantiana!” [*NISOT*, p. 198].

¹⁶ Nas suas palavras: “Kant é um autêntico e nobre crítico, consciente da profunda cisão, da crise de que a sua crítica provinha, e da inludível necessidade de solvê-la. Ele é, assim, em imagem, o médico que se sabe doente e mortal. A situação do positivista é a do médico que se encontra muito aquém do insofismado sentido da doença e da morte, tudo ignorando, e por isso mesmo, da saúde como da vida.” [*SVM*, p. 396].

¹⁷ Aqui poderíamos estabelecer um paralelo entre José Marinho e Nicolas Berdiaev, pensador russo que Marinho valorizava, considerando-o “um pensador cristão da mais séria genealogia”, com uma filosofia que “se distingue do existencialismo ateu, a cuja trágica grandeza presta aliás, principalmente no caso de Heidegger, a homenagem da sua compreensão, como ainda se distingue das formas mais correntes a Ocidente do existencialismo católico” [cf. *TP*, p. 634] – e isto porque, tal como o pensador português, também o pensador russo prefigura um “período em que o homem recuperará o cosmos por via do espírito”, que designa como o “reino da liberdade”, reino esse que, paradoxalmente, “não parece realizar-se senão a custo de um aprofundamento da discórdia e da cisão”.

¹⁸ Cf. *Aforismos*, p. 112.

“anular Deus, homem e Natureza tais quais na terra se consideram” e não de os anular absolutamente. Daí ainda a valorização que Marinho faz do ateísmo enquanto fenómeno histórico. Na medida em que “a crença em Deus degenerou, arrastando consigo o próprio Deus”¹⁹, o ateísmo contemporâneo acaba por ser – por poder ser – a via através da qual a humanidade purificará a sua relação com “Deus”, expurgando-a da perversa lógica antropomórfica, antropocêntrica.

Eis, aliás, a “hipótese” que Marinho equaciona em diversas passagens da sua obra – a título de exemplo, atentemos nestas: “Tudo se passa como se Deus preferisse ser negado a ser minorado em qualquer forma de antropomorfismo.”; “Deus, desde sempre, não confia na fé e no saber dos homens. Ser negado estava também nos seus desígnios.”²⁰. A ser assim, todo esse trânsito histórico que aqui temos reconstituído não é senão o mesmo histórico trânsito através do qual o homem vem a apreender “Deus” da forma mais depurada, mais próxima, “responsavelmente mais próxima”²¹. Em suma, vislumbra pois José Marinho um oculto alcance, um oculto valor, nos fenómenos mais marcantes da modernidade: o niilismo e o ateísmo. Assim, o niilismo actual refere, historicamente, o processo de “extremação da cisão”, de “assumpção do Nada”, o processo através do qual ser-nos-á dado regressar, em última instância²², ao princípio do pensar, à origem do ser, ao seu mais originário sentido²³.

¹⁹ Cf. *Doc. III*, p. 281.

²⁰ *Ibid.*, pp. 177 e 389, respectivamente. Cf., igualmente, *ibid.*, p. 317: “Deus está mais interessado em revelar-se e ser aceite na sua Revelação do que em ser objecto de crença.”

²¹ Eis, igualmente, a “hipótese” que José Marinho equacionou – ainda nas suas palavras: “... porque se tornou Deus o mais remoto para mim? A resposta é: para que eu me torne dele responsavelmente mais próximo.” [*ibid.*, p. 222].

²² Em última instância ou já na superação de si mesmo, dado que, em si mesmo, o niilismo refere, tão-só, nas palavras do próprio Marinho, o “ímpeto magnificente de destruir o homem e o ser nele e para ele” [cf. *Teoria*, p. 131].

²³ Nas palavras de José Marinho: “A assumpção do Nada garante o mais autêntico Ser e o sentido de tudo.” [*Doc. III*, p. 129]; “A meditação do Nada dá-nos hoje, ela e só ela, o profundo sentido de ser e da responsabilidade de ser.” [*ibid.*, p. 138]; “...é pela assumpção do Nada que homens, anjos ou demónios e deuses, enquanto Deuses para os homens, acedem ao sentido do ser verdadeiro.” [*ibid.*, p. 153]; “A assumpção do Nada é a água lustral que permite lavar o ser de tudo, nomeadamente o ser divino, de todas as impurezas. Perante o Nada toda a prosápia do ser se abate, como a dos humanos aqui perante a morte.” [*ibid.*, p. 161]; “A assumpção do Nada significa o surgir do novo ser que em humana palavra se não pode dizer que é e a descoberta mais funda do sentido e de toda a significação de ser (...).” [*ibid.*, p. 170]. Daí ainda o afirmar-nos que “o Ser não se apreende sem assumir a re-

O ateísmo contemporâneo refere, por sua vez, o processo histórico pelo qual “se desabsolutiza o que não é autenticamente absoluto”, na “negação de Deus e de todo o divino enquanto é para nós”, cumulativamente, na afirmação do “verdadeiramente absoluto”. Para Marinho, esse é, esse deve ser, aliás, o processo que cabe à filosofia cumprir – nas palavras do autor da *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, “o movimento da filosofia é desabsolutizar o que não é autenticamente absoluto”²⁴, na “negação de Deus e de todo o divino enquanto é para nós”²⁵, e assim reconhecer “o autêntico”²⁶, e assim antecipar “o único verdadeiro”²⁷. E por isso este ateísmo é, de facto, como escreveu ainda o autor do *Significado e Valor da Metafísica*, um “ateísmo iniciático”: pois que nega, tudo nega – toda a delimitação objectual, toda a configuração ideativa, que sobre “Deus” possamos realizar ao intentarmos apreendê-lo²⁸ – para mais profundamente poder afirmar: “o ser absoluto ou Deus”, em si próprio, na sua absoluteidade. Eis, precisamente, o processo que Marinho descreveu em diversas passagens da sua obra²⁹.

sponsabilidade da séria e grave meditação do Nada” [cf. *VCD*, p. 121], daí ainda, enfim, o definir-nos o “Nada” como “princípio e regressivo fim para toda a ilusão de ser” [cf. *ibid.*, p. 47], como “a câmara silenciosa insensível e sem imagens em que o nosso verdadeiro ser encontrará plenamente a si próprio” [*Doc. III*, p. 247], como o “vestíbulo da autêntica verdade” [cf. *ibid.*, p. 417], do próprio “espírito” [cf. “Manuscritos inéditos de José Marinho”, in *Leonardo*, ano I, nº 2, Junho de 1988, p. 13: “O Nada é sem verbo. Se falasse, diria: Além de mim não há carência nem excesso. E acrescentaria: Eu sou o vestíbulo do Espírito, de raros sondado. Podes também dizer-me o guarda vigilante de todo o sentido, a nudez essencial para toda a divina pureza e simplicidade.”].

²⁴ Cf. *PFLCOT*, p. 334.

²⁵ Cf. *Doc. II*, p. 427.

²⁶ Cf. *SVM*, p. 461: “Dissolver os falsos absolutos e reconhecer o autêntico tal é o fim primeiro do pensamento (...).” Cf., igualmente, *PFLC*, p. 134: “...dois fins que se lhe põem [ao pensador] para sempre. Consiste o primeiro em denunciar os falsos absolutos do viver, saber e crer do homem. Consiste o segundo em procurar qual seja o autêntico absoluto.”

²⁷ Cf. *Aforismos*, p. 355: “E assim o que nega [o ‘ateu iniciático’], nega afinal os passageiros deuses, e antecipa o único verdadeiro.”

²⁸ Do que se trata, em suma, nas palavras do próprio José Marinho, é de “purificar a ideia de Deus de todo o vínculo antropolátrico” [cf. *PFLCOT*, p. 585]. Daí ainda, enfim, estas palavras: “Quando passar o gosto do filosofar fácil (do filosofar científico e empírico ou do filosofar dramático de hoje) ver-se-á que o Deus dos metafísicos é coisa consideravelmente mais séria do que se supõe. Ver-se-á que o único Deus que para o homem é digno meditar é aquele Deus que está para além da analogia Deus-homem.” [*SVM*, p. 198].

²⁹ A título de exemplo, atentemos nestas: “Movidos da sede de conhecer Deus os homens qualificam-no copiosamente. Deus é, porém, a diáfana, a nua unidade, a simples verdade;

E por isso valorizou Marinho tanto o ateísmo, tendo chegado a considerar que “o autêntico ateísmo [isto é, o ‘ateísmo iniciático’] equivale à teologia mística dos últimos cumes”³⁰ – daí ainda o ter afirmado que “há ateus que não podem saber como estão perto de Deus, assim como há muitos teólogos que não podem saber quanto dele se vão distanciando”³¹, ou que “o sério ateu é para o metafísico afirmativo o primeiro entre os seus irmãos”³², daí ainda, enfim, a sua referência, fugaz mas nem por isso sem significado, à “religião do além”, à “filosofia da última cumeada”³³. Não obstante todas essas “equivalências” entre o seu “ateísmo iniciático” e a “teologia mística”³⁴, nem por isso Marinho aceitou, porém, o epíteto de “místico”³⁵. Por mais

quanto mais se qualifica, menos se atinge.” [*Aforismos*, p. 319]; “Seguindo caminho inverso dos que cumularam Deus de atributos nós perguntámo-nos se não cumpriria antes libertá-lo e depurá-lo de toda a variedade das atribuições. Será complicando que atingimos Deus, perguntámos nós? Não será reduzindo o Ser à sua simplicidade extrema? O conhecimento de Deus não está na linha da ciência mas da ignorância. É na medida em que podemos despir-nos de todo o saber, que atingimos um conhecimento de Deus.” [*SVM*, p. 199]; “Ele encontra-se, não se atinge.” [*ibid.*, p. 202].

³⁰ Cf. *Aforismos*, p. 342. Cf., igualmente, *Doc. III*, p. 338: “É tão raro o ateísmo como a teologia mística dos últimos cumes.”

³¹ Cf. *Aforismos*, p. 346. Aliás, como de forma só aparentemente ligeira escreveu Pascoaes, “Deus foge dos teólogos” e “foge de todos nós, para que tentemos alcançá-lo” [cf. *Santo Agostinho*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, p. 197], por preferir “os que o procuram a esses que imaginam encontrá-lo” [cf. *O Penitente (Camilo Castelo Branco)*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1985, p. 134].

³² Cf. *SVM*, p. 329. Daí ainda estas suas palavras: “Há formas de autêntico ateísmo que se apresentam mais à religião que muitas pretensas formas de fé (...). Afirmar que Deus é, pode ser resultante de uma vacuidade mental, afirmar que Deus não é poder ser sinal indirecto de um sério e exigente sentido da verdade.” [“Sobre crença e descrença”, in *LNOT*, pp. 153-154.]

³³ Cf. *Doc. III*, p. 414.

³⁴ A este respeito, atentemos ainda, enfim, nestas palavras de Marinho: “Situar o absoluto fora de tudo quanto existe, situá-lo, mais do que isso, fora de tudo quanto é. Pois o absoluto como insubstancial, e como substante no profundo seio e para além de tudo quanto dizemos ser, é o que nos escapa quando dizemos que é e mais profundamente confirmamos quando lhe recusamos ser.” [*Doc. III*, p. 433].

³⁵ Como ele próprio escreveu, num curioso registo autobiográfico, que, por isso, vale bem a pena aqui transcrever em grande parte: “Se filósofo é o que o merece por esforço, estudo e pesquisa, eu não fui filósofo e não o sou./ Todos os meus amigos ou convintes o viram desde o início. Chamaram-me ‘místico’, como os filósofos, sempre mais amantes do próprio juízo e conceito que da verdade, chamam místico, não sem ironia, aquele que se obstina em supor ter-lhe sido dada a verdade que só pode alcançar-se por mérito. Eu penso que é uma designação imprópria. Simples é de dizer o porque o penso: esse critério lógico de filosofar, o critério do prémio ao esforço visível e à visível diligência, resulta, creio, de uma minoração do sentido da verdade na filosofia. Assim se prefere o caminho à chegada, as-

que o tenha renegado, esse epíteto continuou, contudo, a persegui-lo – daí, designadamente, a expressão “cepticismo místico”, com que alguns hermeneutas da obra marinhiana caracterizaram o seu pensamento³⁶. Com bastante pertinência, aliás, é caso para dizê-lo, dado que, em múltiplas passagens da sua obra, Marinho parece caucionar essa caracterização³⁷. Contudo, como o próprio Marinho fez questão de frisar, “o autêntico cepticismo não é o que nega, mas o que afirmará apenas o que vê e sabe transcendente a toda a afirmação”³⁸. E por isso ele não é uma posição última – se o fosse, seria “ruinoso do pensamento e da vida”³⁹ –, mas uma posição que,

sim por agnosticismo quase sempre implícito nas várias formas do moderno filosofar, os homens se põem a caminho com a certeza ou a dúvida de chegar a alguma coisa. Eu não creio que este filosofar de acaso, esta aventura sem termo tenha sentido algum teórico ou prático. ‘Místico’ não se adequa a quem não cessa de procurar a verdade mesmo depois de a ter encontrado.” [*Aforismos*, p. 127].

³⁶ Cf., nomeadamente, Pinharanda Gomes, “*Escola Portuense: uma introdução histórico-filosófica*”, in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*, Lisboa, INCM, 2002, vol. I, p. 77 (n.48). Refira-se que, ainda nestas *Actas*, se encontra um artigo que, à luz desse “cepticismo místico”, aproxima José Marinho de Wittgenstein [Maria Luísa Couto Soares, “Aforismos e Filosofia. José Marinho na *Presença*”, in *ibid.*, vol. III, pp. 159-165].

³⁷ A título de exemplo, atentemos nestas: “Aquele que diz ‘não há verdade’, ou céptico radical, está mais perto da verdade autêntica do que o que aceita como válida e subsistente uma verdade relativa. Tal como está mais perto de Deus o que rotundamente o nega.” [*Aforismos*, p. 210]; “...aquele que, com amargura ou resignação, vê na existência do homem ou do Universo um Nada que por anos ou milénios protesta contra si e se disfarça, esse é um metafísico muito mais próximo do autêntico absoluto do que o naturalista ou humanista (...). Quem vê o nada na natureza e na vida, esse não criou absolutos precários.” [*SVM*, p. 256]; “O que negou qualquer verdade humana ou divina tem uma razão de negar que ultrapassa todo o homem e se funda no espírito.” [*Doc. III*, p. 257]. Daí ainda o referir-se à “profunda santidade e sabedoria que ocultamente guia todo o maravilhoso espírito da negação” [cf. *ibid.*, p. 280].

³⁸ Cf. *Aforismos*, p. 243. Nessa medida, Marinho terá sido, efectivamente, um “céptico” – ou, como ele próprio, de resto, se assumiu, um “dogmático convertido a céptico”: “Nós, tendo partido da convicção inalienável ou suposta tal de que o se é e é absolutamente e de que essa absoluteidade implica a absoluta verdade do ser, viemos a reconhecer o bem fundado da negação e da dúvida céptica. Nós também entramos no imenso partido dos negadores e dos cépticos. E assim, para nós, o ser que absolutamente é, ou fosse, e a verdade que absolutamente é, ou fosse, deixaram de ser. Nós também cometemos o ‘parricídio’ de que no *Sofista*, e em relação a Parménides, fala Platão. Assim também, seguindo a nosso pesar o caminho indicado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, nós, dogmáticos por assim dizer conaturais, viemos a descobrir o valor do cepticismo.” [*Doc. II*, p. 338].

³⁹ Cf. “Sobre a Exigência da Verdade”, in *NISOT*, p. 372: “Impreterível é, de algum modo, o cepticismo como ponto de passagem do espírito do homem. Já Hegel desenvolvidamente o

na medida em que se aprofunda, se transcende – ainda nas suas palavras: “O cepticismo na ordem noética, como o pessimismo na ética, não são senão formas que a metafísica deixa em seu caminho e a atracção da maioria dos homens por elas é um bom sinal da mediania delas e deles.”⁴⁰. De resto, o cepticismo, enquanto posição última, não chega a ser sequer uma possibilidade⁴¹. Equivale ela à “certeza trágica”, à própria tragédia – tal como esta se anula ao “admitir uma verdade, embora seja a verdade do Nada”⁴², assim também o cepticismo, na sua afirmação, se nega. Negando-se na medida em que se afirma, o cepticismo de que Marinho parte nunca chega, porém, a transmutar-se numa dialéctica⁴³. Radica aqui toda a diferença entre Marinho e Hegel, pelo próprio Marinho denunciada⁴⁴ – daí, desde

explicou. Impreterível como ponto de passagem (ou de partida para o pensador), é ruinoso do pensamento e da vida como ponto de chegada e conclusão.”

⁴⁰ SVM, p. 320. Cf., igualmente, *Aforismos*, p. 85: “O cepticismo, o relativismo, o pessimismo, o pragmatismo e o existencialismo são, sem dúvida, momentos fecundos do espírito do homem. O processo espiritual do que busca a verdade implica-os, como os tem implicado o espírito humano no seu amplo processo. Não são, todavia, senão momentos. Podem num ou noutro pensador ter sido considerados fins, não tanto por eles mesmos, mas por comentadores superficiais. O processo do espírito leva a descobrir em tais momentos verdadeira fecundidade, mas o seu aprofundamento retira-lhes valor, no puro e decisivo sentido deste termo.”

⁴¹ Cf. *PFLCOT*, p. 302: “Impossibilidade do cepticismo extremo (...)”

⁴² Cf. “O Equívoco Chestoviano, in *Ensaio*s, p. 35: “...o trágico é sumamente ignorante e indeciso. Porque na medida em que se fixou, em que admitiu uma verdade, embora seja a verdade do nada, a tragédia terminou.” E por isso Marinho assume como seu “o ideal de Nietzsche que é ao mesmo tempo o ideal de todo o pensamento não chestoviano: não se deixar prender nas ilusórias malhas do negativo, aprofundando toda a negação até encontrar a afirmação que implica” [cf. *ibid.*, p. 37]. A respeito da “certeza trágica”, atente-se ainda nestas palavras de Marinho: “Fala-se, por vezes, bastante da certeza trágica (...). O único trágico é o incerto.” [SVM, p. 116].

⁴³ Também ela, aliás, uma “forma trágica de pensar” [cf. *Aforismos*, p. 161]. Daí ainda o definir a dialéctica como o “trágico pensar do insolúvel” [cf. *Doc. II*, p. 236], daí ainda, enfim, estas suas palavras: “Toda a filosofia é alternante entre a razão de síntese e a visão de harmonia. E assim todo o pensamento lógico ou dialéctico é só limitadamente verdadeiro.” [Doc. III, p. 224].

⁴⁴ Não obstante, note-se, considerá-lo como um pensador “capital” [cf. *Cor.*, p. 72] e como um “profundo e admirável cristão” [cf. *NISOT*, p. 146]. Daí ainda o considerá-lo como “o equivalente de Aristóteles na época contemporânea” [cf. *FP*, p. 565], como “pai, ou tão somente avô, se quiserem, dos neo-dialectas dos nossos dias” [cf. *TP*, p. 542], daí ainda, enfim, estas suas palavras: “A filosofia de Hegel não nega, e isto deveria ser evidente para todos quantos filosofam, o pensamento de Parménides. O genial pensador, alguns consideram Hegel a mente mais ampla e ao mesmo tempo mais profunda destes tempos recentes, diz de maneira explícita na *Lógica* que o seu pensamento sintético só tem sentido se se atribui

logo, o ter falado do “extremo racionalismo de Hegel”⁴⁵, do substantivismo da sua “metafísica”⁴⁶, do seu “humanismo extremo”⁴⁷.

De quem Marinho se aproxima, ao afastar-se de Hegel, é de Schelling, cujo contraste com Hegel é, nas suas palavras, “muito mais significativo do que o mais fácil e acessível contraste” entre Hegel e Kierkegaard⁴⁸, ou entre “os dois pensadores extremos, Hegel e Descartes”⁴⁹, esse pensador que, na medida em que “tudo reduziu a dois caminhos, o do bem e o do mal, o da verdade e do erro”⁵⁰, personifica a “origem do idealismo excessivo e o materialismo”⁵¹, ou seja, em suma, a origem da modernidade⁵². Como

toda a força de sentido ao pensamento parmenidiano, ou, numa forma mais recente, ao pensamento de Espinosa. Pena é, neste ponto como noutros, que ele não tenha podido ter, na maturidade, para com o seu outrora fraterno Schelling, atitude de compreensão análoga à que mantém para com os antecessores deste na Grécia e no grande pensamento do século XVII.” [LNOT, p. 97].

⁴⁵ Cf. VCD, p. 255 (n.2).

⁴⁶ Cf. PFLC, p. 182. Cf., igualmente, *Doc. II*, p. 89: “...o pensamento de Hegel, pensamento que é efectivamente, como costumam dizer certos seus espúrios discípulos, pensamento reaccionário, fiel, como não poderia deixar de ser, ao que constitui a substância de toda a filosofia.”

⁴⁷ Cf. TP, p. 343: “Tanto admiro Hegel como se me indigere seu humanismo extremo, seu culturalismo, seu amor concupiscente pagão e cristão, da terra e dos seres, caminhos e frutos da terra. Mas viria, necessariamente, o estúpido socialismo de Marx, eficiente na medida em que é estúpido e humano, demasiado humano. Homem demasiado social, como o de Nietzsche é demasiado insocial (...)” [TP, p. 343]. A respeito de Marx e da sua relação com Hegel, escreveu ainda: “A filosofia de Marx é uma simplificação. Raras vezes na história do pensamento tão pouca profundidade de pensamento se exibiu com mais ingénua decisão.” [*ibid.*, p. 346]; “O pensamento de Hegel é conseqüente ao cristianismo e à profunda ferida que pela consciência do Paraíso Perdido se abriu na filosofia./ Nós sabemos, apesar de todas as dificuldades de leitura e estudo do seu pensamento que a dialéctica como a lógica hegelianas são do mais sério que o pensamento europeu produziu. Decididamente, porém, Engels e Marx são muito ingénuos na maneira como pretendem colmatar a brecha.” [LNOT, p. 51; cf., igualmente, *ibid.*, p. 76]. Daí ainda, enfim, estas suas palavras: “...um demasiado une, Espinosa, outro demasiado cinde, Hume, outro finalmente, como Hegel, ilusoriamente pretende aos contrastes do abismo conciliar.” [*Doc. III*, p. 358].

⁴⁸ Cf. VCD, p. 295.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 181 (n.1).

⁵⁰ Cf. SVM, p. 434.

⁵¹ Cf. PFLCOT, p. 339.

⁵² E por isso se lhe refere Marinho como “o nosso papá Descartes” [cf. *Estudos*, p. 114]. Cf., igualmente, FP, p. 272: “Deve-se a Descartes, filósofo genial mas francês simplista e espírito torto, o ter aberto caminho à falácia em que se envolvem desde Luiz António Verney uma caterva de intelectuais conservadores ou avançados em Portugal.” [FP, p. 272].

vimos, representa ela, para Marinho, uma “decadência”. Contudo, como escreveu Heidegger, a “decadência (*Unter-gang*), referida no seu sentido essencial, é o caminho para a preparação silenciosa do que é futuro”⁵³. E por isso nos diz Marinho que “toda a evolução do pensamento filosófico moderno nos encaminha justamente para precisar de nova maneira a essencialidade do conhecimento filosófico, estabelecendo de nova maneira a relação entre filosofia e ciência, filosofia e vida, conhecer e ser”⁵⁴. Eis, em suma, o horizonte final que José Marinho vislumbra para a superação da “época da cisão extrema”, da “situação de extrema separatividade em relação a Deus e à Natureza”, da “crise desenhada pela filosofia de Kant”.

⁵³ Cf. “Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996 (2ª), p. 320.

⁵⁴ Cf. “O Equívoco Chestoviano, in *Ensaio*s, p. 33.

**A RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO E O SER
NO SISTEMA PANTITEÍSTA DE CUNHA SEIXAS
EM DIÁLOGO COM KANT**

Samuel Dimas

**Para uma teoria gnosiológica ideo-realista que atenda à «razão divina»
na relação entre o pensamento e o ser**

A teoria do conhecimento de José Maria da Cunha Seixas defende que o ser tem no pensamento ontológico o seu reflexo apropriado¹. Uma ontologia pantiteísta que é estruturada, não no realismo ingênuo de uma «verdade em si» estática e absoluta que se impõe ao sujeito de forma heterónoma, mas sim no ideo-realismo de uma «verdade para nós» ou de uma «verdade em nós» que se manifesta na mediação da razão e da experiência: «A verdadeira filosofia é pantiteísta, pondo a ideia no objeto, é ideo-realista (...)» (*ibid.*, 437), por meio das três leis superiores do pensamento que são também identificadas como «revelações divinas»: a lei da *indeterminação*, que resulta de uma relação espontânea sem a completa reflexão do pensamento em relação ao objeto; a lei da *inteligência lógico-analítica* que permite identificar todas as relações de cada ser; e a lei da *harmonia*, que resulta da figuração em séries, gêneros, classes e espécies e que é proporcionada nessa unidade entre o ser e o pensamento (*ibid.*, 437-438).

Entendidas as leis universais da razão em relação com o Universo como reflexo de Deus, critica o pensamento kantiano por ter reduzido a realidade à sua expressão subjetiva (*ibid.*, 437). Assim, apresenta as insuficiências do sistema concetualista que, na sua procura de síntese entre a unidade indistinta do *panteísmo* (só o absoluto existe) e a pluralidade individual do *sensualismo* materialista (só a sensibilidade corpórea existe), reduz o pensamento à consciência humana, negando-lhe uma origem absoluta e transcendente: «Merece a denominação de concetualismo porque confia só na razão humana e não a supõe relacionada com a razão divina nem considera as verdades racionais como um reflexo do absoluto em nós. Tudo se reduz neste sistema a conceitos da inteligência» (*ibid.*, 242). No seu entendimento, o sistema kantiano deixa Deus fora do dinamismo do conhecimento humano como uma entidade estranha e alheia (*ibid.*, 242),

¹ José Maria da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 264, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas* (Lisboa: INCM, 1995), 443.

exigindo esforços inglórios da razão para demonstrar a sua existência: «É por isso que Kant, depois de na teoria da razão (razão teórica) ter advogado que a ideia do absoluto nos conduz a antinomias, só atinge a sua existência pela natureza das leis morais (...) (teoria da razão prática)» (*ibid.*, 243). Para o concetualismo, a realidade fica reduzida à inteligência humana: «Resulta disto, que temos certeza do que pensamos, sendo esta certeza meramente interna ou subjetiva, mas não podemos afirmar coisa alguma fora de nós» (*ibid.*, 243). A realidade objetiva do mundo exterior, obra de um Ser criador, passa a ser uma ilusão ou uma realidade de difícil demonstração e conhecimento.

A correlação entre o sujeito consciente e o objeto na determinação da verdade do real

Em alternativa, Cunha Seixas propõe o sistema «espiritualista» segundo o qual: a) tudo procede do absoluto divino (verdade panteísta); b) existem verdades universais na inteligência humana (verdade concetualista); c) essas verdades não podem deixar de ser um reflexo da fonte de todos os princípios (verdade espiritualista). Um sistema metafísico que não admite confusão entre o absoluto e os seres contingentes: «O espiritualismo é um sistema sintético, isto é harmónico, que aceita as verdades de todos os sistemas e que, reconhecendo em cada um deles o que tem de verdadeiro, se não limita a uma única explicação parcial» (*ibid.*, 244). A consciência não é como um mero recipiente que recebe determinado conteúdo, porque contém leis reguladoras do conhecimento e só através delas acedemos às coisas.

Considerando que a verdade absoluta do Ser divino se manifesta de forma progressiva no pensamento humano «sob os princípios da permanência e da evolução» (*ibid.*, 444), não como «verdade em si», mas como «verdade em nós» (*ibid.*, 438), o pensador português recusa a perspectiva realista que apresenta a imposição heterónoma e extrínseca da «verdade em si» do Ser, a que o sujeito se teria de adequar passivamente, e recusa a perspectiva idealista que defende uma pura e estrita construção subjetiva do Ser por parte do sujeito cognoscente («nossa verdade»). Por um lado, a verdade não resulta da infusão das ideias divinas recebidas passivamente na razão humana, à maneira do intuicionismo idealista, e, por outro lado, a verdade não advém da mera experiência empírica, à maneira do sensualismo materialista, mas também não é uma pura verdade nossa resultante apenas do processo da reflexão humana: «A nossa filosofia não é de mera idealida-

de no sentido de permanecer no campo das ideias, esquecendo os factos e menos no sentido de desconhecer as indicações da experiência» (*ibid.*, 448). As ideias verdadeiras que encontramos em nós são fruto da correlação entre a reflexão da inteligência e a manifestação do ser divino, isto é, são simultaneamente em nós e em Deus:

Para o panteísta as ideias racionais são *Deus in nobis*, uma luz que nos governa e pela qual pensamos sem atividade própria: para os sensualistas tais disposições não existem e portanto essas ideias são apenas a experiência generalizada: para o concetualista essas ideias são só nossas e devidas à nossa reflexão ou pelo menos formas nuas do intelecto, ou *ideias em nós*: para o espiritualista as ideias são *em nós*, porque as achamos no intelecto e porque a reflexão concorre para elas, e *em Deus*, porque não sendo meras formas e sendo antes modelos das coisas, realidades universais e leis metafísicas, estão em correspondência com o absoluto e são inteiramente reais (*ibid.*, 248).

O pensamento filosófico não proporciona uma intuição natural ou sobrenatural da totalidade do Ser e um conhecimento pleno e definitivo do ser divino, resultante da indistinção substancial panteísta entre sujeito e objeto, mas é um conhecimento construído na relação entre o sujeito e os objetos materiais ou mentais com elementos fornecidos por todas as ciências (*ibid.*, 234). O sistema panteísta resolve a dificuldade da relação entre o «sujeito pensante» e o «objeto pensado» por via de uma metafísica assente na indistinção da identidade substancial universal, mas, no entender de Cunha Seixas, essa proposta não respeita a pluralidade individual dos seres, reduzindo-os a meras sombras da Unidade superior infinita (*ibid.*, 237): «Neste sistema a dificuldade de unirmos o sujeito pensante com o objeto pensado desaparece em parte, porque sujeito e objeto são o mesmo ser desdobrado, a mesma substância idêntica e é por isso que não podemos levantar a questão das relações do espírito com a matéria, porque sendo tudo um e idêntico, a questão fica prejudicada» (*ibid.*, 236). O autor defende a diferenciação entre o sujeito pensante, Deus e o mundo. As ideias resultam da correlação entre a ação manifestativa do ser divino e o esforço da racionalidade humana e, por isso, o homem está sujeito ao engano e ao erro: «Por este modo, o espiritualismo é um sistema fiel à verdade e nem acha o espírito inteiramente incapaz de verdades superiores, nem lhe põe limites arbitrários e fixos, nem julga o espírito capaz de tudo» (*ibid.*, 249). O método de Kant, com quem Cunha Seixas dialoga, está em consonância com a mudança de uma cosmologia aristotélico-tomista, em que os

corpos celestes eram entendidos como imediatamente dados, para uma cosmologia copernicana em que a posição do sujeito no Universo determina a forma de doação desses objetos: a peculiaridade do sujeito determina o modo de doação ou aparecimento dos entes. O mundo não é um objeto que se antepõe ao conhecer, mas uma ideia regulativa que dirige o processo cognitivo. O que até agora a metafísica estabelecia como transcendente ou além do plano da experiência possível, Kant vai situar como forma transcendental dos atos do sujeito. Cunha Seixas vai concordar com esta perspectiva kantiana de que não há conhecimento do Universo sem a intervenção das leis imanentes do pensamento, como as ideias racionais de espaço, tempo, causa, relação, grandeza fim e ordem, recusando a tese de Locke sobre a alma como tábua rasa: «Não há factó experimental, que possa dar-se no espírito sem a intervenção deste com as suas leis» (*ibid.*, 352).

No contexto kantiano, a teologia filosófica enquanto discurso racional sobre Deus deixa de estar fundamentada num modo apenas ontológico para se fundamentar numa teoria da subjetividade, tal como se apresenta na teoria dos postulados. Deus deixa de ser concebido como objeto para além dos objetos mundanos, que pode ser apreendido conceptualmente, e passa a ser entendido como condição de subjetividade ou como condição de possibilidade da cognoscibilidade dos objetos, luz que permite ver, mas que, enquanto tal, permanece invisível. Cunha Seixas também recorre a esta imagem do ser supremo que sob a aparência dos fenómenos é luz de ser e de verdade: «(...) sobre a aparência, e além do avesso dos seres dos mundos, existe a soberana luz, que tudo ilumina» (*ibid.*, 336). Mas ao contrário do Kant da *Crítica da Razão Pura*, não abandona a fundamentação ontológica do conhecimento e afirma que as ideias racionais *a priori*, soberanas e independentes no fundamento da verdade, têm a sua fonte na luz comum do Ser supremo (*ibid.*, 364), dando-se uma determinada correspondência entre as leis da inteligência e os princípios essenciais do infinito absoluto. Não aceita a tese kantiana de que só o sensível seja objeto de conhecimento (*ibid.*, 402), de que as categorias sejam meramente humanas e de que não haja nada de infinito nos conceitos e na realidade (*ibid.*, 407). Richard Schaeffler afirma que esta forma de teologia transcendental filosófica acerca do carácter inobjetivo de Deus é anterior a Kant, estando presente nas diversas formas do platonismo cristão e regressando na contemporaneidade sob a forma da filosofia transcendental de Deus desenvolvida por autores como Josef Maréchal e Karl Rahner². Ao contrário de Kant,

² Richard Schaeffler, *Filosofia da Religião* (Edições 70, 1992), 50-51.

estes teólogos não substituem a anterior ontologia por uma analítica do entendimento, mas apresentam a reflexão transcendental como ponto de partida de uma metafísica não estritamente substancialista, mas relacional e fenomenológico-hermenêutica, dando a devida atenção à história.

Na nova compreensão kantiana da religião a noção de Deus já não designa, como na ontoteologia, o fundamento último do mundo dos entes, pré-dado ao homem, mas designa a realidade pela qual o homem se dever orientar na esperança de um estado futuro de perfeição ética e espiritual. A confiança na autonomia da razão dispensava a fundamentação cartesiana através da prova de que a verdade do conhecimento racional seria garantida pela veracidade divina. Na teologia filosófica como teologia transcendental, Deus já não é concebido como único, eterno, omnisciente e onipotente, mas é concebido como condição de abertura transcendental, fundamento inobjetivo de tudo o que é objetivo, luz invisível e inominada que torna visíveis todos os objetos e que possibilita toda e denominação e nomeação: «O filósofo transcendental concluirá ainda que todo o falar acerca de Deus é sempre um falar nos limites da linguagem (...)» (*ibid.*, 71). A relação essencial entre a palavra divina e o espírito humano fundamenta a possibilidade de todo o conhecimento. Não é possível inferir *a priori* todo o discurso sobre Deus. A des-objetivação conceptual do sujeito Deus e dos seus predicados é o principal legado de Kant numa constante preocupação depuradora do antropomorfismo, que reconduz o divino à interioridade.

Cunha Seixas procura conciliar a tese augustiniana da participação das ideias racionais na luz incriada de Deus (ideias eternas) e a tese kantiana das condições do espaço e do tempo no processo de entendimento (verdade científica), recusando que a comunicação entre o espírito humano e a luz incriada se dê à maneira da escola de Malebranche para quem o infinito aparece diretamente à razão e esta acede imediatamente à visão da essência divina (ontologismo). A relação do pensamento com a luz da inteligência divina não se dá sem a mediação da reflexão racional, pelo que a inteligência não é inteiramente passiva, mas é também ativa e implica a elaboração através de aptidões próprias sob as condições do tempo e do espaço: «Sendo incontestável, que não somos passivos e que o conhecimento revela uma enorme elaboração nossa, há-de o espírito ter alguma coisa em si, ter aptidões próprias e disposições ínsitas: ora a teoria de Malebranche, reconhecendo a eternidade e a imensidade, suprime realmente a alma, porque dispensa o tempo e o espaço e as mais ideias-elementos»³. Para Cunha

³ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 183, in *Princípios Gerais de*

seixas Deus colabora com o ser humano no processo de conhecimento, mas não o substitui nesse processo, porque isso significaria torna-lo totalmente passivo no sentido de um panteísmo inconsciente. Nessa medida, segue a via espiritualista de considerar a razão simultaneamente divina e humana: «Esta teoria é a que temos defendido ao considerarmos a nossa razão como divina e humana, iluminada com as irradiações supremas, sem desconhecimento do nosso trabalho pessoal e reflexivo» (*ibid.*, 375).

Também Leonardo Coimbra rejeitará a proposta filosófica idealista da possibilidade da apreensão direta e intuitiva das essências, presente nas correntes inatistas dos apriorismos gnosiológicos, reconhecendo que o conhecimento não se dá por via de uma adequada *visão da Ideia*⁴, mas exige um processo relacional entre sujeito e objeto que envolve o labor da síntese judicativa e representativa. Recusando a perspectiva estática da gnosiologia da reminiscência em que não há novidade criadora, Leonardo Coimbra crítica o inatismo em favor do carácter dinâmico e relacional do processo cognitivo: «O inatismo é uma forma inferior do apriorismo gnosiológico. O inatismo idealista dá ao sujeito a herança de ideias depositadas na sua mentalidade, como cristais em retorta. De que servem essas ideias, estranhas, absolutas cousas, puros objetos? Como são reais? Nem a Deus seria possível pôr um ser real em si, isolado, e infundir-lhe a realidade estranha depois de quebradas as ligações, desfeita a possível relação» (*ibid.*, 186).

A inadequação entre o conhecimento humano condicionado e o Ser divino incondicional e *absconditus*, sob a perspectiva da teologia especulativa

Por essa razão, Deus é apresentado pelo criacionismo como Mistério e a sua compreensão mais perfeita apenas é possível de forma assintótica e analógico-metafórica, tal como em Cunha Seixas, para quem a essência de Deus *abscondita* e impenetrável não pode ser inteiramente apreendida pela inteligência humana:⁵ «(...) é um ser de natureza inteiramente impenetrável cuja essência nos está escondida por tal forma, que todo o barco, que aproximamos à sua imensidade, é sempre sinal da mais temerária das tentativas» (*ibid.*, 343). Neste aspeto há uma certa convergência com

Filosofia e outras obras filosóficas, 372.

⁴ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, in *Obras Completas*, vol. II (Lisboa, INCM, 2005), 185.

⁵ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 23, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, 249.

o criticismo kantiano que, por distinção com os ontologismos inatistas de autores como Malebranche, defende que não é possível o conhecimento do ser em si divino, embora se possa postular a afirmação da sua existência por via da razão prática.

Cunha Seixas afasta-se da posição de Malebranche que acusa de conceber o conhecimento da realidade como uma visão das coisas em Deus, em vez de uma visão de Deus através das coisas: «Não pensa Deus por nós, como julgava Malebranche; mas pensamos nós pelas ideias, isto é, pela luz irradiada de Deus» (*ibid.*, 340). Partilha com Kant a ideia de que os nossos conhecimentos são relativos, não no sentido de Hume de que tudo são ideias adquiridas, mas no sentido de que os conhecimentos formados por via das intuições do tempo e do espaço e por via das categorias da razão como ser, substância e causa envolvem termos experimentais e distinguem-se das ideias do absoluto em si próprio. As ideias da razão são o absoluto em nós, são o absoluto manifestado no pensamento como mediação para o absoluto em si próprio cujos atributos de Ser perfeito, Unidade perfeita, Imutabilidade, Eternidade, Sabedoria infinita e Bem supremo são apenas «até onde nos é dado elevar a nossa concepção» (*ibid.*, 384), porque não há ciência humana, mesmo a filosófica, que não tenha incógnitos e saiba todos os laços entre o finito e o infinito: «(...) o espírito, como finito, não faz senão espreitar para dentro do templo da verdade por estreitas frestas que não nos deixam ver todo o esplendor, que lá dentro rebrilha resplendente. Na filosofia dá-se portanto a lei da finidade, como em todas as demais ciências» (*ibid.*, 386).

Quando Cunha Seixas afirma que Deus é *absconditus* e *vivus* (*ibid.*, 249), está a dialogar implicitamente com a classificação Kantiana da teologia filosófica que faz a distinção entre a concepção deísta da teologia transcendental sobre Deus como um ser primeiro causal que possui toda a realidade, mas que não pode ser determinado com precisão pela razão, e a concepção teísta da teologia natural sobre Deus como autor inteligente e livre do mundo, determinado pela razão de forma analógica a partir das experiências de ordem e perfeição no mundo natural e no domínio moral: «(...) o deísta crê num Deus, ao passo que o teísta crê num Deus vivo (*summa intelligentia*)»⁶. O conhecimento da realidade é proporcionado pela capacidade racional que corresponde à presença do entendimento divino no ser humano pelo laço imanente com o infinito e, nesse sentido, reconhecer o

⁶ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 633 (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), 526.

mistério infinito de Deus não significa afirmar que essa infinitude é totalmente incompreensível, porque sendo causa infinita e perfeita do Universo, Deus manifesta-se nele como efeito. No domínio da ciência, da ética e da arte, o absoluto manifesta-se como *Deus vivus* através de ideias como infinitude, imensidade, eternidade, verdade, bem e belo⁷.

De acordo com a concepção pantiteísta, Deus é conhecido, pela sua manifestação no Universo e no juízo do pensamento humano (provas cosmológicas e ontológicas), e simultaneamente desconhecido, pelo carácter impenetrável da sua essência que excede qualquer proposição e tentativa de explicação e análise: «Deus, ao manifestar-se, retém alguma coisa em si, que nenhuma coisa finita pode absolutamente manifestar (...)» (*ibid.*, 342). Embora reconheça que tudo patenteia e denuncia a sua existência, entende que o absoluto não se deixa figurar e que as nossas imagens sobre ele são ilusórias, porque a sua luz infinita de supremo bem, suprema verdade e suprema beleza não é inteiramente penetrável pelo pensamento: «O absoluto é inteiramente impenetrável na sua natureza: é Deus *absconditus* (...) Se chegássemos a dizer o que é o absoluto em si próprio, na sua natureza íntima, esse dito seria apenas um dogmatismo. Nós, seres finitos, não podemos compreender o absoluto» (*ibid.*, 512).

Neste sentido também se afasta de Kant que nega qualquer conhecimento dos atributos divinos por via das provas ontológicas, cosmológicas e físico-teológicas. No entender do autor alemão não é pelo facto de os seres humanos finitos e imperfeitos terem as ideias de infinitude e perfeição que se prova a existência de um Ser divino infinito e imperfeito. Não é por existir algo contingente e condicionado na experiência do mundo que se prova a existência de um Ser supremo absolutamente necessário e incondicionado⁸. Cunha Seixas segue a metafísica tradicional para a qual todo o ser existente é um ser dependente e pressupõe um ser existente incondicionado a que se dá o nome de Ideia, Bem-em-si, primeiro motor imóvel ou Ato puro. O empirismo recusou esta conclusão *a posteriori*, limitando-a aos fenómenos. Kant assume a posição de que o fenómeno é mutável e condicionado na sua existência, de que não pode haver o incondicionado na série da existência dependente. O mundo sensível só contém fenómenos que são representações sensivelmente condicionadas. Nesta condição nunca possuímos como objetos as coisas-em-si mesmas e não podemos

⁷ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 353, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, 513.

⁸ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 604-605, in *op. cit.*, 507-508.

dar um salto para além das conexões da sensibilidade para procurar fora delas a causa da sua existência (*ibid.*, 480-481).

Mas Kant não se encerra no domínio do empirismo porque não abandona a noção de «incondicionado absoluto», como totalidade de todas as condições, que o racionalismo normalmente aplica à reflexão sobre o divino. Mas é razão prática que exige um «incondicionado» exterior ao mundo, como justificação para a moral (*ibid.*, 482). O valor dos princípios morais está fundado num ser primeiro, distinto do mundo, causa da nossa vontade livre e da nossa alma não sujeita à corruptibilidade. Apesar de os acontecimentos do mundo implicarem um *regressus* indefinido, na sua dependência, a uma série causal não dedutível do exterior, isso não invalida que se pense toda a série como estando fundada num ser inteligível absolutamente necessário, como razão de possibilidade de todos os fenómenos (*ibid.*, 481). Desta maneira, o incondicionado é concebido como estando para além do mundo sensível. O ser necessário é inteiramente transcendente à série do mundo sensível e tem de ser pensado de forma puramente inteligível, ou seja apenas pelo pensamento (*ibid.*, 480). Por ser uma ideia da razão e não um objeto de conhecimento, não é contrário ao *regressus* empírico universal na ordem dos fenómenos. O Absoluto não é provado, como entendia a metafísica tradicional (provas da existência de Deus), porque as provas só existem no mundo da experiência. E também a impossibilidade do Absoluto não é provada como concebia o materialismo e o ateísmo, porque isso implicaria sair fora do mundo da experiência. Mas o absoluto pode ser pensado como ideia, ideal da razão pura.

A prova ontológica de Deus formulada depois de Santo Anselmo por Descartes e Leibniz raciocina sobre a existência de Deus de forma analítica: se Deus é o ser perfeitíssimo, não lhe pode faltar a existência. Adverte Kant que o conceito exigido pela razão de um ser absolutamente perfeito é uma pura ideia cuja realidade objetiva não pode ser provada (*ibid.*, 500). Podemos pensar em todo o possível, mas é necessário provar se ao nosso pensamento corresponde uma realidade. O argumento ontológico pertence a um plano puramente conceptual, nada exprimindo acerca da experiência e da realidade. A prova cosmológica não parte da experiência, reduz-se à análise do conceito e justifica apenas a existência de um ser necessário. Mas nem todo o ser necessário tem de ser o perfeitíssimo dos seres (Deus). Por sua vez, o argumento ontológico aplica o princípio de causalidade à realidade que transcende os fenómenos, embora apenas tenha sentido nos limites do mundo fenomenal transcendental. Não pode concluir a realida-

de de um ser condicionado para além da experiência, só podemos pensar esse incondicionado como uma ideia. Por último, a prova teleológica é a mais antiga e a mais adaptada à razão comum (*ibid.*, 519-520), mas também é insuficiente: em vez de concluir um ordenador omnisciente, apenas pode concluir um ordenador multisciente, porque o mundo, para além de não esgotar todas as possibilidades, encerra muita desordem. O argumento não prova a existência de um criador do mundo, mas sim de um construtor, porque considera apenas a ordenação e não a criação da matéria.

O argumento clássico de Anselmo até Leibniz não concluía de um conceito ou representação de Deus, mas da existência de Deus como fundamento, o ser perfeito, pressuposto para pensarmos o imperfeito, a totalidade de todos os possíveis. A necessidade não era entendida do ponto de vista analítico, mas no sentido da realidade dos seres pela ideia de participação: do ser contingente, concluía-se um ser necessário, um Bem-em-si ou um ato puro. Kant não concebe o necessário absoluto nesta perspectiva clássica retomada por Cunha Seixas de forma ideo-realista: embora vá além do mundo dos fenómenos e apresente um incondicionado absoluto como totalidade de todas as condições, esse incondicionado não passa de uma ideia (idealismo). É possível pensar um Ser supremo distinto do mundo, por analogia com os objetos da experiência, mas apenas como objeto na ideia e não na realidade: «Com isto não pode ser concebido o que seja em si mesmo esse fundamento originário da unidade do mundo, mas apenas como o devemos utilizar, ou melhor, utilizar a sua ideia, relativamente ao uso sistemático da razão, com vista às coisas do mundo» (*ibid.*, 567).

Kant não é ateu e defende que há algo distinto do mundo que contém o fundamento da ordem do mundo e do seu encadeamento segundo leis gerais, algo apenas concebível pelo entendimento puro (*ibid.*, 566). Mas recusa que esse ser seja uma substância necessária no sentido da mais alta realidade, porque as categorias usadas para formar o conceito de um tal objeto não têm outro uso que não seja empírico na aplicação ao mundo sensível (*ibid.*, 566). As coisas em si são acessíveis à intuição intelectual de Deus, os homens apenas as podem pensar como ideias. Só atingimos os fenómenos do mundo sensível, o em-si numenal é incognoscível. Ora, dá-se aqui uma separação entre númeno e fenómeno que conduz à ideia de Deus como mera ficção. Para evitar este problema, a predicação relativamente a Deus e ao mundo tem de ser analógica. Deus não é o totalmente outro porque o «é» da nossa predicação pressupõe uma comunhão ontológica. Deus é distinto do mundo, mas não é separado do mundo e,

por isso, pode ser apreensível pelas nossas categorias, como por exemplo, as de causalidade e de substância, embora não inteiramente porque isso significaria admitir uma indistinção entre finito e infinito. Por isso, Cunha Seixas defende que a partir da ideia de grandeza, podemos inferir a existência da grandeza infinita, que a partir da limitação, podemos inferir da existência do ser ilimitado, a partir a experiência do eu como causa de atos condicionados e contingentes, podemos inferir da existência da causa necessária eterna, fonte omnipresente e imutável de todas as possibilidades: «todos estes atributos são o ser puro, a existência plena, o infinito absoluto, Deus»⁹. Ainda que venha do divino a razão está no ser humano e, como tal, é individual e finita. O autor estabelece uma nítida distinção entre a verdade em si divina e a verdade em nós ou verdade para nós, admitindo que a solução não é o silêncio completo, mas o reconhecimento de um limite no conhecimento mesmo na afirmação das ideias absolutas ou supremas de imutabilidade, eternidade e imensidade de Deus (*ibid.*, 390).

O filósofo português também dialoga com Kant a propósito dos atributos divinos de incondicionalidade e analogia de ser. O autor da *Crítica da Razão Pura* considera que por via dos puros conceitos *a priori* da razão especulativa transcendental chega-se à afirmação deísta da existência de um Ser ideal originário, infinito e absolutamente necessário, ou seja, incondicionado, mas por via da teologia moral podemos aceder a um ser divino pessoal que, com inteligência e livre vontade, criou o mundo contingente. Deus em si é inefável e tudo o que lhe é atribuído resulta de uma racionalidade analógica, na comparação com a faculdade de compreensão do ser humano e na comparação com o ordenamento causal do mundo natural. Considera Cunha Seixas que pela ideia analógica de Ser, acedemos aos atributos divinos de necessidade, infinidade e eternidade (*ibid.*, 277): «Deus é infinito, incondicional e fonte dos seres» (*ibid.*, 280). Enquanto infinito, eterno e imenso, Deus está em tudo (pantiteísmo), mas diferencia-se da realidade em que se manifesta porque sua perfeição eterna não se pode fundir no contingente e no limitado: «Movemo-nos, somos e vivemos em Deus, participando da sua realidade sem confusão alguma» (*ibid.*, 321). Temos acesso a alguns atributos de Deus que nos servem de iluminação ao conhecimento humano.

O seu sistema preserva a diferença ontológica kantiana entre a pluralidade fenoménica dos seres existentes contingentes e a unidade transcendental

⁹ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 132, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, 339.

do Ser supremo incondicional e, por isso, recusa o monismo panteísta. A harmonia do mundo tem uma perfeição relativa, porque é condicionada pelas condições dos seres: «Só o ser supremo tem harmonia incondicional por ser a própria harmonia, essencial e privativa do seu próprio ser» (*ibid.*, 325). Tal como Kant, também Cunha Seixas desenvolve uma teologia natural em que procura «o absoluto em si próprio e na sua independência e incondicionalidade» (*ibid.*, 333) através das ideias racionais, a partir do que existe em níveis inferiores para a ordem superior universal e necessária do que não supõe nada acima de si e do que supõe em si a sua razão de ser: «Podemos, pois, considerar a noção de absoluto, como indicando o princípio necessário, que tem em si a indefectível razão da sua existência incondicional» (*ibid.*, 334).

Kant apenas chegará lá por via de uma teologia moral postulatória, ao passo que Cunha Seixas acede ao Incondicional por via da sua teologia dialética pantiteísta que defende a realidade da ideia de infinito na consciência humana, por ascensão conjectural de um ilimitado e perfeito para além do tempo e espaço finitos: «Ao lidarmos com as substâncias finitas, rodeadas de limites por todos os lados e em todos os seus aspetos, também o espírito se não pode deter sem ir logo topetar com a substância infinita, que enche todos os mundos com a sua imensidade e com o seu ser e com seus atributos, vivificadores do universo» (*ibid.*, 335). A conclusão racional da existência objetiva de uma substância infinita divina presente em tudo não é aceite por Kant que recusa a prova físico-teológica fundada na via *a posteriori* que parte da experiência da natureza finita e imperfeita para a realidade perfeita e infinita da sua causa suprema transcendente¹⁰.

A razão especulativa afirma a existência de um Ser supremo absolutamente necessário que tem em si a razão suficiente de todo o ser possível e dessa maneira procura provar a existência de Deus, mas para Kant isso não é possível porque a partir da simples ideia de ser supremo não podemos conhecer e comprovar a sua existência (*ibid.*, 506), seja através das provas físico-teológicas e cosmológicas (do mundo dos sentidos pela causalidade até à causa suprema), seja através da prova ontológica (afirmação *a priori* da existência de uma causa suprema a partir de simples conceitos; *ibid.*, 499). Só as leis morais da razão prática legitimam a postulação teísta da existência de um Ser supremo, sem que isso signifique o conhecimento da sua realidade em si, porque não é experienciável (*ibid.*, 527) e só por analogia pode ser predicada: «(...) se não tomarmos como base as leis morais ou

¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 590, in *op. cit.*, 499.

não nos servirmos delas como fio condutor, não poderá haver, em absoluto uma teologia da razão» (*ibid.*, 528).

A prova moral da existência de Deus como cedência à via credencial, sentimental e irracionalista da metafísica?

Para Kant, a ideia metafísica de Ser supremo não representa uma realidade objetiva proveniente da experiência sensível da realidade, mas é uma simples ideia subjetiva *a priori* da nossa razão e corresponde à sua necessidade de transcender a imanência do mundo empírico ou fenomênico. O *númeno* ou *coisa em si*, que subjaz às aparências, é algo a que não temos acesso, quer através dos sentidos, quer através do intelecto. Mas independentemente da sua realidade objetiva e existencial, os ideais proporcionam à razão a medida do absolutamente perfeito para apreciar e medir, verificando até que ponto o imperfeito se afasta ou aproxima da perfeição (*ibid.*, 486). De modo distinto, para Cunha Seixas, a ideia do ser supremo divino não é uma arbitrária criação do espírito humano¹¹, embora reconheça a impossibilidade de ser conhecido em si próprio. Para se alcançar os atributos que Deus dispõe na sua manifestação é necessário seguir o método lógico da ideia de absoluto, o método analógico que eleva da imperfeição ao ser perfeito e o método relacional que parte da dependência dos seres contingentes até à causa suprema incondicional (*ibid.*, 348).

Para Kant, cada ato moral em particular (virtude condicionada) é referido a um ideal ou valor absoluto (ideal ou incondicionado). O ser supremo incondicionado é o protótipo perfeito de todos os seres, que dele permanecem subordinados e cópias deficientes ou imperfeitas¹², mas não é a ideia do entendimento divino com força criadora de Platão: é tão só um ideal que inclui princípios reguladores com força prática na qual se funda a possibilidade de perfeição das ações (*ibid.*, 486). O Ser Supremo divino apresenta-se assim como um ideal da razão com uma função meramente normativa. A sua existência objetiva não pode ser negada nem afirmada, pois *transcende* o mundo da experiência, que é o único mundo em que os juízos do entendimento têm aplicação. Para Cunha Seixas Deus encerra uma existência necessária, causa de toda a realidade contingente que contém relações de semelhança com Ele, sendo o ser humano o que mais reflete a sua imagem por ter capacidade de o conhecer e amar¹³.

¹¹ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 142, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, 347.

¹² Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 578, in *op. cit.*, 491.

¹³ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 163, in *Princípios Gerais de*

Para Kant não é possível provar objetivamente ou cientificamente os postulados da «liberdade», «imortalidade da alma» e de «Deus», pensados na consciência humana, mas para que a vida moral faça sentido, é necessário *pressupor* a sua existência. A esta argumentação postulatória, o autor dá o nome de «prova moral» da existência de Deus¹⁴. Podemos dizer que esta afirmação de Deus, por parte do autor pietista alemão, é um postulado de ordem fideísta, no sentido em que Deus fica reduzido a objeto de crença e não de ciência filosófica ou sabedoria metafísica? Kant parece afastar-se das correntes irracionalistas, assentes apenas na fé revelada, e propõe uma «religião moral pura» com uma «fé racional pura», em que o homem pela sua racionalidade pode conhecer por si mesmo a vontade de Deus inscrita no seu coração sem precisar da revelação divulgada pela Escritura e pela tradição:¹⁵ «O homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânimo morais» (*ibid.*, 114). Mas não será exagero se dissermos que Kant desloca a religião do âmbito da metafísica, das leis reveladas e dos administradores sagrados dos costumes religiosos («fé eclesial» dos sacerdotes) para o plano da moral e da «fé religiosa pura» dos mestres espirituais, o que está em conformidade com a sua educação pietista.

Isso não significa uma cedência ao estrito plano afetivo da experiência religiosa, à maneira de autores como F. Schleiermacher (1768-1834), para quem a religião não consiste numa explicação do cosmos ou na procura da verdade absoluta, mas se traduz numa expressão da emoção da pessoa, admirada perante a existência e a realidade inesperada do ser: «A religião não é pensamento nem ação, mas contemplação e sentimento (...) emoção que se mistura em todas as funções da alma, resolvendo toda a sua atividade numa intuição do Infinito»¹⁶. Kant recusa situar a religião no plano do sentimento, porque isso pode significar um desvio para o fanatismo e para a fantasia: «(...) o sentimento não ensina absolutamente nada, mas contém apenas o modo como o sujeito é afetado quanto ao seu prazer ou desprazer, em que não se pode fundar conhecimento algum»¹⁷. Tudo o que for situado no âmbito da graça por distinção com o plano natural da virtude

Filosofia e outras obras filosóficas, 360.

¹⁴ Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 87 (Lisboa: INCM, 1998), 379-384.

¹⁵ Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão* (Lisboa: Edições 70), 110.

¹⁶ F. Schleiermacher, *Discours sur la religion* (Paris: Aubier), 1944, p. 150, 135.

¹⁷ Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, 120.

moral é associado à ilusão fanática e à superstição religiosa, porque nada de supra-sensível pode ser experienciável ou objeto de intuição: «A ilusão de mediante ações religiosas do culto obter algo em vista da justificação perante Deus é a superstição religiosa» (*ibid.*, 176).

A separação entre o plano fenoménico, suscetível de conhecimento científico, e o plano do *númeno* ou do ser-em-si que pode ser pensado, mas não pode ser conhecido, conduziu à legitimidade da via credencial da metafísica (fideísmo, pietismo) de autores como Kierkegaard, para quem a existência de Deus surge como exigência do sentimento religioso. Por distinção com crença racional de Kant ou com a fé filosófica de Jaspers, propõe uma crença irracional que não beneficia da luz que a razão faz incidir sobre essa experiência e que se traduz no «salto» pré-racional, moral e credencial da fé religiosa para o abismo obscuro da adesão a Deus¹⁸. Assim, a crítica kantiana à ontoteologia levou a que se pensasse no fim da fundamentação racional da religião e no perigo de deixar a decisão entre o teísmo e o ateísmo ao arbítrio cego dirigido pelas emoções. A religião deixaria de ter uma fundamentação intelectual e uma razoabilidade, para se basear apenas na interioridade e nos domínios ocultos do inconsciente. Contudo, devemos advertir que a intenção de Kant não foi retirar a religião do plano da inteligibilidade racional, mas sim criticar o método de fundamentação até aí exercido pela metafísica clássica. Como adverte Jorge Coutinho, para Kant, Deus não é demonstrado nem é essencialmente conhecido, mas é postulado, não de forma puramente irracional, mas a partir de uma exigência irrecusável da razão com base na experiência da vida moral, que neste mundo não é portadora da felicidade e reclama, com base num raciocínio rigoroso, uma justiça recompensadora: «ser virtuoso e não ser por isso recompensado seria absurdo; logo, tem de existir Deus como dador da felicidade numa vida futura»¹⁹.

A metafísica transcendental de Deus como condição de perfeição ética e espiritual

Na sequência da sua leitura de Rousseau, o pensamento de Kant irá progressivamente aproximar-se de um teísmo moral com a definição de Deus como «Supremo Bem», defendendo ser mais importante acreditar que demonstrar, estando a fé sustentada na boa conduta e não o contrário. Esta atitude está bem explícita no prólogo à segunda edição da *Crítica da Ra-*

¹⁸ Sören Kierkegaard, *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida*, Lisboa, Relógio d'Água, 2013.

¹⁹ Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento* (Lisboa: UCP, 2003), 207.

zão Pura no ano de 1787 ao negar à razão especulativa a capacidade de intuições transcendentais: «Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo na metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática»²⁰. Admitindo que a ideia ontológica de Deus é conatural à mente humana, começa por recusar concluir do carácter regulativo da ideia um conteúdo existente (*ibid.*, 181), refutando os argumentos ontológicos, cosmológicos e físico-teológicos. O primeiro desenvolvimento do tema essencial do teísmo moral aparece na última parte da *Crítica da Razão Pura* sob o título de «Do ideal de sumo Bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura». A adesão à noção do «Supremo Bem originário» como garante da realização do «supremo bem derivativo» não é resultado de um saber em sentido estrito, nem de uma simples opinião ou de simples «fé pragmática», mas sim de uma fé teórica moral e não demonstrável (*ibid.*, 643):

A teologia moral tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro único, soberanamente perfeito e racional, conceito que a teologia especulativa não nos indica (...) Na realidade, não encontramos, nem na teologia transcendental nem na teologia natural, por mais longe que a razão nos possa aí conduzir, nenhum motivo sério de apenas admitir um ser *único* que dominaria todas as causas naturais e do qual estas dependeriam em todos os aspetos (*ibid.*, 645-646).

Só uma vontade única e suprema (Sumo Bem), onnipotente, onisciente, omnipresente e eterna, pode dar a unidade moral como lei necessária do mundo na harmonia entre a natureza e a liberdade que culmina numa unidade final de todas as coisas que constituem o todo: «E por que não, além disso, atribuir a este ser originário uno e todo poderoso, não apenas uma inteligência para as leis e produtos da natureza, mas também, na qualidade de causa moral do mundo, uma suprema razão moral e prática?»²¹. Ao referir-se à dimensão emocional do ser humano como via para a afirmação da existência de Deus, Cunha Seixas afirma o sentimento do amor como prova de uma luz infinita no coração do ser humano, a mesma presença que produz tudo o que há de belo na ordem social da história. Neste con-

²⁰ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B XXX, in *op. cit.*, p. 27

²¹ Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 90, 444-445, in *op. cit.*, 395.

texto, apresenta a vontade e o seu imperativo moral, que tem por fim o bem, como prova de um poder infinito e sem limitações: «Esse imperativo é de tal força, que não pode ter outra explicação, a não ser no ente infinito e soberano, cuja lei se estende a todo universo. É por isso que Kant achou a harmonia na razão prática, ao topar com a liberdade humana e com a lei universal e imperativa do bem, gravada na nossa consciência»²².

Qual é a racionalidade da «fé racional» que sustenta a teologia moral de Kant? Não é a do pensamento empirista que de certa maneira rege os desenvolvimentos sobre o conhecimento teórico da *Análítica da Crítica da Razão Pura*, mas também não é a racionalidade do saber absoluto que Hegel vai adotar no seu Sistema. É uma razão humana que reconhece a sua finitude e ao mesmo tempo reconhece o direito a superar o absurdo na invocação do supremo bem como seu fim. O autor reconhece que a lei moral, através do conceito de «supremo bem» como fim da razão pura prática, conduz à religião no sentido do conhecimento de todos os deveres enquanto mandamentos divinos ou leis essenciais de toda a vontade livre e não como ordens arbitrárias ou contingentes²³. A moral conduz à religião, pela qual se estende fora da subjetividade humana a ideia de um legislador moral poderoso em cuja vontade está o fim do homem e da criação. A teleologia moral, assente *a priori* em princípios inseparáveis da nossa razão, conduz àquilo que é exigido para uma teologia, isto é, um conceito determinado da causa suprema como causa do mundo segundo leis morais a quem são exigidos os atributos de onipotência, onisciência e onipresença: «Assim, uma teologia conduz de imediato à religião, isto é, ao conhecimento dos nossos deveres como mandamento divino (...)» (*ibid.*, 416). A ideia do bem surge na consciência humana como realização da ordem moral, elevando-a para a ideia do supremo bem²⁴.

Para Kant, a teologia não é necessária para o conhecimento da natureza ou de qualquer outra teoria, mas é necessária para a religião no sentido do uso racional prático ou moral no plano da intencionalidade subjetiva. Não se trata do conhecimento de Deus no sentido teórico, porque a sua natureza é imperscrutável, mas no sentido prático. Pensar o ser supra-sensível como inteligência não significa pensá-lo em eternidade para todos os

²² Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 130, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, 336.

²³ Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 91, 476-477, in *op cit.*, 416.

²⁴ Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), § 126, in *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, 332.

tempos (duração), em onnipresença como existência em todos os lugares ou como inteligível através das suas qualidades, mas significa pensá-lo de forma analógica: «(...) conhecimento que possuí, sob o ponto de vista de uma referência prática, e somente desse ponto de vista (como moral), toda a realidade exigida»²⁵.

Uma vez que recusa o deísmo do Absoluto impessoal, somos levados a deduzir que Kant não pode deixar de admitir que Deus pessoal se possa revelar, mas a sua posição tenderá sempre para uma certa oposição entre a religião mítica da fé eclesial e a religião racional da fé racional. O seu teísmo reconduz a revelação de Deus para a interioridade da consciência moral, desvalorizando o sentido tradicional de uma interlocução histórica e eclesial com Deus transcendente. É notória uma interiorização do divino com o objetivo de depurar a religião dos antropomorfismos. A fé revelada é histórica e situada na particularidade das circunstâncias de tempo e lugar, só a fé religiosa pura (fé racional) poderá fundar uma igreja universal: «(...) unicamente a fé religiosa pura, que de todos se alicerça na razão, pode ser reconhecida como necessária, logo como a única que distingue a Igreja verdadeira»²⁶. A «Igreja militante» da fé histórica das ações cultuais é apenas um meio para se alcançar a «Igreja triunfante» da fé racional e da disposição de ânimo moralmente boa, a qual contém o desejo moral da eterna felicidade que o homem pode começar a construir numa vida conforme o seu dever, e que o autor traduz pelo nome de «fé beatificante» (*ibid.*, 121). A revelação divina é dada a todos os homens pelo imperativo moral.

²⁵ Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 91, 482, in *op cit.*, p. 420.

²⁶ Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, p. 121.

OPERAÇÕES DO ESPÍRITO E COMPREENSÃO DA COMPREENSÃO: KANT EM FERNANDO GIL¹

Sofia Miguens

Há muitas entradas possíveis na obra de Fernando Gil. Neste breve artigo gostaria de considerar o papel que Kant nela tem. Essa será uma forma de lançar luz sobre o tema das operações do espírito e da compreensão da compreensão, um tema constante e central na obra de Fernando Gil, que assinala a sua intenção de articular uma metafísica da subjetividade. Abordar desta forma o pensamento de Fernando Gil tem além do mais o propósito de o colocar lado a lado com discussões sobre a natureza da subjetividade actualmente em curso nos contextos filosóficos de língua inglesa, alemã e francesa (Miguens e Preyer 2012; Miguens, Preyer e Morando 2015). A herança de Kant continua hoje a ser, de várias formas e em diferentes contextos, uma referência e uma questão em aberto. Esta parece-me ser, por isso, uma forma frutífera de continuar aquilo que Fernando Gil pretendeu fazer.

Metafísica e método

Fernando Gil tinha Kant sempre à mão. Afastava-se, no entanto, de Kant em pontos específicos. Para compreendermos porquê, recorro a uma citação que Fernando Gil faz, num dos seus principais livros, *Mimesis e Negação*, de uma passagem do helenista Eudoro de Sousa: «O real é tão subjetivo quanto objetivo, e, por conseguinte, a “solicitação” vem do real que é o mundo para o real que nós somos, e vai do real que nós somos para o real que é o mundo; é uma solicitação recíproca e simultânea» (Gil 1984, p. 85, citando de Sousa 1975, p. 33). Fernando Gil subscreve estas palavras. Evoco-as porque um kantiano não falaria assim. Ir em busca de Kant em Fernando Gil, como pretendo fazer aqui, não é, por isso, defender que Fernando Gil fosse um kantiano estrito. Fernando Gil era um filósofo de muitos filósofos e um autor original – os seus livros são, no entanto, ao mesmo tempo, uma lição de história da filosofia. Neles encontramos desde Aristóteles, ou os estóicos,

¹ Um desafio de Renato Epifânio para participar numa mesa-redonda na Faculdade de Letras da Universidade do Porto dedicada à presença de Kant no pensamento luso-brasileiro esteve na origem daquilo que se segue. Agradeço ao Renato por me ter provocado a mergulhar de novo na obra de Fernando Gil, uma obra que continua tão fascinante e difícil como o eram os seus seminários ao vivo em Lisboa e em Paris. O que aqui fica corresponde quase exatamente ao que então apresentei.

até à filosofia analítica contemporânea, passando por aqueles filósofos sem os quais a sua obra não se faz, entre os quais, para além de Kant, estão, Leibniz, Fichte, Husserl e Wittgenstein. Porque mencionei a filosofia analítica, recordo que a tese de doutoramento de Fernando Gil, feita no final dos anos 70 do século XX, na Sorbonne, e intitulada *La logique du nom*, tem por trás a discussão em torno de nomes próprios e descrições definidas, em Gottlob Frege e Bertrand Russell, que tão importante é para a consideração das relações pensamento-linguagem-mundo na *early analytic philosophy*, e que nos últimos tempos de vida Fernando Gil tinha voltado a *Naming and Necessity*, de Saul Kripke. A filosofia analítica não é, no entanto, a única referência da sua obra e nem sequer a principal. Uma coisa é certa, e vale para todas as referências que identifiquei: as leituras de Fernando Gil são ‘diálogos directos’, a avaliar pela produtividade, para o tratamento dos problemas que lhe interessam. Nas suas palavras em *La Conviction*: «Esta investigação assenta num diálogo de determinado tipo com a história da filosofia. A filosofia é, de alguma maneira, concebida como perene. As contribuições dos autores são consideradas tais quais, na sua literalidade (...) Cabe ao leitor julgar se esta é uma posição minimamente fecunda.» (Gil 2000, p. 21).

Kant, pensamento e representação

É isto exatamente que Fernando Gil faz também com Kant. Ele não é um kantiano no sentido em que por exemplo John McDowell ou Christine Korsgaard são, hoje, kantianos quando pensam sobre percepção e consciência (no caso de McDowell) ou sobre moralidade (no caso de Korsgaard). Talvez Fernando Gil esteja mais próximo da relação conturbada que têm com Kant filósofos que, sendo profundos conhecedores de Kant no entanto não o seguem estritamente; pense-se no filósofo alemão Dieter Henrich, ou no filósofo francês Jocelyn Benoist. A minha sugestão aqui será por isso olhar de forma indireta para a presença de Kant no pensamento de Fernando Gil, perguntando se aquilo que Fernando Gil quis de Kant, dialogando com ele (algo que fez sempre, em todos os seus livros – nomeadamente em livros maiores como *Mimesis e Negação*, 1984 e *A Convicção*, 2000) sobrevive ao imperativo de afastamento de Kant presente num movimento que actualmente se ergue na filosofia europeia, o chamado Novo Realismo. O Novo Realismo agrega filósofos como os franceses Jocelyn Benoist e Quentin Meillassoux, o alemão Markus Gabriel ou o italiano Mauricio Ferraris. No seu núcleo está precisamente um imperativo de afastamento relativamente a Kant, um imperativo que se ergue contra a ênfase kantiana na ideia de realidade construída e interpretada pelo sujeito. Os Novos Realistas pensam que esta

ideia de realidade construída e interpretada (que veem nomeadamente por trás dos veios vários do pós-modernismo), traz consigo um (indesejável) culturalismo relativista, e conduz-nos até a negar que a natureza tenha ela própria, sem a construção e a interpretação feitas pelo sujeito, uma realidade determinada. Ora, nem os Novos Realistas nem Fernando Gil pensam que este seja o caso: a realidade não está à espera de ser pensada para ser de uma forma determinada. Não podem, por isso, ser kantianos até ao fim. A proposta dos Novos Realistas é então deixar cair o chamado ‘correlacionismo’: a ideia segundo a qual ao pensar (sobre pensamento) estamos sempre (1) fechados numa relação humanos-mundo, sendo esta relação uma relação de construção, e somos (2) consequentemente obrigados a reduzir as aparências ao estatuto de ‘fenómeno’. É bastante claro que estas duas ideias podem ser reconduzidas a Kant. Faço aqui apelo ao Novo Realismo porque Fernando Gil tinha ele próprio simpatia por algum realismo. Isto é perfeitamente visível, por exemplo, nas suas análises do sistema percepção-linguagem, nos seus temas da mimesis, da expressão e da afinidade entre as coisas e os nossos modos de as pensar. Foi *apesar disso* que o projeto maior de Fernando Gil foi fazer uma metafísica da subjetividade, compreender a compreensão e as operações do espírito. Mas o que significa então recuar perante Kant, se é Kant quem está na origem das metafísicas da subjetividade contemporâneas? Recuar perante Kant significa ir em busca da natureza nada evidente, nada cartesiana, da subjectividade, da consciência e da evidência (é para isto que Fernando Gil convoca por exemplo Husserl e Wittgenstein). Significa também recuar perante certas ideias que são para nós, ainda hoje, bastante naturais e que identificarei mais à frente.

Kant marcou toda a filosofia dos séculos XIX e XX, marcou a forma como os debates em torno de idealismo e realismo decorreram. Não é possível contar essa história sem a remeter a Kant – a própria filosofia analítica aparece como uma forma de realismo, tendo surgido como reação ao idealismo britânico devedor de Hegel de autores como F. H. Bradley ou J. M. E. McTaggart. Não é simples orientarmo-nos aqui, desde logo porque todos nós, ou quase todos, falamos ainda, mesmo sem nos apercebermos, uma linguagem kantiana, a linguagem da *Crítica da Razão Pura* e da Revolução Copernicana. Por exemplo, em vez de perguntarmos como as coisas são em si próprias, perguntamos como devem elas ser de forma a serem conhecidas por nós. Mas o que queremos dizer quando dizemos que conhecemos apenas fenómenos? Por que havemos de distinguir coisas em si de representações? Porque havemos de distinguir aparências das coisas em si? Não podem as

coisas ser (também) como aparecem? Não são as aparências reais? Será que as intuições são realmente cegas sem conceitos? Será que os conceitos são realmente vazios sem intuições? Sobretudo, o que queremos dizer quando dizemos, na pegada de Kant, que ‘O Eu penso acompanha todas as minhas representações’?

Podemos (e devemos) aqui distinguir no pensamento de Kant três temas ou agregados temáticos: (1) o ‘Eu penso’, (2) a separação fenómeno-númeno, (3) a ideia ‘Tudo é representação’. O primeiro tema, o ‘Eu Penso’, é o próprio objeto maior de Fernando Gil, embora não com o formato kantiano. O terceiro tema é completamente rejeitado, e o segundo também. Restaurar, contra Kant, um mundo que existe independentemente de qualquer eu que sobre ele pensa não é, no entanto, proclamar que a subjetividade não existe. Trata-se apenas de considerar que ela não tem o papel englobante e construtor-transcendental que a Revolução Copernicana lhe deu. É por esse caminho que Fernando Gil avança, mesmo se não recusa totalmente a ideia de ‘transcendental’. Ele retém, desta forma, o ‘Eu penso que deve acompanhar todas as representações’. No entanto, tal como o farão os idealistas alemães posteriores a Kant, avança pelo ‘Eu penso’ adentro, atrás de aspetos menos evidentes ou conscientes, tais como a atividade e a passividade, o inconsciente, a imaginação ou a liberdade. Não temos de um lado o Eu penso e do outro o mundo enquanto fenómeno constituído pelas categorias, e assim apenas assim ‘objetivo’. Não é o caso, em contraste com a filosofia transcendental directamente inspirada por Kant, que o foco primeiro de Fernando Gil seja o conhecimento como construção categorial (aquilo que é a pedra de toque da crítica à filosofia como correlacionismo e construção pelos humanos). Temos sim subjetividade no mundo, e esta não é desde logo clara para nós. São precisamente as operações e atividades aí encontradas que interessam o filósofo (note-se que a verdade e a objetividade na ciência não são por isso postas em causa – Fernando Gil trabalhou muito em torno de ciência e contra aqueles que pretenderam relativizá-la; a sua obra é, além de tudo o resto, uma forma de fazer filosofia da ciência). É precisamente para nos abeirarmos das operações do espírito e da compreensão da compreensão que Kant serve muitíssimas vezes nos escritos de Fernando Gil como instrumento da exposição e ponto de partida. Considero em seguida dois exemplos do que isto significa. O primeiro encontra-se nessa obra fundamental e clara que é *La Conviction (A Convicção)*, o segundo encontra-se num dos textos reunidos em *Acentos*, um texto intitulado “Inteligibilidade Finalista, Inteligibilidade expressiva”, e foi inicialmente uma comunicação num Colóquio Kant, na Faculdade de Letras de Lisboa, em 2004.

Entre as páginas 25 e 28 de *La Conviction* encontram-se as seguintes passagens: «Une théorie de l'intelligibilité s'ancre dans la connaissance à la première personne. La croyance, l'intuition, les pratiques cognitives sont l'affaire du sujet. Aussi faut-il en passer par une enquête sur la subjectivité (...) quel est ce *je* que je suis, qu'est-ce que le *moi*? (...) Me percevoir en qualité de sujet signifie être conscient de moi. «Conscience» s'oppose à um état de non-conscience (inconscient, sousconscient, pré-conscient). Je me sais moi, *hic et nunc*.» Para Fernando Gil, o saber de si próprio como um *moi* diz respeito a uma separação relativamente a um exterior, e diz também respeito a uma identidade pessoal a que se adere, a uma origem de acções e a um sentir: «Dans le concept du moi, il en va d'une adhésion à soi qui s'impose au sujet. Il faut l'interroger». Mas é preciso interrogar o *moi* e essa adesão a si próprio porque esse *moi* não é um eu substancial e intelectualizado. A adesão que interessa Fernando Gil não se confunde com «la substantialisation que Kant dénonce dans les Paralogismes de la Raison Pure. Kant se demande ce qui pousse l'esprit (il dit l'âme) à se regarder comme substance et substance simple et une? Quel est le secret de l'opération qui transforme 'l'unité de la conscience' en une intuition du sujet en tant qu'object (CRP B 421)? L'unité est pour Kant un requisit a priori. Le sujet transcendantal vaut pour la référence stable, le témoin de l'application des catégories aux phénomènes, en quoi consiste l'expérience. L'unité de la conscience constitue un fondement sous la forme du je pense. A ce titre seulement, le je pense est une représentation dont la fonction consiste à accompagner les autres représentations. Tel este son role cognitif. Sa substantialization résulte d'une "hypostase" qui reste à expliquer. Bien que dé-substantialisé, dés-uni, complexe, le moi ne se réduit pas à um postulat formel, sa déconstruction n'entraîne pas pour autant la perte de l'adhésion à soi. Le moi correspond donc à une conscience ponctuelle de soi, embrumée (Fichte), avant d'être réflexive (...) on ne connaît pas le moi par une idée, on en a conscience grâce à un sentiment confus mais indubitable (qui n'est pas faux)». Apesar disso, continua, «les éléments du moi font système malgré leur diversité.»

Alonguei-me nestas passagens porque todos os aspectos evocados me parecem importantes. É verdade que a 'teoria da inteligibilidade' que Fernando Gil persegue está ancorada no conhecimento em primeira pessoa. Crença, intuição, práticas cognitivas são algo que um sujeito *faz*; é por essa razão que fazer filosofia deve passar por uma investigação sobre a subjetividade. É, no entanto, preciso perguntar o que é essa primeira pessoa, esse *self* que eu sou. Perceber-me como sujeito, saber que eu sou eu *hic et nunc*, significa

sem dúvida ter consciência de mim próprio, e “consciência” é o oposto de estados de não consciência (inconscientes, subconscientes, pré-conscientes). Mas ser um eu, este eu, está ainda em causa uma separação relativa ao exterior, uma adesão a si mesmo e um sentimento de ser a origem das ações próprias. Todos os aspectos enunciados, não poderemos nunca esquecer que este eu, este sujeito, esta interioridade, esta adesão a si, esta agência, não são uma identidade dada. O interesse pelos tópicos é acompanhado pela denúncia que o próprio Kant faz, nos Paralogismos da Razão Pura, da substancialização do eu. O eu não é uma alma ou uma identidade dada a priori. É, na verdade, uma questão para o próprio Kant saber o que leva a mente a considerar-se uma substância simples e única, como uma alma. Na passagem programática que citei e continuo a glosar, Fernando Gil retoma precisamente a pergunta pelo segredo da operação que transforma a ‘unidade da consciência’, a unidade do pensamento pensando, numa intuição do sujeito enquanto objeto. Pensa que a substancialização resulta de uma hipóstase, e que esta continua por explicar, pede para ser explicada. Este é o terreno de *A Convicção*, um livro no qual se tratará de variadíssimos aspetos da nossa vida epistémica, desde a animalidade das nossas crenças perceptivas, até à acção do nosso pensamento em política ou em matemática. O ‘Eu penso’ é, assim, uma representação cuja função, ou papel cognitivo, é acompanhar outras representações, é certo – nunca deve ser esquecido no entanto que ao analisar tudo isto o eu deve ser dessubstancializado. Mas embora dessubstancializado, desunido e complexo, o eu não pode ser reduzido a um postulado formal. Além disso, a desconstrução do eu que de alguma forma será compreendida não leva necessariamente à perda da autoadesão. Fernando Gil interroga-se, tendo Fichte em mente, acerca de se o eu não corresponde a uma consciência pontual de si mesmo que é ‘nebulosa, antes de ser reflexiva’. Pensa assim que nós não conhecemos o eu através de uma ideia, temos consciência dele graças a um sentimento, que embora seja confuso é indubitável. Propõe uma e outra vez que os elementos do seu ou *self* formam um sistema apesar de sua diversidade. Procura a diversidade patente nos ‘contrários’ do eu: a não-consciência, a exterioridade, a cisão ou pluralidade interna, a despossessão de si. Note-se aqui que alguns desses aspetos são hoje explorados em filosofia da mente com figuras tais como o zombie, o ser fenomenalmente ‘apagado’, sem qualquer consciência, mas que teria exactamente o mesmo comportamento que qualquer um de nós. É tudo isto que Fernando Gil explora ao longo de *La Conviction*. O seu propósito é compreender a forma como todos esses elementos da subjectividade actuam

na inteligibilidade e na compreensão. O trajecto de *La Conviction* culmina nos capítulos sobre Espinoza, Wittgenstein e Fichte. Neste último Fernando Gil retira a ideia de os modos de agir originários do espírito humano e um quadro praxeológico e não reflexivo para a investigação filosófica, um quadro que não está pré-ordenado à transparência de si a si. Se quisermos manter os olhos na filosofia alemã do século XIX, a época da história da filosofia em que distintas metafísicas da subjectividade se digladiam, é então Fichte, e não Kant, a referência última de Fernando Gil.

Corrigir Kant com Leibniz ao ouvido

O meu segundo exemplo diz respeito a finalidade, ou teleologia, na natureza. Estes são os temas de Kant na *Crítica do Juízo*. Kant considera que enquanto pura e simples natureza, a realidade procede mecanicamente, e é assim que a ciência procura conhecê-la – esse é o objecto do Kant da primeira Crítica, o Kant epistemólogo e filósofo da ciência. No entanto, na terceira crítica, a *Crítica do Juízo*, Kant olha para essa mesma realidade com novos olhos e declara que nas belas formas, como as conchas ou as cristalizações, as figuras variadas das flores, a estrutura interna dos vegetais e dos animais (Gil 2005: pp. 158, 160), a natureza procede também à maneira da arte e a nossa faculdade de julgar reconhece-o. O como-se (*als ob*) do juízo estético irrompe e revela a finalidade na natureza. Não é que na natureza exista *realmente* finalidade e intencionalidade, mas é como se existisse. Esta é a chave da visão kantiana das formas e da vida. É assim que o nosso espírito, alheio à natureza concebida no primeiro sentido, se reencontra em casa na natureza concebida no segundo sentido. O sentido desponta de novo nas coisas da natureza e nós, humanos, experimentamos um prazer (desinteressado) ao reconhecê-lo, regozijamos ao pensar na natureza segundo um princípio de finalidade, regozijamos no acordo da natureza com a nossa faculdade de conhecer. É assim tocado o ‘supra-sensível’ (um termo que tem vários usos em Kant e que unifica o seu sistema, mas significa sempre aquilo que transcende a cognição humana, podendo referir-se às ideias reguladoras da razão, ao domínio extra-natural da liberdade ou à ideia de uma finalidade e sentido racional do todo).

No entanto, Fernando Gil (como Leibniz, como Goethe) pensa que o pensamento da forma (do belo, da vida) não tem de estar em polémica com as ciências da natureza. O seu ‘discutível atrevimento’ em “Inteligibilidade Finalista, Inteligibilidade expressiva” (é assim que o próprio descreve o que faz), é propor que é preciso corrigir Kant ‘com Leibniz ao ouvido’. Segundo

Fernando Gil, há finalidade a mais na *Crítica do Juízo*. Ele defende que «Kant dispunha de elementos – leibnizianos – para que o sentido que desponta nas ‘coisas da natureza’ não o devesse obrigar a pressupor maciçamente uma teleologia em última análise ordenada a desembocar no supra-sensível» (Gil 2005: 159). Interroga-se se não será «estulto questionar a inteligibilidade do como-se, de tal modo ela orienta a CFJ» (Gil 2005: 160), e se não «Estaremos (...) a pedir a Kant que não seja Kant, murmurando-lhe ao ouvido que teria sido melhor que tivesse sido Leibniz.» (Gil 2005: 160). Decide, no entanto, que, pelo contrário, ao fazê-lo estaremos a poupar a Kant embaraços (Gil 2005: 157). Aquilo que Fernando Gil propõe finalmente é então que a analogia e as suas ‘leis’, que Kant procura compreender sob o modo do como-se, podem ser vistas como remetendo para a expressão e não fatalmente para a finalidade. O pensamento, ou conhecimento, das formas não tem por que conduzir necessariamente ao supra-sensível, ao contrário do que Kant sugeriu.

Escolhi apenas dois exemplos. Eles são, no entanto, exemplos que ilustram claramente o que significa, para Fernando Gil, ter Kant sempre à mão: significa retomar questões que herdamos de Kant e que são ainda hoje importantes e reais para nós, e trabalhar numa metafísica (ou, se quisermos, uma filosofia) da subjectividade que se afasta decididamente das posições do próprio Kant sobre tais questões. A filosofia de Fernando Gil move-se neste território, e é enquanto tal que ela pode continuar em diálogo com a filosofia que hoje se faz. Esse diálogo poderá ter lugar por exemplo com o Novo Realismo, que considerarei atrás, ou com a actual filosofia alemão herdeira do Idealismo, a qual retoma pelo esse mesmo Fichte que tanto interessou Fernando Gil (veja-se por exemplo Preyer 2012 para a explicitação da ideia de Dieter Henrich de uma ‘intuição fundamental de Fichte’). Estas ligações e estes diálogos permitem esclarecer, pelo menos parcialmente, outros aspectos da obra de Fernando Gil, por exemplo a sua sempre marcada rejeição de um caminho heideggeriano para a filosofia. A sua particular forma de levar a cabo uma filosofia a que por vezes chamava (ainda kantianamente) ‘transcendental’ só poderá ser compreendida se formos atrás destes diálogos e destes contrastes.

Bibliografia

- Gil, Fernando, *Mimesis e Negação*, Lisboa, INCM, 1984.
Gil, Fernando, *La Conviction*, Paris, Flammarion, 2000.

- Gil, Fernando, “Inteligibilidade finalista, inteligibilidade expressiva”, in *Acentos*, Lisboa INCM, 2005, pp. 157-164.
- Miguens, Sofia e Gerhard Preyer (eds), *Consciousness and Subjectivity*, Berlin, De Gruyter, 2012.
- Miguens, Sofia, Clara Morando e Gerhard Preyer (eds.), *Pre-Reflective Consciousness – Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, London, Routledge, 2015.
- Preyer, Gerhard, “The problem of subjectivity: Dieter Henrich’s Turn”, in Miguens, & Preyer 2012, pp. 189-211.
- Sousa, Eudoro de, *Horizonte e Complementariedade*, São Paulo, Duas Cidades, 1975.

COM QUAL KANT FLUSSER GOSTARIA DE CONCORDAR? Wanderley Dias da Silva

«O comportamento, a fala, e a língua alemãs eram especiais em Praga» –
Edith Flusser (*apud* Finger 2007: 1).

«Os estudos filosóficos nas universidades tchecas antes da Segunda Guerra Mundial exigiam dos estudantes integrar duas tendências aparentemente contraditórias – a fenomenologia com o existencialismo de um lado e a linguística com o neo-positivismo de outro, tudo sobre um fundo marxista» – Batličková (2010: 16).

1. Vilém Flusser nasceu em Praga, em 12 de maio de 1920 – como toda a gente sabe. Em 1938, o jovem ingressou no curso de filosofia da Faculdade de Direito da Universidade Carolíngia. Se tomarmos essas facticidades, juntamente com as observações sobre o comportamento cultural e linguístico de Praga durante esse período, e sobre a orientação intelectual do curso de filosofia da Universidade Carolíngia – pontos, como visto, ressaltados por Edith e por Batličková, respetivamente –, não é difícil entender a importância de pensadores germânicos na educação de Flusser. De fato, sabe-se bem, pelas palavras do próprio Flusser, que figuras como Hegel, Schelling, (Nicolai) Hartmann, Marx, Dilthey, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, (Moritz) Schlick, Carnap e, claro, o próprio Kant tiveram peso considerável na formação intelectual desse jovem estudante de filosofia, em Praga durante os últimos anos da década de 1930.

Posto isto, é a relação de Flusser com (algum) Kant que mais nos interessa aqui. Daí a pergunta colocada no título do artigo: «Com “qual” Kant Flusser gostaria de concordar?». O contexto da pergunta exige, contudo, alguma explicação.

2. Em 1 de junho de 1964, o jornalista e poeta curitibano Paulo Leminski, então um jovem estudante, no alto dos seus 19 anos, escreve uma carta a Flusser onde confessa ter lido *Língua e Realidade* – o primeiro livro de Flusser, então recém-lançado – duas vezes. Leminski aproveita a ocasião para indagar sobre as influências filosóficas de Flusser. O autor de *Língua e Realidade*, em carta de 20 de setembro do mesmo ano, primeiro hesita: «A pergunta é proibitiva». Mas, enfim, responde:

O filósofo que mais me entusiasmou, (se me lembro bem) foi Schopenhauer, o que mais me inquietou foi Wittgenstein, com o qual gostaria de poder concordar foi Kant, e com o qual concordo é Camus. Heidegger é sem dúvida, (com Husserl e com Dilthey) aquele que mais gostaria de ultrapassar, e é, neste sentido, o mais importante (Flusser 1964: n.p.).

Haveria certamente interesse em tematizar a presença de todos esses pensadores nos escritos de Flusser.¹ Mas – por razões claras de escopo – busco aqui apenas entender o suposto desejo (contrafactual) de Flusser de concordar com Kant. Neste caso, há algumas curiosidades sobre essa confissão que precisam ser consideradas de imediato.

Para tanto, e por questões didáticas, ser-nos-á necessário dividir a formação intelectual de Flusser em períodos específicos. Podemos, portanto, falar em três grandes períodos: (1) Praga, a cidade-natal; (2) São Paulo, a cidade-exílio; e (3) Robion, a cidade-final, no retorno à Europa.

Na primeira, vimos, a educação era essencialmente em alemão e checo. Na segunda fase, o português, o alemão e o inglês são as línguas de uso mais frequentes. No terceiro período, o francês é adicionado ao conjunto de línguas operacionais de Flusser.

O período que mais nos interessa aqui é o segundo: o período brasileiro (embora darei alguma consideração ao período natal). Contudo, antes de discutir esses períodos separadamente, vale sintetizar, com as palavras do próprio Flusser, o significado (existencial e filosófico)² dessas “trocas” de cidades (de *chão*) e de línguas operacionais:

Sou natural de Praga, e meus antecedentes parecem ter morado mais de mil anos na Cidade de Ouro... Sou judeu, e a expressão “ano que vem em Jerusalém” acompanha-me desde minha infância... Fui criado na cultura alemã e compartilho dela há alguns anos. [Mas] Sou domiciliado em no mínimo quatro idiomas e me vejo desafiado e obrigado a traduzir e retraduzir tudo o que tenho a escrever (2007: 293-294).

Passo agora a um resumo dos dois primeiros períodos.

¹ E, para ser feita corretamente, essa tematização deveria ser conduzida à luz da distinção de Flusser entre o que ele vê como dois tipos distintos de filósofos: “Ensaístas” (e.g.: Platão, Agostinho, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Camus, entre outros) e “Acadêmicos” (e.g.: Aristóteles, Tomás, Espinosa, Hegel, Carnap, etc.) (veja Flusser 2002a: 195).

² Flusser é um desses raríssimos pensadores para quem não há distinção entre existir e filosofar.

3. *Praga*. Sobre o primeiro período de formação intelectual de Flusser, já disse o essencial: a influência da criação na cultura e língua alemãs e o contato com alguns dos principais filósofos germânicos. Mas vale acrescentar o particular entusiasmo de Flusser pelo marxismo. Como confirmado pela esposa, Edith Flusser, ao falar sobre o clima intelectual dos primeiros anos de namoro do jovem casal:

Fazíamos muitas caminhadas. E eu sempre tendo que aprender... meu marido sempre me ensinou. Íamos para os parques, e eu ficava lá, tinha que ouvir ele falar, me ensinar. Tudo começou com o marxismo. Flusser adorava conversar. Mas ele me desprezava no começo; sou muito rica, e ele era muito de esquerda. Tive que aprender, saber o que é o marxismo; e essa foi a primeira lição. Ele tinha prazer em ensinar, e eu era uma boa ouvinte (*apud* Finger 2017: 11-13).

Mas como o próprio Flusser admitiria mais tarde: embora o marxismo tenha permanecido «teimosamente no centro do [seu] pensamento, como utopia e modelo antropológico», na prática, o entusiasmo pela doutrina marxista não sobreviveria ao acordo entre Hitler e Stalin. Esta questão é importante, e voltaremos a ela linhas abaixo.

Fiquemo-nos por ora com o seguinte ponto: a perda da fé em geral, e não apenas a fé no marxismo, é a marca principal dos primeiros 10 anos de Flusser em São Paulo. Ou seja: a primeira década de Flusser no Brasil foi um período difícil de adaptação. Mais: a “possibilidade” do suicídio era presença constante nas meditações de Flusser neste período.

Felizmente, a tentativa de «fuga de uma situação insuportável não desembocou, no final, no suicídio» (Batličková 2010: 17), mas num aprofundamento dos estudos filosóficos (atalhados pela Guerra e a coerciva fuga). Aprofundamento este construído sobretudo com ênfase na questão da linguagem, e, inicialmente, feito num clima de “nojo existencial pós-holocausto”. O nojo existencial (e filosófico) inicialmente aproxima Flusser da “dignidade cristalina” e catártica do primeiro Kant; mas o mergulho na questão da linguagem acaba por quebrar esse encanto.

4. *São Paulo*. Também como toda a gente sabe, em 1939, com a ajuda da família de Edith, Flusser conseguiu escapar da invasão nazista de Praga. Depois de um curto período na Inglaterra (pouco menos de um ano), e de uma frustrada tentativa de continuar os estudos filosóficos no King's College de Londres, Edith e Vilém Flusser conseguem vistos para imigrar

para o Brasil. Desembarcam no Porto do Rio de Janeiro em janeiro de 1941, estabelecendo-se, eventualmente, em São Paulo. Flusser viveria no Brasil pelos próximos 32 anos. Já nos primeiros meses, ele receberia, aos poucos, as notícias das mortes dos pais, dos avós e da irmã caçula: todos assassinados pelo regime nazista.

À sombra dessas mortes, Flusser passaria os próximos dez anos (ou mais) numa espécie de limbo, e à beira do suicídio: como quem vive à sombra, à distância. Nas próprias palavras: «A gente estava no Brasil como se estivesse em Marte» (2007: 54). E este era «o clima existencial dos primeiros anos em São Paulo: os fornos nazistas no horizonte, o suicídio pela frente, os negócios de dia, e a filosofia de noite» (*ibidem*: 50). Negócio durante o dia, filosofia durante a noite: e ambas as atividades eram executadas «com nojo», «com distância» (49).

Os negócios, na empresa do sogro – Indústrias Radioelétricas do Brasil, Ltda. – permitia-lhe o contato com duas “espécies” de brasileiros aparentemente distintas: a burguesia, de um lado, e os outros (*novos*) imigrantes, o proletariado, do outro.

Porém, Flusser logo perceberia que a distinção era aparente. E o que esses dois tipos de brasileiros tinham em comum? Na visão do jovem Flusser eram todos «Gente que, de um modo ou de outro, lucrava da guerra que chorava»; e pensavam «que estavam contribuindo para o progresso» do Brasil, «embora não o tenham aceitado como realidade» (50).

Nesse cotidiano “nojento”, Flusser buscava distanciar-se dessas duas espécies. Não queria ser como a massa proletarizada de imigrantes que conhecia, que tomavam o «o Brasil como [mera] etapa provisória no caminho de volta». Quer dizer, por um lado Flusser não queria tomar o Brasil como exílio indesejado, uma espécie de Babilônia, lugar de lamento e de pura saudade da terra natal. Por outro, embora burguês, queria se distanciar da nova burguesia brasileira: daquela gente que tomava «posição contra aquilo que chamavam “nazismo” (contra tal força “profunda”) [mas que, na realidade] era exatamente [igual] a aqueles pequenos burgueses, os quais, na Europa, simpatizavam com o nazismo» – gente que via «super-homens nietzscheanos exatamente no mesmo lugar no qual a gente via o rebanho nietzscheano» (*ibidem*: 52). E, de fato, gente que, anos depois, na sua maioria, apoiaria o Golpe Militar de 1964, responsável pela instauração da ditadura militar no Brasil, e que durou até março de 1985. (A mesma ditadura que acabaria também por influenciar, de algum modo, a decisão de Flusser de abandonar o Brasil, em 1972.)

De todo modo, jogado neste clima, Flusser aprendera que pouco importa a origem: se pragense, londrina ou paulistana, gente provinciana é sempre gente com fundamento, geralmente embasado em ideologia fácil (patriotismo, amor à língua materna, etc.) e alienação. Só aquele que foi «arrancado da ordem vê o mundo todo». Mas o preço do desvendar dos olhos e, eventualmente, do desenraizamento, é alto: o «que vê não é ordem, mas caos sobre o qual se imprimem, ridiculamente, várias ordens» (*ibidem*: 44).

Assim, Flusser distanciava-se. E o distanciamento gerava, cada vez mais, um radical sentimento de *Bodenlos*: um sem-chão, sem-fundamento. *Era-se beco-sem-saída*. Nomeadamente: «Tal distanciamento criava, de imediato, o seguinte: na medida em que a gente se comportava como os demais imigrantes (e como a burguesia brasileira), a gente se desprezava a si própria, e na medida em que a gente se comportava de forma diferente, a gente se afastava tanto dos imigrantes quanto da burguesia brasileira» (*ibidem*: 50).

Neste “distanciamento”, Flusser passa, aos poucos, a enxergar (apenas) dois tipos de ideologia (de *engajamento*) predominantes na sociedade brasileira da época: de um lado, encontravam-se os chamados “Integralistas”, «isto é, os pequenos burgueses fantasiados» que «se empolgavam com o “nazismo profundo”» porque eram eles mesmos «autênticos fascistas» (gente que, portanto, acabaria por justificar e apoiar o golpe da ditadura militar, de 1964); ou, do outro lado, a «esquerda oportunista e igualmente mediocrizante» (Krause 2007: 13).³

Engajar-se com a esquerda não deveria ter sido tão difícil para Flusser. Lembremos, a propósito, a sua jovem paixão por Marx em Praga. Mas isto havia-se tornado uma impossibilidade – tinha perdido a fé também no

³ Breve nota sobre os integralistas. Tentativas fascistas sempre fizeram parte da história política brasileira. Um desses movimentos, talvez o principal, foi a chamada Ação Integralista Brasileira (AIB), fundada em 1932, por Plínio Salgado. Inspirada no fascismo italiano e no integralismo lusitano, a doutrina integralista também se baseava na doutrina da igreja católica, adaptada para os trópicos. Apesar do slogan “união de todas as raças e todos os povos”, era, de fato, um movimento antissemita e extremamente racista. Tornou-se influente durante os anos 1930. Para se ter uma ideia, formavam a maioria na Assembleia Nacional Constituinte de 1924, responsável pela redação da Constituição Brasileira de 1934. Depois do fracasso do plano forjado por militares integralista para tomar o Governo de Getúlio Vargas, o mesmo rompe com o Integralismo, tornando-o ilegal. Este seria o “fim” do integralismo – mas não do fascismo. Membros remanescentes da AIB participariam ativamente do Golpe Militar de 1964, que instaurou a ditadura no Brasil. O estabelecimento da ditadura – assim como o envolvimento de alguns membros do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia como a ditadura – foi fator importante na decisão de Flusser de, em 1972, abandonar o Brasil e regressar para a Europa.

marxismo. E, assim, «Nenhum diálogo honesto com tal ambiente era possível» (Flusser 2007: 51). Embora admitisse que, «como utopia e modelo antropológicos», o marxismo persistiria «teimosamente no centro do [seu] pensamento», Flusser diz também que bastara a fuga para que o jovem marxista acordasse da ilusão ideológica (2002a: 199). Depois do «acordo entre Hitler e Stalin», descobriu-se o fundamento do «marxismo verdadeiro: sacrificar milhões por razões táticas (visando a vitória da Revolução) e chamar [isto] de “humanismo”. Isto servia para libertar a gente de todo marxismo» (Flusser 2007: 42). Na prática, então, o entusiasmo pela doutrina marxista não sobreviveria «aos Julgamentos de Moscou, à aliança comunista-nazista na Alemanha e à aliança germano-russa durante os primeiros anos de guerra» (Idem 2002a: 199). Afinal, não se podia perder «a pátria, a família, a posição... o estudo da filosofia, a possibilidade de seguir a vocação de escritor» e, concomitantemente, manter a fé no marxismo (Idem 2007: 44). Este era, em suma, o clima existencial e filosófico de Flusser durante a sua primeira década em São Paulo. A frase “negócio com nojo durante o dia, e filosofia, também com nojo, durante à noite”, resume bem esse clima.

Neste clima duplamente nojento, o “primeiro” Kant – o Kant da *razão pura* – e a sua «dignidade cristalina» surge para Flusser como uma forma de purificação. Nas suas próprias palavras: Kant foi «Minha salvação... minha catarse em cada crise» (2002a: 201). Assim, para Flusser, «Kant surgia, gigantesco»; de fato; mas, como sobredito, trata-se apenas do Kant da «razão pura». E por que somente *este* Kant? Em síntese, porque o mal do nazismo não havia acabado apenas com a ilusão do marxismo: também «o imperativo categórico [marca essencial do segundo Kant] não fazia [mais] sentido» (2007: 45). E, assim, numa reaproximação do – e aparente concordância com o – Kant da *razão pura*, Flusser continua o seu jogo filosófico nojento.

Era «um jogo solitário que não admitia parceiros»; exceto, claro, a parceria dos *velhos* «filósofos que conhecia de Praga», e das “novas figuras” que aos poucos descobria, de forma independente, no «estoque limitado de livros disponíveis pela situação de São Paulo em guerra». Designadamente, nesta fase, diz, começou a ler sistematicamente sobre linguagem. «Em parte, para recuperar o contado perdido com Praga, os vienenses, Russell e Wittgenstein. Em parte, como um desenvolvimento dos temas da década de 1930, os americanos baseados nos vienenses», para ser mais exato (2002a: 199). Essa fase, caracterizada por uma virada linguística, seria primordial

para o desenvolvimento filosófico de Flusser. Designadamente, para aquilo que o próprio Flusser chamaria mais tarde de «primeira fase produtiva» (*ibidem*: 201), a fase brasileira. Nas suas palavras, durante esse período:

Os contornos do meu caminho futuro começaram a aparecer: meu problema central seria a linguagem. Primeiro, e obviamente, porque eu amo a linguagem. Eu amo sua beleza, sua riqueza, seu mistério e seu charme. Eu sou verdadeiramente eu mesmo apenas quando falo ou escrevo ou leio ou quando ela murmura dentro de mim para ser articulada (*ibidem*).

Esse “amor” pela linguagem leva Flusser a concretização de sua primeira obra publicada em português: *Língua e Realidade* (para alguns, a “obra prima” da primeira fase produtiva de Flusser – como veremos abaixo), publicado originalmente em 1963, em São Paulo.

Língua e Realidade, importa ressaltar, já traz marcas fundamentais da influência de alguns intelectuais brasileiros. É que durante o período penoso, Flusser acaba por descobrir que, além dos integralistas da extrema direita e dos supostos marxistas da esquerda extrema (burgueses ou imigrantes alienados, igualmente), havia, na vida intelectual brasileira, uma terceira alternativa: os “amigos”. «Entre eles havia (e há) o que é melhor na inteligência brasileira, e estes eram os futuros amigos» (FLUSSER 2007: 53).

Entre os amigos futuros, vale citar: Milton Vargas, Alex Bloch, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva, João Guimarães Rosa, Haroldo de Campos, Dora Ferreira da Silva e José Bueno. Não é de se espantar, portanto, que os diálogos de Flusser com essas figuras tenham ganhado um capítulo cada na sua autobiografia (*Bodenlos*, 2007).

Especificamente, nesta fase linguística, Vicente Ferreira da Silva e João Guimarães Rosa são peças fundamentais. Como o próprio Flusser diria mais tarde: «E o Brasil se abriu para mim através de duas janelas gigantescas: Guimarães Rosa e Vicente Ferreira da Silva. Meus dois grandes mestres brasileiros e (ousado dizer?) meus dois amigos – mortos, ambos» (2002a: 202-203). Infelizmente, não cabe discutir todas essas influências aqui.

Curioso, contudo, é notar que é também durante essa fase de interesse linguístico, marcado pela “descoberta” de Guimarães Rosa e Ferreira da Silva, que Flusser começa, aos poucos, a afastar-se (também) do primeiro Kant, i.e., o Kant da razão pura – apesar da beleza catártica e da dignidade cristalina da *Crítica da Razão Pura*.

Então, a partir da fase linguística, Flusser deixa de ser um para-kantiano para, aos poucos, tornar-se outra “coisa” qualquer: uma espécie de híbri-

do para-hegeliano e para-heideggeriano (como tentarei demonstrar mais adiante). Essa virada fica evidente em *Língua e Realidade* (2012). Resumamos um pouco a questão.

Qual a catedral, qual a sinfonia, qual a obra que pode comparar-se em significado, em beleza e em sabedoria com a palavra: com qualquer palavra de qualquer língua? (2012: 199).

5. Devemos concordar, ao menos em parte, com Eva Batličková, de que «*Língua e Realidade* é a obra-prima da época brasileira» de Flusser (2010: 61), pelo menos em um sentido mais que fundamental. É, afinal, a partir desta obra que Flusser deixa o pessimismo filosófico e o nojo existencial, característico da primeira década em São Paulo, para trás, e passa a – ou esforça-se para – enxergar alguma luz no fim do túnel. O *otimismo existencial* é, de fato – arrisco dizer –, marca fundamental dos trabalhos posteriores de Flusser.

Ironicamente, esse otimismo existencial não é característica muito evidente para a maioria dos leitores de Flusser, que frequentemente descrevem um certo desconforto diante daquilo que veem como “pura negatividade” ou “puro pessimismo” nos escritos do pensador. Mas isso é simplesmente o resultado de uma leitura fragmentada da sua obra. De todo modo, esse otimismo existencial é, todavia, marca fundamental de *Língua e Realidade*. Uma leitura cuidadosa do livro mostra-nos, por exemplo, que, a partir da virada linguística, o objeto catártico de Flusser não é mais Kant, mas sim a própria língua – ou melhor, a multiplicidade de línguas em geral. Daí a pergunta (retórica, com certeza): «Qual a catedral, qual a sinfonia, qual a obra que pode comparar-se em significado, em beleza e em sabedoria com a palavra, com qualquer palavra de qualquer língua?» (Flusser 2012: 199). Em suma, a língua em geral, e a literatura em particular, tornam-se, para Flusser, modos de organizar o caos do dado bruto (da realidade empírica caótica).

Daí também a tese central de Flusser no seu livro de 1967, *Da Religiosidade: A Literatura e o Senso de Realidade*, onde Flusser afirma que a literatura é a procura de «um senso novo de realidade», isto é, de religiosidade (2002b: 13). E nessa organização do caos em *ordem, significado e beleza*, o poeta, *lato sensu*,⁴ é, em última instância, «o único criador de realidade, os demais esforços intelectuais são meramente epigônicos e parasitários»

⁴ Para Flusser, St. Agostinho, St. Tomás, Descartes, Moisés, David, Kierkegaard, Platão, Aristóteles, são, por assim dizer, todos Poetas.

(*ibidem*: 172). O poeta, assim entendido, quer dizer, *lato sensu*, é capaz de articular a religiosidade (perdida), isto é, articular a «busca de beleza», porque, para o poeta, «beleza é sinónimo do resplandecer do sacro, da hierofania». Se o mundo, a realidade toda, «no qual estamos mergulhados carece de beleza», é «porque está afastado da proximidade do sacro» (117). Em suma: a língua, a conversação, é um exercício de reaproximação do sacro. A falha da linguagem já é um sinal do sagrado (ou melhor, da falha da linguagem de “absorver” todo o sagrado). E toda a filosofia flusseriana é, em termos simples, também um exercício de aproximação do sacro. Toda essa beleza, significado e sabedoria das línguas, das palavras (*qualquer palavra de qualquer língua*), têm, para Flusser, uma meta: transformar caos em ordem – «uma das ânsias fundamentais do espírito humano» (*ibidem*: 37). E o que transforma o caos em ordem é a possibilidade (da continuação) da língua, da conversação, pelos intelectos (58). Dito por outras palavras: para Flusser, a necessidade de transformar caos em ordem – fundamentalmente através da linguagem, através da conversação – é parte do *Conatus* humano. E justifica-se: «Um mundo caótico, embora concebível, é... insuportável. O espírito humano, em sua “vontade de poder”, recusa-se a aceitá-lo». Flusser usa o termo nietzscheano “vontade de poder” aqui de forma demudada. Na linguagem flusseriana, “vontade de poder” (ou, às vezes, simplesmente “Vontade”) refere-se à vontade ou desejo (das coisas orgânicas) de viver, de existir. A existência humana, portanto, procura, «no fundo das aparências caóticas, uma estrutura graças à qual as aparências, caoticamente “complicadas”, possam ser “explicadas”» (*ibidem*: 37-38). Para tanto – também porque concorda com Husserl nisto: «que viver não é *descobrir*, mas *dar significado*» (Flusser 2002a: 203, ênfase minha) – Flusser acredita que essa estrutura «deve ser estática e dinâmica ao mesmo tempo» (2007: 37-38). Por outras palavras: essa estrutura precisa ser viva (*dialeticamente viva*). Tal estrutura só pode ser, insiste Flusser, a língua. Portanto, para o Flusser de *Língua e Realidade*, língua é realidade. É o exercício primordial da religiosidade, da busca de ordem, significado e beleza. E, assim, como bem se observa: para Flusser «*universo, conhecimento, verdade e realidade* são aspetos linguísticos» (Krause 2012: 14). O *Conatus*, a vontade de poder que busca transformar, através da língua, caos em realidade, «abrange, portanto, todo o território da civilização humana» (Flusser 2012: 39).

Isto não significa que não existem, para a razão humana, desafios sérios. Existem! E são inúmeros. Mas tais desafios podem, grosso modo, ser redu-

zidos em «três tipos de objeções contra a razão humana: [1] as que negam a capacidade do espírito de penetrar as aparências (o ceticismo), [2] as que negam a “realidade” (o niilismo), e [3] as que [negam a possibilidade] de articular e comunicar a penetração (o misticismo)». Esses obstáculos operam em três diferentes níveis (caóticos), afetando a razão, assim, em diferentes esferas. Em suma: o *ceticismo* afeta o epistemológico, o *niilismo* afeta o ontológico, e o *misticismo* afeta o religioso.

Isto dito, tal como o caos – que, sendo insuportável – não resiste à força do *Conatus*, e é, assim, superado, também as objeções, nomeadamente, «o ceticismo epistemológico, o niilismo ontológico e o misticismo religioso, sendo ensinamentos impraticáveis», são superados pela própria existência. Ceticismo, niilismo e misticismo «São refutados, praticamente, pela continuação da vida, isto é, pela vivência que temos do conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade» (*ibidem*: 39).

Ceticismo, niilismo e misticismo religioso são questões quase infinitas em Flusser. Poder-se-ia fazer uma releitura do pensamento flusseriano a partir das reações suscitadas por qualquer um desses “caminhos. Dado o escopo limitado deste artigo, procurarei aqui explorar apenas o necessário (e mui superficialmente) sobre a posição de Flusser acerca do ceticismo, uma vez que isto tem relação direta com a sua “rejeição” da razão pura kantiana.

6. Pelo sobredito, não é difícil perceber que, a essa altura de *Língua e Realidade*, Flusser já deixou definitivamente o primeiro Kant para trás. Dada a sua compreensão da relação fundamental entre língua e ontologia – *língua é realidade* –, para Flusser, a *Crítica da Razão Pura* seria verdadeira se e somente se: (1) houvesse uma única língua universal e (2) essa língua fosse o alemão. Neste caso, de fato, «seríamos todos, muito naturalmente, kantianos». Sob essas condições, «as regras da língua única seriam as “categorias da razão pura” e representariam o aspecto interno, o aspecto do “conhecimento” das leis da natureza, as quais seriam as “categorias da realidade”» (*ibidem*: 63).

De fato, Flusser concorda parcialmente com Kant: a verdade absoluta – o realmente real – se existe, é inarticulável, portanto, incompreensível. Contudo, concorda mais ainda com Clarice Lispector: que o *inarticulável* é já o desvelar de algo: a *Sobredeterminidade* do Ser e do Pensar que “vive” na linguagem. Portanto, concorda com Clarice que: «a linguagem» antecede «a posse do silêncio». Em outras palavras: a linguagem é, tanto para Flusser quanto para Lispector, ontologicamente anterior a razão. Os limites da

razão pura não são, portanto, os limites da linguagem. A língua é o esforço humano de aproximar-se do inarticulável. Ou, como diria Clarice:

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível (1964: 178).

Em suma: tanto para Clarice quanto para Flusser, os limites da linguagem esbarram-se com o “sagrado”.

Clarice fala aqui que a linguagem antecede a posse do silêncio. A intuição clariciana sobre o silêncio muito impressionou Flusser. A noção de silêncio mais famosa na história da filosofia, como se sabe, é a assumida por Wittgenstein, na última proposição do *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Sobre o que não se pode falar, sobre isto deve-se calar» (2010: 162). Ou, de forma mais dramática: «O que não podemos dizer, não podemos dizer, e tampouco podemos assobiar» (Ramsey 2001: 238). Mas não é ilícito afirmar que Kant é o primeiro a dar à Filosofia a ordem de calar-se diante de certos temas. Ao dizer, por exemplo, que a razão não pode nos dar conhecimento de Deus, da alma humana e da liberdade, Kant acredita ter encontrado, através de «nada além da sobriedade de uma crítica rigorosa», os limites e restrições para o uso da razão (filosófica). Ou seja: Kant julga ter encontrado o ponto do silêncio, a partir do qual a Filosofia deve calar-se. Nesta visão, só operando «de acordo com os limites da razão, de acordo com princípios [lógicos] seguros», a Filosofia estaria capacitada para seguir sua viagem – mas apenas «até onde a linha costeira contínua da experiência alcança, uma linha costeira que não podemos deixar sem nos aventurar em um oceano sem margens, que, entre perspectivas sempre enganosas, que nos força, no final, a abandonar, como sem esperança, todos os nossos esforços [filosóficos] problemáticos e tediosos» (Kant 1998: 439).

Numa virada para-hegeliana, Flusser não aceita essas restrições. A língua é viva, dialeticamente orgânica, move-se nesta dialeticidade. Logo, concorda, vale ressaltar, com Clarice nisto: «é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível». O *Indizível* não é nunca

um mero “nada”, “obstáculos” e/ou “perspetivas sempre enganosas” que o pensamento encontra ao aventurar-se além das linhas costeiras do oceano que é a existência humana – é, antes, *Abertura*. É do fracasso da linguagem, do pensamento, do encontro com o *Indizível*, que «nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço» (Lispector 1964: 178).

O *Indizível* é uma abertura para a densidade excessiva, a *Sobredeterminidade*, do Ser e do Pensar, como os «antigos» poetas bem «o sabiam: graças às musas». Por meio do *Indizível*, «o nada se derrama por sobre a língua... penetra por essa abertura, gota a gota... [e] realiza-se em língua». «O poeta», sempre *lato sensu*, é a «boca aberta em admiração» pelo *Indizível*. Era «por causa da admiração que os homens começavam a filosofar» antigamente, como bem o sabia Aristóteles. E, para Flusser, é (ainda) por causa da admiração que os homens começam a filosofar atualmente. Diante do *Indizível*, gota a gota, o nada transforma-se «em nova língua». E, gota a gota, «Essa nova língua, incompreensível por densa demais, desce para a camada da conversação para ser diluída, a fim de ser apreendida e compreendida. Assim, a conversação não passa de uma crítica elucidativa, embora consciente, da poesia» (Flusser 2012: 184-185).

A perspetiva enganosa e tediosa diante do “Indizível”, a restrição (kantiana) de permanecer «na linha costeira contínua da experiência..., uma linha costeira que não podemos deixar sem nos aventurar em um oceano sem margens» (Kant 1998: 439), é problema apenas para filósofos que não entenderam a *Sobredeterminidade* do indizível mesmo como “salto” dialético. Ou, como diria Hegel, filósofos que não entenderam que «o medo de errar», o medo de *se aventurar em um oceano sem margens*, «se dá antes a conhecer como medo perante a verdade», e não percebem que «esse medo de errar» é ele «já o próprio erro (2021: 119). O alvo principal de Hegel aqui é claramente o mesmo alvo de Flusser: o *Kant da razão pura*. Como Michael Inwood esclarece, ao comentar a passagem de Hegel (no *Fenomenologia*), a «“conclusão” [de Hegel] é a afirmação de que» Kant, e outros, «têm “medo da verdade”», que, diante do fracasso dos “dogmas” da (suposta) razão pura, «desistiram da verdade e se contentaram com uma ficção satisfatória» – como, por exemplo, que os limites da razão pura são os limites da realidade (2018: 371). E é nesta esteira do medo de errar que surge, para Flusser, essencialmente, a ordem do silêncio. E há, basicamente, dois tipos de silêncio; intrinsecamente relacionados com à questão da palavra e do seu significado. Tentemos explicar.

Flusser difere dos filósofos da linguagem em geral por não aceitar a distinção entre “palavra” e “conceito” (cfr. Wittgenstein). Não existe, para Flus-

ser, algo chamado “o conceito (formal) da verdade” de um lado, e a palavra “verdade” de outro: palavras *são* conceitos.⁵ Daqui podemos postular duas perguntas fundamentais: (1): O que palavras (conceitos) *significam*? Resposta: «palavras [conceitos] são símbolos» que «substituem algo, apontam para algo, são procuradores de algo». (2): «O que substituem, o que apontam, o que procuram?». Flusser sugere que filósofos podem ser divididos em dois grupos, de acordo com sua concordância com uma das duas possíveis respostas para essa pergunta. As duas possíveis respostas são: a (i) ingênua e a (ii) sofisticada. «A resposta ingênua seria: “em última análise, a realidade”». Ou seja, os adeptos da “ingenuidade” aderem a algum tipo de “teoria da verdade-come-correspondência”. Nesta perspectiva, palavras (conceitos) correspondem a objetos. Já «A resposta mais sofisticada», a resposta «dos existencialistas e dos logicistas seria provavelmente: “nada”». Flusser rejeita ambas as respostas. Ou melhor: rejeita (i) por completo, e rejeita (ii) parcialmente. Sim: palavras (sobretudo quando falham) apontam para o “Nada” – mas, já vimos que, em concordância com Lispector, para Flusser o *Nada* não é nunca um mero nada (2012: 50). Por isso Flusser rejeita por completo o “resultado” do *nada dos existencialistas*, o *nojo*, a *náusea*, e o “resultado” do *nada dos logicistas*, o *silêncio* (inautêntico). Já discuti a questão do nojo neste contexto em outra ocasião.⁶ Portanto, concentrar-me-ei aqui na questão do silêncio.

7. Flusser fala de dois tipos de silêncio: o silêncio autêntico e o silêncio inautêntico. O *silêncio inautêntico* é o «calar-se superconcentrado da indiscursibilidade, dentro do qual a língua se perde», isto é, o silêncio de um Wittgenstein, de (algum) Heidegger, e de um Kant. O *silêncio autêntico* é, claro, o silêncio de Lispector. Mas Flusser coloca o silêncio «de um S. Tomás», e o silêncio «do Buda», isto é: o «calar-se amorfo da potencialidade, e do qual a língua surge», na mesma esfera (clariciana). «Trata-se», insiste Flusser, «de dois silêncios diferentes, embora ambos signifiquem o *nada*» (2012: 166).

O ponto: «o calar-se de Wittgenstein», de Kant, e outros, «é diferente do calar-se do Buda», de um S. Tomás, de Clarice. Assim como a oração ou «balbuciar do mistagogo é diferente do balbuciar de Moisés; e o supersim-

⁵ Cf. *Língua e Realidade*, 2012, p. 213, 223, 237, etc.

⁶ Dias da Silva, W. «Vilém Flusser: “Transcensão de Patricidade” – o “lugar” de Flusser na história da filosofia brasileira», in: *Filosofia Luso-Brasileira*, A. Braz Teixeira e R. Epifânio (eds.). Lisboa: MIL, 2023, p. 190-224.

bolismo dos místicos é diferente do supersimbolismo dos matemáticos». Kant (ao menos o Kant da razão pura) e *algum* Wittgenstein (do *Tractatus*) não entenderam (segundo Flusser⁷) essas diferenças, porque não perceberam que «A língua expande-se em direções diferentes e tende a superar-se de maneiras diferentes» (*ibidem*: 167). Se para Lispector, «A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la» (1964: 178), para Flusser a língua expande-se em diferentes direções e propaga, assim, diferentes realidades. O silêncio inautêntico é paragem temporária, e artificial, nessa expansão. A língua, sendo viva, busca superar-se.

De qualquer modo, um dos papeis da Filosofia, segundo Flusser, é tentar distinguir as «diversas fases da língua» (2012: 167): ciência, arte, religião, conversa fiada (*Gerede*), poesia, música, oração, entre outras. Mas isso é apenas metade do labor filosófico: a Filosofia precisa entender a questão da multiplicidade de línguas e, portanto, a questão da multiplicidade de ontologias. Tentarei resumir o tema a partir da posição de Flusser em relação ao ceticismo.

8. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant nota que o ceticismo pode até ser «um lugar de descanso para a razão humana, onde ela pode refletir sobre sua peregrinação dogmática e fazer um esboço da região onde se encontra, para que possa, a partir daí, escolher seu caminho no futuro com mais segurança, mas não é [nunca] uma moradia para residência permanente» (Kant 1998: 654). Flusser concorda parcialmente com Kant nisto. Nas suas próprias palavras: «Como diz Kant: a dúvida é ponto necessário de repouso, mas não de morada» (2007: 163).

O ceticismo, a dúvida em geral, deste ponto de vista, é impraticável, porque paralisante. E, como já visto linhas acima, na percepção flusseriana, tal obstáculo é superado pela própria existência. Mas, insiste Flusser, a “objeção” ao ceticismo vale igualmente para o *positivismo*, o *cientismo*, a *lógica*, e a ideia de uma *razão* (pré)ocupada com o desmembramento de conceitos e categorias *a priori*: nada disto serve de moradia para residência permanente do pensamento e do ser. Pensamento e Ser são processos dialéticos que

⁷ Isto me parece uma interpretação precipitada do *Tractatus*. Designadamente, não creio que essa compreensão do “silêncio” do *Tractatus* seja de tudo correta. Creio que o calar-se de Wittgenstein limita-se às coisas que não podem, de fato, serem *ditas*. Mas o misticismo de Wittgenstein faz já (aqui) uma clara distinção entre “aquilo que pode ser dito” e “aquilo que pode ser demonstrado” (ética, religiosidade, valores, etc.). Veja a introdução de B. Russell ao *Tractatus*. Flusser não parece levar essa distinção a sério. De todo modo, o ponto aqui é entender a visão de Flusser sobre a questão.

buscam superar a si mesmos. Neste contexto, Flusser aproxima-se de uma espécie de *nominalismo*. Não o nominalismo preocupado com a rejeição de “universais”; mas o nominalismo preocupado com a rejeição de “abstrações”, i.e.: com a rejeição de coisas não espaço-temporais. Retornaremos a essa questão abaixo. Precisamos, antes, entender a linha de raciocínio que leva Flusser a tal afirmação.

Um dos vários argumentos de Flusser neste contexto interpreta as categorias (kantianas) não como categorias da razão pura, mas como categorias linguísticas. *Causalidade*, por exemplo, na visão kantiana, é uma categoria, isto é, um atributo ou qualidade fundamental da razão. Flusser discorda. E argumenta que a noção de “causalidade” (por exemplo), encontrada no português – como encontrada nas frases «*por causa da chuva, devido à chuva, graças à chuva*» – é inexistente na língua checa ou na língua alemã. Em português, insiste Flusser, a causalidade, expressada nas frases acima, «é o canal por onde o efeito» – e.g.: “campos rebrotam e florescem” – «surge». Portanto, «a chuva será a causa por, da qual, surgirá algum efeito» (o rebrotar e o florescer dos campos, por exemplo). O alemão e o checo, ainda segundo Flusser, «não dispõem de estruturas comparáveis». E exemplifica: «*Durch Ursache des Regens e prespricinu deste*, traduções verbais da expressão portuguesa», para o alemão e o checo, respetivamente, seriam traduções exatas da frase em português, mas «seriam construções contrárias ao espírito dessas línguas [alemão e checo], e, portanto, dificilmente pensáveis» (para os falantes nativos destas línguas). Ou seja: «O conceito português “causa” falta nessas duas línguas e a tradução proposta [para o alemão e o checo] distorce-as. *Ursache* significa coisa primordial/ algo talvez parente da *prima causa* dos pensadores antigos. *Prícina* significa ato adicional, algo talvez parente da causalidade final aristotélica». Assim, em suma: «o conceito causa em português falta em alemão e em tcheco tanto quanto falta a estrutura da causalidade». E, com isto, pode-se dizer que «a causalidade, longe de ser uma categoria da razão pura, é uma categoria de algumas línguas» (Flusser 2012: 139-143).

Isto dito, devemos lembrar a ideia geral de Kant, no que diz respeito à razão. Na «Dialética Transcendental»⁸, Kant faz uma distinção básica entre os usos “lógico” e “puro” da razão. Ele então condena ou limita o último, subordinando-o ao primeiro. Como o nome da obra – *Crítica da Razão Pura* – implica, Kant está primariamente preocupado com o (problema do) uso *puro da razão*. Neste caminho, ele então define a razão em ge-

⁸ Parte II, Divisão II da *Primeira Crítica*.

ral como «a faculdade da unidade das regras de compreensão», e diz que ela (a razão) contém a «origem de certos conceitos e princípios» (1998: 390). Mais: «A razão pura nunca se relaciona diretamente com o objeto, mas com os conceitos deles, dados pelo entendimento» (*ibidem*: 406). Para o Flusser de *Língua e Realidade*, Kant chega a tal conclusão porque está (ainda) “perdido” na «harmonia preestabelecida (no sentido de Leibniz) entre língua e realidade», e entre conceito e objeto. Mas não percebe que tal “harmonia” assume que «a razão pura... é idêntica à língua *tout court*»; e que, de fato, o alemão é a língua *tout court* (Flusser 2012: 64).

Mais adiante, Flusser dedica alguns longos parágrafos do segundo capítulo de *Língua e Realidade* («A Língua Forma Realidade») à discussão das «três categorias da quantidade» de Kant, «as saber: unidade (medida), multiplicidade (tamanho) e totalidade (tudo)», dentro da realidade de diferentes línguas, particularmente: inglês, alemão, português e checo. (Como fez com a categoria da causalidade, como brevemente discutida acima.) Neste contexto, diz, por exemplo, que a “multiplicidade” como imaginada por Kant, não existe em checo. E explica: enquanto a noção de unidade de Kant assemelha-se à noção de unidade de outras línguas, como o português, por exemplo, a semelhança desaparece quando se considera a noção de multiplicidade em checo. Nesta língua, parece, existem formas diferenciadas de multiplicidade, inexistentes em outras línguas, incluindo o português.

A multiplicidade é... um conceito que, como tal, não existe em tcheco. Temos a dualidade orgânica, como no caso de *duas mãos*, que é um estágio entre unidade e multiplicidade. Temos a dualidade inorgânica (dois livros), que se parece com a dualidade portuguesa. Temos a multiplicidade de três e de quatro, que pode ser considerada como multiplicidade organizada, embora insubstancial. O checo considera o *três* e o *quatro* como formas (*Gestalten*). Temos, por fim, a multiplicidade de mais de quatro, que é a multiplicidade amorfa, da qual a quantidade é um aspecto superficial (*ibidem*: 138-139).

Mas o “problema” não se restringe apenas às categorias. A mesma questão pode ser colocada, de maneira ontologicamente ainda mais fundamental, em relação à noção de *Substância*; isto é, do próprio conceito de *Ser*; e o resultado é, parece, o mesmo: *Ser*, como substância, é aspecto superficial da língua.

Para iniciar esse debate, Flusser lembra-nos como o «verbo *sein*» tornara-se o objeto de intensa «conversação» na filosofia contemporânea –

sobretudo depois das “viradas ontológicas” de «Nicolai Hartmann (*Zur Grundlegung der Ontologie*) e M. Heidegger (*Sein und Zeit*)». Nesta esteira, diz, «a palavra alemã *sein* tem sido dissecada com os bisturis dos intelectos mais afiados». Flusser nota também que a «língua alemã, com sua tendência aglutinante, presta-se excepcionalmente para a formação de superpalavras que contem o núcleo *sein* e iluminam a extensão do seu significado» (2012: 147).

Os exemplos de tais *superpalavras* abundam. E não seria nada prático repetir aqui todos. Mas vale lembrar alguns clássicos, especialmente como aparecem nas ontologias de Hartmann e de Heidegger. Sabe-se bem que ambos os filósofos usam, na elaboração de suas ontologias, *superpalavras* compostas a partir do termo *Sein*. E.g.: *Dasein* (“existência”), *Sosein* (“essência”), *Seinsmodi* (“modalidades do ser”, “categorias”), e *Seinsweisen* (“modos do ser”, modos de “realidade”). Heidegger, em particular, ainda fala de *Vorhandensein* (“ser-presente-à-vista”) e *Zuhandensein* (“ser-à-mão”). Enquanto Hartmann fala em *Seinsstufen* (“níveis” ou “graus do ser”) e *Erkenntnissein* (“modos de conhecer o ser”).⁹ Os exemplos não são exaustivos, pois, como Flusser bem coloca: «É impossível mencionar, mesmo superficialmente, todas essas formações [de superpalavras em alemão a partir do termo *Sein*], já que isto equivaleria a esboçar toda a ontologia da atualidade» (*ibidem*: 147-148). Os exemplos são, todavia, suficientes.

Dito isto, ainda neste contexto, Flusser chama a nossa atenção para um problema ontológico “grave” que nasce da tradução desses termos para outras línguas (isto é, *traduções* que ignoram a multiplicidade de ontologias linguísticas). Ele ilustra o problema referindo-se às traduções (erradas) que Sartre faz de alguns termos-chave em Hartmann. Lembra-nos, especificamente, que Hartmann usa os termos *Ansichsein* (“ser-em-si”) e *Fuermichsein* (“ser-para-si”), numa «tentativa de fundamentar ontologicamente a relação entre *sujeito* e *objecto*». Todavia, o próprio «Hartmann confessa que essa diferença» é superficial, teórica. Na prática, *Ansichsein* e *Fuermichsein* fundem-se «no *schlechtin Seiendes* (no simplesmente sendo)», i.e., no *devir-do-ser*. Sartre, por sua vez, que, segundo Flusser, «não tem a vivência imediata das palavras alemãs», acaba por traduzir *Ansichsein* e *Fuermichsein* como «*être en soi* e *être pour moi*», e, assim, «chega a um resultado diferente». Isto é, a partir da tradução (supostamente inapro-

⁹ Cf. Hartmann, *Ontology: Laying the Foundations* (2019), e Heidegger, *Being and Time* (2001). Veja também: M. Inwood, *A Heidegger Dictionary* (1999).

priada) do alemão para o francês, Sartre acaba elaborando uma ontologia fundamentalmente distinta da de Hartmann. E Flusser tenta detalhar:

Para Sartre (que pensa palavras inautênticas, por traduzidas), o *être en soi* é a modalidade de ser de tudo menos do homem. É uma modalidade *cheia de si (trop plein)*, que dá nojo quando contemplada (*nausée*) a não ser que quem a contemple seja um *espírito-de-porco (salaud)*. O *être pour moi* é a modalidade humana do ser, mais vazia, o nada a invadiu. É uma modalidade problemática e representa, neste sentido, uma vitória do nada. A diferença entre Hartmann e Sartre é a diferença entre o original e a tradução. *Ansichsein* não provoca a náusea do *être en soi* porque *en soi* é *an sich*, mas também *in sich*. Em consequência, Sartre chega a uma distinção ontológica entre *être en soi* e *être pour moi* impossível para Hartmann. A posição sartriana, tendo o homem no centro é uma consequência, possivelmente frutífera, desta tradução errada (*ibidem*).

Em síntese: o par *être en soi* e o *être pour moi* (*objeto e sujeito*), base da ontologia sartriana, difere, drasticamente, do *Ansichsein* e *Fuermichsein* de Hartmann, porque impregnado com um fundamento antropológico inexistente no alemão. Então, para Flusser, a «tradução da palavra *sein*», ou das superpalavras derivadas do mesmo, «para o português», ou qualquer outra língua, «revela radicalmente a dependência linguística da ontologia» (*ibidem*: 150).

Na língua portuguesa, por exemplo, segundo Flusser, «as diversas modalidades do *sein* são compreendidas sem existencialismo, sem fenomenologia, e sem a análise categorial de Hartmann». Essencialmente porque, na língua portuguesa, existe uma distinção fundamental entre *Ser, Estar e Ficar*. E explica: «A palavra *ser* significa, aproximadamente, o *Sosein* dos existencialistas (*ser-assim, essência*), a palavra *estar* representa o *Dasein* em largos traços, e a palavra *ficar* abrange o *Vorhandensein* e o *Zuhandensein*... e ultrapassa-os». E complementa: Se digo, em português: «*O prédio fica do lado direito*», falo tanto da «sua disponibilidade [*Zuhandensein*] como da limitação [*Dasein*] que ele representa [*Vorhandensein*] para os que estão na rua, isto é, para aqueles que são pedestres». Quer dizer, para Flusser a «simples contraposição das três palavras neste contexto esclarece, de um golpe, a problemática [da distinção entre sujeito e objeto] do existencialismo e vale pela leitura de muitos temas de filosofia». E, assim, mesmo:

Os pensadores como Hartmann e Heidegger, que se esforçam honestamente para ultrapassar os limites que a língua alemã lhes impõe, nunca podem chegar a formular autenticamente as modalidades do ser como o faz a lín-

gua portuguesa. O português é uma língua fundamentalmente *existencialista*, enquanto que o alemão tende para o *essencial*, o *Wesen*. É um paradoxo de nossa geração ter surgido o existencialismo moderno na conversação alemã (Flusser 2012: 150-151).

Flusser ainda observa, neste contexto, que Karl Jaspers chegou muito próximo de formular tese semelhante à tese fundamental de *Língua e Realidade*: «a ontologia é uma consequência da língua». Não conseguiu fazê-lo de modo integral, porque, «por ignorar a multiplicidade das línguas», Jaspers não foi capaz de perceber que «essa ontologia será diferente de língua para língua» (*ibidem*: 150). Para expandir o assunto, devemos retornar à questão da rejeição da abstração iniciada linhas acima.

O problema da distinção abstrato-concreto na filosofia é (também) quase infinito. Não nos interessa aqui esmerilhar esse problema: a distinção primária entre *coisa* (concreto) e *nome* ou *palavra* (abstrato) basta. Para alguns essa distinção é fato. Logo, a *coisa-árvore* (*real*) plantada no meu jardim, objeto dos meus sentidos, é a coisa-concreta; enquanto a palavra “árvore”, que aponta para a coisa-árvore, é uma abstração. Dito de outro modo: coisas são entes espaço-temporais, palavras são abstrações dessas “coisas”. A árvore no meu jardim é *coisa* real e concreta; a palavra que usei nesta frase é uma abstração (não-espacial e não-temporal) da coisa real e concreta. Nessa esteira, poder-se-ia ainda expandir essa hierarquia e postular uma “terceira” abstração: o *conceito* árvore – algo ainda mais universal. Já vimos que Flusser rejeita a distinção entre palavra e conceito: palavra são conceitos. Mas resta-nos dizer que Flusser rejeita também a distinção básica: ideia de que palavras são abstrações de coisas. Não são. Palavras são uma coisa no lugar de outra. Como Gustavo Krause bem observa, Flusser “resolve” o problema da coisa-em-si kantiana abandonando «o conceito de realidade como conjunto de» “coisas-em-si” – que Flusser chama de “dado bruto”. Dados brutos «não são de fato» *reais*, «são *potencialidades*». Tornam-se “reais” «quando articulados em palavras» (2012: 21).

O que mais importa aqui é entender a noção de Flusser do intelecto (razão). Para Flusser, a formação do intelecto postula uma via de mão-dupla: (1) do empírico (dado-bruto) para o intelectual, passando pelos sentidos; e (2) o caminho inverso. Se observarmos um intelecto em formação, diz Flusser, a formação do intelecto de uma criança do estágio pré-linguístico para o linguístico, por exemplo, podemos notar alguns pontos fundamentais sobre a questão.

Imagine a seguinte situação: uma criança em fase pré-linguística choca-se contra algo duro, a quina de uma cadeira, por exemplo, e põe-se a chorar,

porque dói. O dado bruto nesta experiência, *cadeira, dura, dói*, não é comunicável. O que é de fato comunicável é o dado bruto *transformado* em frase. Claro, o cuidador/cuidadora da criança, tratando-se já de um intelecto formado, ao ouvir a criança chorando, entenderá o suficiente da situação (mesmo não tendo “visto” o incidente), para saber que a criança sofre. E este é o ponto crucial: se o intelecto não se formasse a partir dos dados brutos, estaríamos condenados a um «verdadeiro caos solipsista» (Flusser 2012: 58). “Chocar-se com dados brutos”, durante a fase de formação do intelecto, é aprender palavras; e «aprender palavras é formar intelecto». E, assim, aos poucos, aquilo que chamamos de *Eu* começa a se formar. Para Flusser, o “Eu” é uma *superestrutura*, uma “casca-grossa” formada sobre os *sentidos*, através desse processo de formação do intelecto. «As palavras apreendidas começam a formar uma superestrutura sobre os sentidos, começa a surgir [assim] um *Eu* no sentido estrito. As palavras apreendidas têm significado. Porque sobre o caos dos dados brutos sem significado, dentro do qual vivem os sentidos, surge o cosmos simbólico das palavras, dentro do qual vive o intelecto» (*ibidem*: 59).

Então, a formação do intelecto segue a via primária (1): do empírico (dado-bruto) para o intelectual, passando pelos sentidos. Flusser chama esses (diferentes) estágios de *salto ontológico*. O (grande) «salto primordial ontológico», do dado bruto em direção ao intelecto, passa, vimos, por quatro pequenos saltos (nesta ordem ontológica): *dado-bruto – sentido – palavra – intelecto – Eu* (a superestrutura).

Mas existe outro (grande) salto ontológico: a via ou caminho inverso (secundário): i.e.: o caminho da comunicação. Quer dizer: o processo de “comunicação” segue o caminho inverso ao salto ontológico primordial: *Eu* (a superestrutura) – *intelecto – palavra – sentido – dado bruto*. Este (outro) grande salto ontológico é, vale esclarecer, secundário. Embora, para Flusser, língua seja realidade, não há nenhuma harmonia pré-estabelecida entre língua e realidade, entre conversação e dado bruto. Essa (suposta) harmonia pré-estabelecida é crença de (alguns) filósofos que insistem em perpetrar o erro de confundir essas vias ou caminhos do intelecto, e acreditam que a aplicação do caminho inverso, do intelecto sobre a realidade (a conversação), é capaz de “revelar” a realidade. Para Flusser, a língua, já dissemos, é realidade: mas não é toda a realidade: ou seja, há um excesso, uma *sobredeterminidade* do Real que escapa a totalidade das línguas. «A língua como um todo é a soma das conversações e dos intelectos em conversação através das idades. O intelecto em conversação enriquece a língua

em dois sentidos», as duas vias já discutidas (*ibidem*: 62). Porque a realidade (toda) é uma *sobredeterminidade*, «O intelecto carrega sobre os ombros, como Atlas, um mundo de silêncio, para dentro do qual os pensamentos (as frases) desembocam e dentro do qual evaporam». E mais:

Falar-se dessa superestrutura do intelecto é ainda mais difícil do que falar-se em sua infraestrutura. Todas as palavras procurando significá-lo são falhas, por serem intelectuais. Esse mundo do “espírito”, da “intuição”, da “visão imediata”, forma a copa da árvore do *Eu*. Nada mais se pode dizer sobre ele, a não ser que ele é o sentido, isto é, a direção na qual os pensamentos do intelecto correm e que representam um limite superior da língua. Sendo supra-linguístico, é supra-real, e neste sentido: irreal, do ponto de vista do intelecto... A língua aparece [nesse meio] como um processo procurando superar-se a si mesmo (*ibidem*).

Flusser traça uma distinção entre o Eu, a superestrutura, e as infraestruturas desse Eu (razão, pensamento, fala, sentidos, desejos, etc.). A língua aparece nesse meio como processo, como diz, procurando superar-se. Nessa procura, em síntese: toda língua move-se em duas direções: 1) a direção ontológica primordial, dos dados brutos para a formação da superestrutura (Eu), e (2), o caminho inverso, o caminho da comunicação, como se o intelecto fosse *espelho* da realidade. Mais: nem *dado bruto* nem *intelecto* são reais, «senão dentro de alguma língua». Isto é: Cada língua por si é o lugar onde dados brutos e intelectos se realizam (*ibidem*: 66). Cada língua é uma *forma* de ver o mundo.

Contudo, «A filosofia tradicional comete o erro de projetar essa forma sobre o “mundo externo”». Ou seja: Kant (e outros) aceitam (ingenuamente, parece) «que a estrutura da língua (do intelecto) espelha a estrutura de uma realidade externa». Mas, como vimos, para Flusser «existem línguas de estrutura inteiramente diversa». Logo, «Dada a diversidade de tipos de língua», conclui-se que «a estrutura da língua», de uma língua ou da soma de todas as línguas, «não espelha a estrutura do “mundo externo”» como um todo.¹⁰

Isto não significa que não possa haver tentativas linguísticas de se tentar superar o problema da *sobredeterminidade*. *Existem*. São as (tentativas) de línguas universais: ciência, matemática, lógica, religião, filosofia. Mas a “universalidade” dessas línguas é fictícia: são todas línguas que precisam ser elas mesmas traduzidas, isto é, línguas que devem ser realizadas numa

¹⁰ Flusser, *Da Dúvida*, Inédito: Arquivo Vilém Flusser, São Paulo. Cfr. Bibliografia abaixo.

língua específica: português, alemão, francês, inglês, etc. E essa “necessidade” de tradução joga o intelecto momentaneamente, mais uma vez, na irrealidade: o Eu paira momentaneamente sobre o abismo do Nada. «“Sou” durante essa transição somente no sentido de poder ser». Este momento, para Flusser, é o único instante no qual «o “cogito sum” cartesiano adquire um significado existencial imediato» (*ibidem*: 72) e verdadeiro: *o sentido de poder ser*. Ou seja: o Nada – o poder ser – é o horizonte do Ser. Este “nada” é momentâneo. O que o “nada” revela é o instante do choque de contradições externas e internas (de algo); e o *Conatus* força tal coisa à transcensão dessas contradições. Podemos chamar essa transcensão de “salto sintético” – «um salto para fora do círculo vicioso» da quotidianidade, «por meio da intuição poética» (*idem* 2011: 88).

Assim: «a poesia» (*lato sensu*) «precisa ser protegida, porque a condição de expansão do intelecto e do pensamento é a poesia, aquela dimensão que cria a língua e, em consequência, a realidade. Para se permitir conversar, o intelecto precisa antes “versar” ... e o verso tanto chama quanto proclama [o sagrado]» (*ibidem*: 18).

Fiquemo-nos, portanto, praticamente por aqui: com o total desacordo de Flusser com o primeiro Kant, apesar da sua admiração pelo estilo catártico e cristalino da *Crítica da Razão Pura*. E Flusser chega a tal discordância porque invariavelmente credita um certo “valor metafísico” (quase sagrado) à poesia *lato sensu*; concordando, portanto, com algum Heidegger. Para Flusser, o poeta (*lato sensu*) é «a boca aberta em admiração» (2012: 184). Heidegger (o Heidegger maduro), por sua vez, fala do poeta como a abertura que «mostra o reino aberto do *entre*, no qual ele próprio deve habitar, de tal maneira que seu dizer, seu mostrar, segue a origem e, assim, é aquilo que perdura, assegurando-se no sagrado que deve se transformar em palavras». “Reino aberto do *entre*”. Entre *o que?* Entre “os filhos da terra” e “os filhos do céu”: entre o homem e os deuses. Afinal, o que essa abertura revela «é uma morada na qual se funda dessa forma a morada original dos filhos da terra, que ao mesmo tempo são os filhos do céu» (Heidegger 2000: 169-170). O revelar da entrada para esse entre-reino é coisa dos poetas. Uma diferença fundamental: em Heidegger fica-se sempre com a impressão de poesia e poeta *stricto sensu*: Hölderlin, por exemplo. Para Flusser, vimos, St. Agostinho e Descartes são tão *poetas* quanto João Guimarães Rosa e Clarice Lispector: todos bocas «das musas» (2002b: 167).

9. Para concluir, segue uma série de citações (e breves comentários, se necessário) sobre alguns termos-chave (na ontologia flusseriana) que justifi-

ca o *para-heideggerianismo* de Flusser; isto é, as suposições filosóficas que permitem-no se aproximar de algum Heidegger (do Heidegger maduro). Vejamos, em particular, o que Flusser diz sobre *Realidade, Língua (Intelecto), Nomes Próprios, Dúvida, Poesia e Filosofia. Sobre Realidade* (e a sua sobredeterminidade): «“Realidade” (*Wirklichkeit*) é o campo ontológico do “significado” A realidade toda é inatingível, e a dúvida é inexaurível – porque a realidade (toda) é sobredeterminada. A sobredeterminidade do Ser é “objeto-sujeito” da língua pura, do *Logos* (inarticulável)» (DR-05_950, 2016: 73).¹¹

Aqui Flusser insiste em usar o termo *Wirklichkeit* – e não *Realität* (ambas palavras alemãs) – para designar “Realidade”. Por que?

Sabe-se que *Realität* deriva do latim *realis*, que, por sua vez, remete-nos à *res*, isto é, à coisa. *Wirklichkeit*, por outro lado, como explica Michael Inwood, vem de *Wirken*, ou seja, “trabalhar” ou “produzir”, e implica, portanto, um dinamismo, inexistente (por necessidade) no ser da coisa como mero *res extensa* (Inwood 1999: 179).

“Realidade”, neste caso, para Flusser, não indica a existência de algo: apenas à possibilidade deste algo existir: o espaço onde *algo* pode existir, como significante. *Wirklichkeit* já indica, assim, uma fissura do Real, em forma de língua. “Realidade” aqui não é mais pura possibilidade, mas sim uma situação inerentemente condicionada – necessária e real – de possibilidade de existência. É isto, creio, que Flusser tem em mente ao afirmar que *Wirklichkeit* «é o campo ontológico do “significado”». O campo, todavia, não é a Realidade toda. Porque, para Flusser, já vimos, a «realidade toda é inatingível» (DR-05_950, 2016: 73).

De todo modo, aqui, Flusser distancia-se também de Wittgenstein, para quem, sabemos, «A realidade toda é o mundo» (2010: 28).¹² Aproxima-se, portanto, ainda mais um pouco, de Heidegger: para quem a *Wirklichkeit* é o que o *Dasein* prático descobre e utiliza na sua quotidianidade. Enquanto isto, o *Ser* como tal, na sua totalidade excessiva, adora se esconder. Então, epistemologicamente, *Wirklichkeit*, no linguajar flusseriano, significa também que o “mundo”, isto é, a totalidade de dados brutos, «Não são realidade, mas potencialidade». *Wirklichkeit* se realiza «somente quando» articulado «em palavras» – daí, *Wirklichkeit* ser o campo ontológico do significado. Mais: Flusser crê que, com isto, a dicotomia razão e mundo – conhecida também pelos pares de opostos *res cogitans* e *res extensa*, ou *ideia* e *ma-*

¹¹ «Da Dúvida», texto Inédito. Disponível em linha em: Arquivo Vilém Flusser, São Paulo.

¹² *Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt* (2010: 96).

téria, ou razão e coisa em si, etc. –, «consagrada pela tradição filosófica», desaparece. «Cada língua por si é o lugar onde dados brutos [mundo] e intelectos se realizam» (Flusser 2012: 65- 66).

Sobre *Intelecto (Língua)*: «Línguas faladas e escritas são articulações secundárias da língua pura» (*ibidem*: 72); «O intelecto é o campo da dúvida progressiva. A dúvida progressiva é a alienação progressiva da origem de si mesmo. A dúvida é a expulsão (*Ausdruck* = articulação) da origem de si mesma. Todo verso novo é uma nova “expulsão do paraíso”. “O paraíso” é, neste contexto sinónimo de “ingenuidade”»; «O intelecto é um processo de alienação progressiva que se origina, sempre de novo, no pecado original do verso. Todo verso é uma alienação nova da origem de si mesma. O intelecto (a língua) se expande pela poesia. A poesia é o movimento do intelecto que produz nomes próprios [o sagrado] novos» (*ibidem*: 74).

Sobre *Nomes próprios*: «Os nomes próprios [o sagrado] são as barreiras da filosofia. Nomes próprios são as raízes do discurso. O nome próprio é chamado para se converter em palavra conversável. O nome próprio é o sujeito ainda não predicado». O nome próprio é «a plenitude inexaurível das virtualidades. A meta do discurso é a realização das virtualidades dormentes no nome próprio pela predicação progressiva» (*ibidem*).

Sobre *Dúvida, Conversação, Poesia*: «A dúvida é um grito de espanto». «A dúvida é espanto articulado»; «A conversação é o método de diluir o espanto» (*ibidem*:75); «A poesia é a dúvida em seu primeiro movimento». «A poesia encara o inarticulado» – encara a Origem, o *Logos*: (74).

Sobre *Filosofia*: «A Filosofia é a dúvida da dúvida. Os nomes próprios [o sagrado] são as barreiras da filosofia. Nomes próprios são as raízes do discurso. O nome próprio é chamado para se converter em palavra conversável» (*ibidem*).

A dúvida, o nada, é a abertura (o corte do real) pela qual os nomes próprios penetram a realidade – a língua. A Filosofia é a articulação dessa abertura, a admiração do espanto. De todo modo, acabo esta lista rapsódica assinando (de vez) a discordância de Flusser com o Kant da razão pura, bem como os seus motivos.

*

Dito isto: também vimos que tampouco Flusser concordava com o Kant da razão prática.

Ouvimos Flusser confessar que o mal do nazismo havia acabado com a sua ilusão do marxismo. Mas depois dos fornos nazistas também «o imperativo categórico [marca essencial do segundo Kant] não fazia [mais] sentido» (2007: 45).

Neste caso, o que fazer com a afirmação de Flusser a Paulo Leminski? Por que Flusser diz que Kant é o filósofo com quem ele gostaria de concordar, mas claramente não concorda? Não concorda, vimos, de forma alguma, com Kant da razão pura. E tampouco concorda com o Kant da razão prática.

Então, quer isto dizer que a “confissão” de Flusser a Leminski é puro *nonsense*? Ou, na melhor das hipóteses, uma mera *jogada de marketing*, para promover *Língua e Realidade*? Não creio! De fato, o Kant com quem Flusser “gostaria de concordar” – mas não concorda – é o segundo Kant: o Kant da razão prática.

Como toda gente sabe, o imperativo categórico (kantiano) é formulado de tal modo que, pode-se dizer, o princípio moral não diz respeito à questão da ação, ou ao resultado pretendido, mas à forma e ao princípio do qual chega-se ao resultado; e o que é essencialmente bom nela (na ação) consiste, assim, na disposição mental do agente moral, seja qual for a consequência. Somente este imperativo pode ser chamado (corretamente) de moralidade. Para Flusser, isto parece funcionar muito bem na teoria: «quando a maldade é teórica, o abismo kantiano que a separa da práxis não permite que seja vivenciada como maldade, nem pelo receptor, nem pelo portador» (*ibidem*: 144).

Na teoria, o imperativo kantiano exige do agente moral um dever perfeito. Na prática, ele não resolve (pode-se argumentar) conflitos entre dois deveres perfeitos, ou entre um dever perfeito e um dever imperfeito. Ou seja: na práxis o buraco é mais embaixo. Mas para entender essa objeção ao segundo Kant totalmente, “ilustrada” pela repulsa ao categórico imperativo, precisaríamos fazer uma imersão crítica na ética da alteridade de Flusser. Infelizmente, não se pode dizer tudo num artigo.

Referências bibliográficas

Textos inéditos:

«Carta de Paulo Leminsky a Vilém Flusser», 1 de junho de 1964. São Paulo: Arquivo Vilém Flusser.

«Carta de Vilém Flusser a Paulo Leminsky», 20 de setembro de 1964. São Paulo: Arquivo Vilém Flusser.

Flusser, V. «Da Dúvida». *Arquivo Vilém Flusser São Paulo*. Ref.: 1-DR-05_950. In: *Essays 5, Portuguese D – DA*. 2016, p. 69-76.

Livros e artigos:

Batličková, E. (2010). *A Época Brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume.

- Finger, A. (2007). «Prager Erinnerungen: ein Interview mit Edith Flusser von Anke Finger». 30 Januar 2007. [Interview: Edith Flusser]. *Flusser Studies*. R. Guldin (ed.). Lugano, Suíça, 5(2). Special Czech Issue, Nov. 1, p. 1-19.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, V. (2002b). *Da Religiosidade: A literatura e o senso de realidade*. Edith Flusser (ed.). São Paulo: Escrituras.
- Flusser, V. (2012). *Língua e Realidade*. Coimbra e São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume.
- Flusser, V. (2002a). *Writings*. Andreas Ströhl (ed.). Erik Eisel (trans.). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Fenomenologia do Espírito*. José Barata-Moura (trad.). Lisboa: Página a Página.
- Heidegger, M. (2000). *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. Keith Hoeller (trans.). New York: Humanity Books.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford and Massachusetts: Blackwell.
- Inwood, M. (2018). «Commentaries to Hegel's *Phenomenology of Spirit*». In: Hegel, G. W. F. (Auth.). *Phenomenology of Spirit*. M. Inwood (trans. & commentaries), p. 331-501.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer (trans.). A. W. Wood (ed.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Krause, G. B. (2012). «Prefácio». In: Flusser, V. (A.). *Língua e Realidade*. Coimbra e São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, p. 9-23.
- Lispector, C. (1964). *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Editora do Autor.
- Ramsey, F. P. (2001). *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. R. B. Braithwaite (ed.). London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*. C. K. Ogden (trans.). London and New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

